

La necesidad de una recuperación de la filosofía

John Dewey^(*)

El avance intelectual ocurre de dos formas. A veces el incremento del conocimiento se organiza en torno a viejas concepciones, mientras éstas son expandidas, elaboradas y refinadas, pero no seriamente revisadas, y mucho menos abandonadas. En otras ocasiones, el incremento del conocimiento demanda un cambio más cualitativo que cuantitativo; implica alteración, no adición. Las mentes de los hombres se muestran frías ante sus primeros intereses intelectuales; las ideas que fueron fogosas se apagan; los intereses que fueron urgentes parecen remotos. Los hombres las confrontan en otra dirección: sus viejas perplejidades se hacen irreales; sus anteriores consideraciones pasan por alto como apariciones insignificantes. Puede que los primeros problemas no hayan sido resueltos; sin embargo, ellos ya no se preocupan más por solucionarlos.

La filosofía no es la excepción a la regla. Pero ella es inusualmente conservadora, no necesariamente en ofrecer soluciones, sino en aferrarse a problemas. Ha estado tan aliada con la teología y la moral teológica, como representativas de los principales intereses de los hombres, que la alteración radical le ha resultado chocante. Las actividades de los hombres tomaron decididamente un nuevo giro, por ejemplo, en siglo XVII, y parecía como si la filosofía, bajo la guía de pensadores como Bacon y Descartes, fuera a cambiar radicalmente de postura. Sin embargo, a pesar del fermento,

(*) "The Need for a Recovery of Philosophy", in *The Middle Works of John Dewey*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, Feffer & Simons Inc., 1982, Vol. 10, pp. 3-48. Fue publicado inicialmente en *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt and Co., 1917, pp. 3-69.

La traducción al español es obra de Diego Antonio Pineda R., Profesor Titular Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). No se puede reproducir sin autorización.

Este material está protegido por las leyes de derechos de autor. Dicha ley permite hacer uso de él para fines exclusivamente académicos y de carácter personal. No se debe reproducir por ningún medio electrónico o mecánico, para ser distribuido con fines comerciales. Es un material de estudio personal. Si quiere, puede imprimirlo para su uso exclusivo, pero en ningún caso hacerle modificaciones. Si usted desea citarlo, debe confrontar el texto original de donde fue tomado. Toda reproducción de él con fines de más amplia difusión (libros, revistas, manuales universitarios, etc.) debe hacerse con autorización, por escrito, de los titulares de los derechos correspondientes.

lo que ocurrió fue que muchos de los viejos problemas sólo fueron traducidos del latín a las lenguas vernáculas o a la nueva terminología suministrada por la ciencia.

La asociación de la filosofía con la enseñanza académica ha reforzado este conservatismo intrínseco. La filosofía escolástica persistió en las universidades después de que los pensamientos de los hombres por fuera de las paredes de los claustros se habían movido en otras direcciones. En los últimos cien años los avances intelectuales en cuestiones de ciencia y de política tomaron forma y se fueron cristalizando en un material de instrucción que ahora se resiste a un cambio posterior. Yo no diría que el espíritu de la enseñanza es hostil al de la investigación libre, pero una filosofía que existe sobre todo como una cosa que debe ser enteramente enseñada, más que como algo sobre lo que se debe reflexionar, conduce a la discusión de puntos de vista mantenidas por otros más que a una respuesta propia, no mediada. Cuando se enseña filosofía inevitablemente se magnifica la historia del pensamiento pasado, pues se conduce a los filósofos profesionales a aproximarse a su materia a través de su formulación en sistemas de pensamiento ya aceptados. Se tiende también a enfatizar los puntos sobre los cuales los hombres se han dividido en escuelas, para darle a esos puntos una definición y elaboración retrospectivas. En consecuencia, la discusión filosófica es como un muestrario de tradiciones antitéticas, donde se cree que la crítica de una opinión proporciona la prueba de la verdad de su opuesta (como si la formulación de un punto de vista garantizara exclusiones lógicas). La preocupación directa por las dificultades contemporáneas se deja a la literatura y la política.

Si alguna vez el cambio de conducta y la expansión del conocimiento han requerido una buena disposición para no rendirse, no solamente ante las viejas soluciones sino también ante los viejos problemas, es ahora. Con esto no quiero decir que podamos deshacernos abruptamente de todos los asuntos tradicionales. Esto es imposible; sería la ruina de quien lo intentara. Independientemente de la profesionalización de la filosofía, las ideas que los filósofos discuten son todavía aquellas en las cuales la civilización occidental ha sido formada. Son las ideas que están en las cabezas de las gentes educadas. Pero lo que los hombres de intención sincera no involucrados en el negocio profesional de la filosofía más desean saber es qué modificaciones y abandonos de herencia intelectual son los que requieren los nuevos movimientos industriales, políticos y científicos. Ellos desean saber qué es lo que esos

nuevos movimientos significan cuando son traducidos a ideas generales. A menos que la filosofía profesional pueda movilizarse suficientemente para ayudar en esta clarificación y redirección de los pensamientos de los hombres, es probable que se desvíe cada vez más de las principales corrientes de la vida contemporánea.

Este ensayo, entonces, puede ser considerado como un intento por promover la emancipación de la filosofía de su fijación, demasiado íntima y exclusiva, a los problemas tradicionales. No es un intento por hacer una crítica de las diversas soluciones que se han ofrecido, sino por suscitar un cuestionamiento *acerca de la legitimidad, bajo las condiciones presentes de la ciencia y la vida social, de tales problemas.*

El limitado objeto de mi discusión, indudablemente, producirá una impresión exagerada con respecto a mi convicción sobre la artificialidad de mucho del filosofar reciente. No es que haya exagerado voluntariamente en lo que he dicho, sino que las limitaciones de mi propósito me han llevado a no decir muchas cosas pertinentes para un propósito más amplio. Una discusión menos restringida se esforzaría en reforzar la autenticidad, en su propio contexto, de cuestiones que ahora se discuten principalmente a causa de que ya han sido discutidas, más que porque las condiciones de la vida contemporánea las sugieran. Sería también una tarea agradable detenerse en las preciosas contribuciones hechas por sistemas filosóficos que son imposibles como un todo. En el curso del desarrollo de premisas irreales y en la discusión de problemas artificiales, han emergido puntos de vista que son indispensables posesiones de la cultura. El horizonte se ha ampliado, ideas de gran fecundidad han emprendido su marcha; la imaginación se ha acrecentado; se ha creado un sentido del significado de las cosas. Puede incluso preguntarse si estos acompañamientos de los sistemas clásicos no han sido a menudo tratados como una especie de garantía de los sistemas mismos. Pero, mientras es un signo de una mente mezquina desechar las amplias y fértiles ideas de un Spinoza, un Kant o un Hegel, porque su montaje no es lógicamente adecuado, es seguramente también un signo de alguien indisciplinado tratar sus contribuciones a la cultura como confirmaciones de premisas con las cuales ellas no tienen conexión necesaria.

I.

Una crítica del filosofar actual desde el punto de vista de la cualidad de sus problemas tradicionales debe empezar por alguna parte, y la elección de un comienzo es arbitraria. Me ha parecido a mí que la noción de experiencia implicada en las cuestiones más activamente discutidas ofrece un punto de partida natural. Para ello, si no me equivoco, es justamente la opinión sobre la experiencia común heredada de la escuela empirista y sus oponentes la que mantiene vivas muchas discusiones incluso sobre materias que desde su perspectiva serían completamente remotas, aun cuando es también esta opinión la que es más insostenible a la luz de la ciencia y la práctica social existentes. En conformidad con ello, expondré en un breve resumen algunos de los principales contrastes entre la descripción ortodoxa de la experiencia y aquella que es adecuada a las condiciones presentes.

(i) En la opinión ortodoxa, la experiencia es considerada primariamente como un asunto de conocimiento. Pero, a los ojos de quienes no miran a través de antiguos anteojos, ella seguramente aparece como un asunto de intercambio entre un ser viviente y su medio ambiente físico y social. (ii) De acuerdo con la tradición, la experiencia es (al menos primariamente) una cosa física, infectada por todas partes de “subjetividad”. Lo que la experiencia sugiere acerca de sí misma es un mundo genuinamente objetivo, el cual forma parte de las acciones y sufrimientos de los hombres y experimenta modificaciones a través de sus respuestas. (iii) En cuanto la doctrina establecida reconoce algo fuera del desnudo presente, el pasado cuenta exclusivamente. El registro de lo que ha tenido lugar, la referencia a lo precedente, se cree que es la esencia de la experiencia. El empirismo se concibe como ligado a lo que ha sido o es “dado”. Pero la experiencia en su forma vital es experimental, es un esfuerzo por cambiar lo dado; se caracteriza por la proyección, por penetrar más allá en lo desconocido; la conexión con un futuro es su rasgo prominente. (iv) La tradición empirista está comprometida con el particularismo. Se supone que las conexiones y continuidades son ajenas a la experiencia, que son subproductos de dudosa validez. Una experiencia que consiste en experimentar el medio ambiente y en el esfuerzo por controlarlo en nuevas direcciones está preñada de conexiones. (v) En la noción tradicional, experiencia y pensamiento son

términos antitéticos. La inferencia, en la medida en que no es más que un reavivamiento de lo que ha sido dado en el pasado, marcha detrás de la experiencia; de ahí que sea inválida, o, si no, una medida de desesperación por medio de la cual, usando la experiencia como un trampolín, nos lanzamos a un mundo de cosas estables y similares. Pero la experiencia, considerándola libre de las restricciones impuestas por el viejo concepto, está llena de inferencias. No hay, aparentemente, ninguna experiencia consciente sin inferencia; la reflexión es natural y constante.

Estos contrastes, junto con la consideración del efecto de sustituir la explicación heredada de la experiencia por otra que sea relevante para la vida moderna, nos proporcionan la materia de la siguiente discusión.

Supongamos que tomamos en serio la contribución hecha a nuestra idea de experiencia por la biología. No es que la ciencia biológica reciente haya descubierto los hechos, sino que los ha enfatizado de tal manera que ya no tenemos ninguna excusa para ignorarlos o para tratarlos como carentes de significado. Toda explicación de la experiencia debe ahora tomar en cuenta la consideración de que experimentar significa vivir, y de que la vida se da en y a causa de un medio circundante, y no en el vacío. Donde hay experiencia hay un ser viviente. Donde hay vida se mantiene una doble conexión con el medio ambiente. En parte, las energías ambientales constituyen funciones orgánicas; las penetran. La vida no es posible sin ese soporte directo del medio ambiente. Pero, mientras todos los cambios orgánicos dependen de las fuerzas naturales del ambiente por su origen y ocurrencia, las energías naturales algunas veces conducen las fuerzas orgánicas prósperamente hacia delante, y algunas veces actúan en contra de su continuación. El crecimiento y la decadencia, la salud y la enfermedad, son igualmente continuación de las actividades de los entornos naturales. La diferencia radica en la relación de lo que ha ocurrido con la actividad de la vida futura. Desde el punto de vista de esta referencia futura, los incidentes ambientales se agrupan en aquellas actividades que son favorables a la vida y aquellas que le son hostiles.

Las actividades exitosas del organismo, aquellas en las cuales incorpora la ayuda ambiental, reaccionan sobre el medio ambiente para realizar modificaciones favorables para su propio futuro. El ser humano tiene entre sus manos el problema de responder a lo que está pasando a su alrededor, de modo tal que estos cambios tomen un giro más

que otro, es decir, que tomen ese giro que requieren para su propio funcionamiento futuro; mientras está en parte respaldado por el ambiente, su vida no es sino una exhalación pacífica de él. Está obligado a luchar, o sea, a emplear el apoyo directo dado por el ambiente en orden a efectuar indirectamente cambios que no ocurrirían de otro modo. En este sentido, la vida prosigue por medio del control del medio ambiente. Sus actividades deben cambiar las alteraciones que suceden a su alrededor; ellas deben neutralizar los sucesos hostiles; deben transformar los eventos neutrales en factores cooperativos o en el florecimiento de nuevos rasgos.

Desarrollos dialécticos de la noción de auto-preservación, del *conatus essendi*, a menudo ignoran todos los hechos importantes del proceso real. Argumentan como si el auto-control, el auto-desarrollo, obrara directamente como una especie de impulso que se desenvuelve desde el interior. Pero la vida perdura únicamente en virtud del soporte que le da el medio ambiente. Y, puesto que el medio ambiente sólo está incorporado incompletamente en nuestro interés, la auto-preservación o la auto-realización, o lo que sea, es siempre indirecta; es siempre un asunto sobre el modo en el cual nuestras actividades presentes afectan la dirección tomada por los cambios independientes sucedidos en los alrededores. Los obstáculos deben convertirse en medios.

Somos dados también a jugar libremente con el concepto de ajuste, como si significara que algo queda fijado, como una especie de acomodo de una vez por todas (idealmente al menos) del organismo a un medio ambiente. Pero, como la vida requiere también la adecuación del ambiente a las funciones orgánicas, ajustarse al medio ambiente no significa aceptar pasivamente este último, sino actuar de un modo tal que los cambios en el ambiente tomen un determinado rumbo. El “más alto” de los tipos de vida, la mayor adaptación, toma la forma de un ajustamiento de los factores del ambiente unos con otros en el interés de la vida; entre menor sea la importancia del ser viviente más llegará a ser la vida un ajuste a un medio ambiente dado, hasta que, en el extremo más bajo de la escala, las diferencias entre viviente y no viviente desaparecen.

Estas consideraciones son de carácter externo. Se refieren a las condiciones de la experiencia, más que al experimentar mismo. Pero seguramente la experiencia, como lo que concretamente tiene lugar, sobrepasa estas consideraciones. La experiencia es primariamente un proceso de sometimiento: un proceso de resistir alguna cosa; de

sufrimiento y pasión, de afección, en el sentido literal de estas palabras. El organismo tiene que soportar, tiene que padecer, las consecuencias de sus propias acciones. La experiencia no consiste en un sendero resbaladizo que conduce hacia una conciencia interior. La conciencia privada es un resultado incidental de una experiencia de una clase vital objetiva; no es su fuente. Padecer, sin embargo, no es nunca mera pasividad. El paciente más paciente es más que un receptor. Es también un agente, alguien que reacciona, alguien que trata de experimentar, alguien comprometido con el padecimiento de un modo tal que puede influenciar en lo que está aún por suceder. La pura resistencia, las evasiones, son, después de todo, modos de tratar el medio ambiente con el propósito de que con tal tratamiento algo se logrará. Incluso si nos encerramos en nosotros mismos a la manera de una almeja, estamos haciendo algo; nuestra pasividad es una actitud activa, no una ausencia de respuesta. Así como no hay ninguna acción que no sea asertiva, ni ningún ataque contra las cosas que no sea agresivo, pues todo ello es acción, así tampoco hay ningún padecimiento que no sea, de nuestra parte, un obrar y un realizar algo.

La experiencia, en otras palabras, es un asunto de acciones y sufrimientos *simultáneos*. Nuestros padecimientos son experimentos orientados a variar el curso de los acontecimientos; nuestros ensayos activos son pruebas y exámenes de nosotros mismos. Esta duplicidad de la experiencia se muestra a sí misma en nuestra felicidad y miseria, en nuestros éxitos y fracasos. Los triunfos son peligrosos cuando nos detenemos en ellos o vivimos de ellos; los éxitos se agotan en sí mismos. En el ajuste con el medio ambiente, todo equilibrio logrado es precario, pues no podemos igualmente mantener la paz cuando se dan cambios en el medio ambiente. Éstos son tan opuestos en su dirección que debemos elegir. Debemos tomar el riesgo de asumir un movimiento u otro. Nada puede eliminar todo riesgo, toda aventura; lo que está condenado al fracaso es tratar de mantenerse igual ante el ambiente de una vez por todas, es decir, tratar de mantener los momentos felices en que todas las cosas van por nuestro camino.

Los obstáculos con los que nos enfrentamos son estímulos para la variación, para la respuesta novedosa, y, por consiguiente, son ocasiones de progreso. Si un favor que nos hace el ambiente oculta una amenaza, así también su desaprobación es un medio potencial de formas de éxito aún no experimentadas. Tratar la miseria como nada más

que miseria; por ejemplo, como una bendición disfrazada o como un factor necesario del bien, es apologética carente de sinceridad. Pero decir que el progreso de la especie humana ha sido estimulado por los males sufridos y que los hombres han sido movilizados por lo que sufren a descubrir nuevos y mejores cursos de acción es hablar verazmente.

La preocupación de la experiencia por las cosas que están llegando (y que están llegando ahora, y no sólo que ya han llegado) es obvia para alguien cuyo interés en la experiencia es empírico. Puesto que vivimos hacia delante, puesto que vivimos en un mundo donde los cambios que suceden significan para nosotros prosperidad o infortunio, puesto que cada uno de nuestros actos modifica estos cambios y, por consiguiente, está lleno de promesas o viene cargado de fuerzas hostiles, ¿qué podría ser la experiencia sino un futuro implicado en el presente! El ajuste no es una condición eterna, es un proceso continuo. Decir que un cambio toma tiempo podría ser como decir algo acerca del hecho de que es externo y no instructivo. Pero que la adaptación del organismo al medio ambiente toma tiempo hay que entenderlo en un sentido fecundo: cada etapa del proceso está condicionada por la referencia a posteriores cambios que éste efectúa. Lo que está sucediendo en el ambiente les concierne a los organismos, y no sólo lo que está ya “allí” en forma completa y acabada. En cuanto las consecuencias de lo que está sucediendo pueden verse afectadas por la intervención del organismo, el acontecimiento que lo mueve es un desafío que fuerza al agente-paciente a enfrentarse con lo que va llegando. El experimentar exhibe las cosas en su aspecto no terminado y moviéndose hacia conclusiones determinadas. Lo terminado y dado es importante en cuanto afecta el futuro, y no por sí mismo; en síntesis, a causa de que no está realmente terminado.

La anticipación, por tanto, es más primaria que el recuerdo, así como la proyección es más primaria que el simple recuento del pasado y la prospectiva más primaria que la retrospectiva. Dado un mundo como aquel en que vivimos, un mundo en el cual los cambios ambientales son en parte favorables y en parte duramente indiferentes y la experiencia se limita a ser productiva en intención, para cualquier control asequible a ella la criatura viviente depende de lo que está dado para alterar el estado de las cosas. El éxito y el fracaso son las “categorías” primarias de la vida; la realización del bien y la evitación del mal sus intereses supremos; la esperanza y la

ansiedad (que no son estados sentimentales encerrados en sí mismos, sino actitudes activas de aceptación y precaución) son las cualidades dominantes de la experiencia. La proyección imaginativa del futuro es esta cualidad precursora de la conducta que resulta provechosa como guía del presente. La ilusión, la construcción de castillos y la realización estética de lo que no ha sido realizado prácticamente son retoños de este rasgo práctico, pues de otro modo la inteligencia práctica sería una pura fantasía, y esto hace poca diferencia. La recuperación imaginativa del pasado es indispensable para la invasión exitosa del futuro, pero su estatus es el de un instrumento; e ignorar su importancia es signo de un agente indisciplinado; pero aislar el pasado, deteniéndose en su consideración y dándole el nombre elogioso de conocimiento, es sustituir la inteligencia efectiva por una reminiscencia de vieja data. El movimiento del agente-paciente para encontrar el futuro es parcial y apasionado; no obstante, el estudio desinteresado e imparcial del pasado es la única alternativa para correr con suerte a la hora de asegurar éxito a la pasión.

II.

Esta descripción de la experiencia no sería sino una celebración rapsódica de lugares comunes si no estuviera en marcado contraste con la explicación filosófica ortodoxa. El contraste indica que las explicaciones tradicionales no han sido empíricas, sino que han consistido en deducciones, a partir de premisas no nombradas, de lo que la experiencia *debe* ser. El empirismo histórico ha sido empírico en un sentido técnico y controversial. Ha dicho “Señor, Señor experiencia, experiencia”; pero en la práctica ha servido a ideas *impuestas* a la experiencia, no *recogidas* de ella.

La confusión y artificialidad que de ese modo se ha introducido en el pensamiento filosófico en ningún lugar es más evidente que en el tratamiento empírico de las relaciones o continuidades dinámicas. La experiencia de un ser viviente que lucha por defender lo que le es propio y por hacer su camino en un medio ambiente, físico y social, que en parte facilita y en parte obstruye sus acciones, es necesariamente un asunto de vínculos y conexiones, de relaciones y de usos. El punto clave de la experiencia es, por así decirlo, que ésta no ocurre en el vacío; su agente-paciente, en vez

de estar aislado y desconectado, está ligado al movimiento de las cosas por los lazos más íntimos y penetrantes. Sólo porque el organismo está en el mundo y es del mundo, y porque sus actividades están en correlación con las de otras cosas de modos múltiples, es susceptible de experimentar cosas y capaz de tratar de reducir los objetos a medios para asegurar su buena fortuna. Que estas conexiones son de diversas clases está claramente probado por las fluctuaciones que ocurren en su trayectoria. Ayuda y obstáculo, estímulo e inhibición, éxito y fracaso significan modos específicamente diferentes de correlación. Aunque las acciones de las cosas en el mundo tienen lugar en un esfuerzo continuado de existencia, hay toda clase de afinidades específicas, repulsiones e indiferencias relativas.

Las conexiones dinámicas son cualitativamente diversas, lo mismo que los centros de acción. *En este sentido*, el pluralismo, y no el monismo, es un hecho empírico establecido. El empeño por establecer el monismo a partir de la consideración de la verdadera naturaleza de una relación es una mera pieza de dialéctica. Igualmente dialéctico es el esfuerzo por establecer, a partir de una consideración de la naturaleza de las relaciones, un Pluralismo ontológico de Elementos Últimos, considerados éstos como *seres simples e independientes*. Tratar de obtener resultados a partir de una consideración de la naturaleza “externa” de las relaciones es lo mismo que tratar de deducir resultados de su carácter “interno”. Algunas cosas están relativamente aisladas de la influencia de otras; algunas cosas son fácilmente invadidas por otras; algunas cosas son intensamente atraídas a asociar sus actividades con las de otras. La experiencia exhibe toda clase de conexiones¹, desde las más íntimas hasta la mera yuxtaposición externa.

Empíricamente, entonces, vínculos activos o continuidades de toda clase, junto con discontinuidades estáticas, caracterizan la existencia. Negar esta heterogeneidad cualitativa es reducir las luchas y dificultades de la vida, sus comedias y tragedias, a ilusión: al no-ser de los griegos o a su contraparte moderna, lo “subjetivo”. La experiencia es un asunto de facilitaciones y obstáculos, de estar al tiempo sostenido y

¹ La palabra relación padece de ambigüedad. Yo estoy hablando aquí de *conexión*, de interacción dinámica y funcional. “Relación” es un término usado también para expresar referencia lógica. Sospecho que mucha de la controversia existente en torno a las relaciones externas e internas se debe a esta ambigüedad. Se pasa, según convenga, de las conexiones existentes entre cosas a las relaciones lógicas

desgarrado, de quedarse solo y ser, a la vez, ayudado y perturbado, de buena fortuna y frustración, en todas las innumerables formas cualitativas que estas palabras pálidamente sugieren. La existencia de conexiones genuinas entre todos estos modos de heterogeneidad no puede ser puesta en duda. Palabras tales como unión, desunión, resistencia, modificación, proceder por saltos ambulatorios (para usar el pintoresco término de James), etc. aluden únicamente a su efectiva heterogeneidad.

Entre las revisiones y capitulaciones de problemas históricos que exige esta apreciación de las situaciones empíricas, aquel en el cual se centra la controversia entre racionalismo y empirismo merece especial atención. Las implicaciones de esta controversia son de dos tipos: en primer lugar, que las conexiones son homogéneas tanto de hecho como de nombre; en segundo término, que, si son genuinas, se deben del todo al pensamiento, o, si son empíricas, son subproductos arbitrarios de detalles pasados. El particularismo obstinado del empirismo ortodoxo es su rasgo sobresaliente; en consecuencia, el racionalismo que se le opuso no encontró justificación de las relaciones, continuidades y vínculos más que para referirse a ellos en el marco del trabajo de una Razón hiperempírica.

Desde luego, no todo el empirismo anterior a Hume y Kant fue sensacionista, de tal manera que pulverizara la “experiencia” en cualidades sensoriales aisladas o en ideas simples. No todos siguieron la dirección indicada por Locke al considerar el entero contenido de la generalización como la “obra del entendimiento”. En el continente, antes de Kant, los filósofos se contentaron con trazar una línea divisoria entre las generalizaciones empíricas con respecto a asuntos de hecho y los universales necesarios aplicados a las verdades de razón. Pero el atomismo lógico estaba implícito incluso en esta teoría. Las afirmaciones referentes a hechos empíricos eran meros agregados cuantitativos de casos particulares. En el sensacionismo surgido de Hume (y que no fue cuestionado por Kant en cuanto al elemento estrictamente empírico se refiere), el particularismo implícito se hizo explícito. Pero esa doctrina según la cual sensaciones e ideas son existencias por completo separadas no se derivó de la observación ni del experimento. Fue una deducción lógica de una concepción previa no examinada sobre la

entre términos. Una identificación tal de las cosas existentes con los *términos* es algo congénito al idealismo, pero resulta paradójica para quien profesa el realismo.

naturaleza de la experiencia. De la misma concepción se siguió que la apariencia de los objetos estables y de los principios generales de conexión no era sino una apariencia².

El Kantismo, entonces, naturalmente invocó lazos universales para restaurar la objetividad. Pero, al hacer esto, aceptó el particularismo de la experiencia y procedió a complementarla desde fuentes no empíricas. Ante un ser que tiene muy diversas sensaciones, todas ellas realmente empíricas, pues se dan en la experiencia, le corresponde a una razón que trasciende la experiencia proporcionar la síntesis. El resultado neto que ello podría sugerir es el de una descripción correcta de la experiencia. Para ello lo único que tenemos que hacer es olvidar el aparato por medio del cual se obtuvo ese resultado neto, y de esa forma tendremos ante nosotros la experiencia del hombre común: una diversidad de cambios incesantes conectados entre sí de todo tipo de formas, estáticas y dinámicas. Esta conclusión conduciría a darle un golpe mortal tanto al empirismo como al racionalismo. En cuanto resulte claro el carácter no empírico de esa supuesta variedad de particulares sin conexión resultará completamente innecesario apelar a las funciones del entendimiento en orden a conectarlos. Con el derrumbamiento de la noción tradicional de experiencia, la apelación a la razón como algo que debe suplir sus defectos se convierte en algo superfluo.

La tradición fue, sin embargo, muy fuertemente consolidada, especialmente en cuanto proporcionaba la materia para una supuesta ciencia de los estados de la mente que eran directamente conocidos en su efectiva presencia. El resultado histórico fue una nueva cosecha de enigmas artificiales acerca de las relaciones; ello puso a la filosofía por un largo tiempo a discutir sobre lo *a priori* y lo *a posteriori* como su asunto principal. La controversia está inactiva hoy en día. Ya no es tan extraño encontrar pensadores modernos en tono e intención que consideren que una cierta filosofía de la experiencia es un requerimiento necesario para negar la existencia de proposiciones generales genuinas y que tomen el empirismo como algo inherentemente adverso al reconocimiento de la importancia de una inteligencia organizada y constructiva.

² Se gana algo al sustituir esta rígida discontinuidad por una doctrina del flujo y la interpenetración de estados físicos, al estilo Bergson. Sin embargo, esta sustitución deja sin tocar esa manera fundamentalmente errónea de definir la experiencia, esa concepción de la experiencia como algo directa y primariamente “interno” y físico.

Esta inactividad a la que he aludido se debe en parte, creo yo, a puro cansancio. Se debe también, sin embargo, al cambio de punto de vista que introdujeron las concepciones biológicas, y particularmente el descubrimiento de la continuidad biológica entre los organismos menores y el hombre. Por un corto período, los spencerianos pudieron conectar la doctrina de la evolución con el viejo problema y usar la amplia acumulación temporal de “experiencias” para generar algo que, para la experiencia humana, es *a priori*. Sin embargo, la tendencia del modo de pensar biológico no apunta ni a afirmar ni a negar la doctrina spenceriana, sino que hace girar el problema en otra dirección. En la postura ortodoxa, *a posteriori* y *a priori* son asuntos de conocimiento. Pero, tan pronto como llega a hacerse obvio que, aunque seguramente existe algo *a priori* —es decir, algo innato, original, no aprendido— en la experiencia humana, ese algo *no* es conocimiento, sino que son ciertas actividades que resultan posibles por medio de ciertas conexiones establecidas entre neuronas. Este hecho empírico no resuelve el problema ortodoxo; lo disuelve. Muestra que el problema estaba mal concebido y que la solución de éste lo buscaban ambas partes en la dirección equivocada.

Los instintos orgánicos y la retención orgánica, o formación de hábitos, son factores innegables de la experiencia efectiva. Son factores que hacen efectiva la organización y aseguran la continuidad de la experiencia. Ellos están entre los hechos específicos que una descripción de la experiencia conocedora de la correlación de la acción orgánica con la acción de otros objetos naturales deberá incluir. Sin embargo, y aunque afortunadamente la contribución de la ciencia biológica a una descripción verdaderamente empírica de la experiencia ha proscrito la discusión de lo *a priori* y lo *a posteriori*, el efecto transformador de esas mismas contribuciones sobre otros asuntos pasa aún desapercibido, salvo en cuanto el pragmatismo ha hecho un esfuerzo para que se llegue al reconocimiento de tales contribuciones.

III.

El punto clave en la noción de experiencia común a las dos partes de la vieja controversia se convierte de este modo en el del lugar del pensamiento o inteligencia en

la experiencia. ¿Tiene la razón un oficio distintivo? ¿Contribuye ésta a que haya un orden característico de relaciones?

La experiencia, para volver a nuestra concepción positiva, es primariamente aquello que se padece en relación con actividades cuya importancia radica en sus consecuencias objetivas, es decir, en su capacidad para influir en experiencias futuras. Las funciones orgánicas tratan con las cosas como cosas en curso, en operación, como cosas que tienen el carácter de eventos que no están dados de antemano ni están aún completos. Lo que ya está dado, lo que está precisamente “allá”, se considera únicamente en términos de las potencialidades que puede indicar; no cuenta como algo finalizado o como algo totalmente dado. Cuenta sólo como un signo de lo que puede ocurrir y se convierte en un factor indispensable de la conducta en cuanto ésta trata con cosas que cambian, aunque el resultado de esos cambios no es algo que ya esté determinado.

El único poder que el organismo posee para controlar su propio futuro es el de contar con que la forma que adquieran sus respuestas presentes modificará los cambios que ya están teniendo lugar en su medio. Un ser viviente puede ser comparativamente impotente o comparativamente libre. Que sea una cosa o la otra es un asunto que depende por entero del modo en el cual sus reacciones presentes ante las cosas influyan sobre las reacciones futuras de las cosas entre sí. Independientemente de su deseo o intención, cada acto que éste realice establece una diferencia en el medio ambiente. El cambio puede ser trivial con respecto a su trayectoria y fortuna, pero también puede ser de importancia incalculable, pues puede implicar daño y destrucción o puede procurar un cierto bienestar.

¿Es posible para un ser viviente incrementar su control para alcanzar el bienestar y el éxito? ¿Podría manejar las cosas en un cierto grado de tal manera que asegurase su futuro? ¿O, más bien, el monto de seguridad que alcance dependerá por completo de los accidentes de la situación? ¿Puede aprender? ¿Puede ganar en capacidad hasta asegurar su futuro en el presente? Estas preguntas dirigen nuestra atención hacia la importancia de la inteligencia reflexiva en el proceso de la experiencia. Hasta dónde se extienda la capacidad de un agente para la inferencia, es decir su poder para usar un hecho dado

como signo de algo aún no dado, es lo que nos permitirá medir de forma sistemática su capacidad para incrementar su control sobre el futuro.

Un ser que puede usar los hechos dados y terminados como signos de cosas por venir, y que puede tomar las cosas dadas como evidencias de cosas ausentes, puede también, en cierto grado, prever el futuro; es decir, puede formarse sobre él expectativas razonables. Y ese ser que es capaz de elaborar ideas es un ser que posee inteligencia, pues es precisamente el uso de lo ya dado o terminado para anticipar las consecuencias de procesos que aún están en desarrollo lo que queremos decir con términos como “ideas” e “inteligencia”.

Como ya lo hemos señalado, el medio ambiente muy pocas veces es de un tipo que determine el bienestar orgánico; su más entusiasta soporte de las actividades vitales es precario y temporal. Algunos cambios ambientales son auspiciosos, pero otros resultan amenazantes. El secreto del éxito —es decir, del mayor éxito que es posible alcanzar— de una respuesta orgánica radica en la suerte que tenga a la hora de reforzar los cambios auspiciosos del presente y, de esta forma, evitar las consecuencias provenientes de las ocurrencias de mal presagio. Toda reacción orgánica es una aventura y, por tanto, implica riesgo. Siempre construimos algo mejor o peor de lo que hubiéramos podido pronosticar. Sin embargo, la funesta intervención del organismo en el curso de los acontecimientos es ciega, y su elección es azarosa, excepto en cuanto éste pueda emplear lo que ocurre como base para inferir lo que probablemente ocurrirá más tarde. En la medida en que pueda leer resultados futuros en los eventos en curso lo que elige como respuesta, su opción por esta o aquella condición, llega a hacerse inteligente; su inclinación se convierte en razonable. El organismo puede, deliberada e intencionalmente, participar en la dirección del curso de los acontecimientos. Su previsión de futuros diferentes, que resultan según sea este o aquel el factor presente que predomina en la conformación de los asuntos, le permite participar de forma inteligente, en vez de hacerlo de forma ciega y fatal, en las consecuencias producidas por sus reacciones. Debe, pues, participar para su buena o mala fortuna. La inferencia —es decir, el uso de lo que ha ocurrido para anticipar lo que habrá de ocurrir, o al menos lo que podría ocurrir— establece la diferencia que existe entre una participación dirigida y otra que no lo es. Esta capacidad de inferencia es precisamente lo mismo que el uso de los eventos naturales para el descubrimiento y determinación de consecuencias

—es decir, la formación de nuevas conexiones dinámicas— que constituye el conocimiento.

El hecho de que el pensamiento sea un rasgo intrínseco de la experiencia es fatal para el empirismo tradicional, que había hecho de él un subproducto artificial. Pero también lo es, por la misma razón, para los racionalismos históricos, cuya justificación se basaba en la posición secundaria y retrospectiva que le asignaba al pensamiento la filosofía empirista. De acuerdo con el particularismo de esta última, el pensamiento era inevitablemente sólo un amontonamiento de elementos absolutamente separados. Pensar no era, entonces, sino reunir y poner en relación dichos elementos, que se tomaban como algo ya completamente establecido y cuyo vínculo era completamente artificial; pensar, pues, consistía en una mera adición y sustracción mecánica de lo ya dado. Pensar no era sino llevar un registro acumulativo y una fusión consolidada; se trataba, en general, de un asunto de cantidad, no de cualidad. El pensamiento era tratado de esta forma como algo que carecía de poder constructivo, e incluso, cuando su capacidad organizativa fuese estimulada, ello no sería en verdad más que para hacer de él una arbitraria forma de encasillamiento. La genuina proyección de lo nuevo, la variación e invención deliberadas, eran funciones sin trabajo en una versión tal de la experiencia. Si alguna vez hubo algo de creación, ello tuvo lugar en un período remoto, pues a partir de entonces el mundo no ha hecho más que recitar lecciones ya aprendidas.

El valor de la construcción inventiva es demasiado precioso como para ser tratado de este modo displicente. Su negación irreverente ofreció la oportunidad para afirmar que, además de la experiencia, el sujeto tiene una facultad de pensamiento o razón ya formada que trasciende a la experiencia. El racionalismo aceptó entonces la explicación que de la experiencia ofrecía el empirismo tradicional e introdujo la razón como algo extraempírico. Hay todavía pensadores que consideran que cualquier forma de empirismo está necesariamente comprometida con la creencia en una confianza preconcebida en precedentes inconexos, y también quienes sostienen que toda organización sistemática de las experiencias pasadas para nuevos y constructivos propósitos es ajena al empirismo estricto.

El racionalismo nunca explicó, sin embargo, cómo una razón completamente ajena a la experiencia podía establecer una relación útil con experiencias concretas. Por

definición, la razón y la experiencia eran antitéticas, de tal manera que el interés de la razón no era el de la expansión y guía fructífera del curso de la experiencia sino un conjunto de consideraciones demasiado sublimes como para que tocaran, o fueran tocadas por, la experiencia. Los racionalistas discretos se autoconfinaron en la teología y en ramas afines de la ciencia más abstrusa y de las matemáticas. El racionalismo habría sido una doctrina reservada para los especialistas académicos y para los formalistas abstractos si no hubiese asumido la tarea de ofrecer una apologética de la moral y la teología tradicional y, por tanto, de ocuparse de creencias e intereses humanos efectivos. Es notorio que el empirismo histórico fuera muy sólido en su crítica y demolición de creencias trilladas, pero muy débil con respecto a los propósitos de dirección social de carácter constructivo. Frecuentemente, sin embargo, pasamos por alto el hecho de que también el racionalismo, cuando se libró de la apologética conservadora, también fue simplemente para convertirse en un instrumento para señalar las inconsistencias y absurdos presentes en las creencias existentes, una esfera en la cual fue sumamente útil, como puede verse en la Ilustración. Leibniz y Voltaire fueron racionalistas contemporáneos en más de un sentido³.

El reconocimiento de que la reflexión es un factor genuino dentro de la experiencia y un factor indispensable en ese control del mundo que asegura una próspera y significativa expansión de la experiencia socava el racionalismo histórico, así como también seguramente elimina los fundamentos del empirismo histórico. La relevancia de una idea correcta del lugar y la función de la reflexión es, para el moderno idealismo, menos obvia, aunque no menos cierta.

Una de las curiosidades del empirismo ortodoxo es que su problema especulativo más destacado fuese el de la existencia de un “mundo externo”. De acuerdo con la noción de que la experiencia es algo ligado a un sujeto privado que la tiene como su exclusiva posesión, un mundo como aquel en el que parece que vivimos debe ser algo “externo” a la experiencia, en vez de ser su asunto propio. Lo llamo una curiosidad porque, si algo parece adecuadamente establecido empíricamente, ello es precisamente la existencia de un mundo que le opone resistencia a las funciones

³ La ciencia matemática en sus aspectos formales, o como una rama de la lógica formal, ha sido el bastión empírico del racionalismo. Sin embargo, un empirismo realmente empírico, a diferencia del empirismo deductivo ortodoxo, no tendría ninguna dificultad en establecer su jurisdicción en el campo de las funciones deductivas.

características del sujeto de la experiencia, de un mundo que sigue su curso, algunas veces independientemente de esas funciones, y que frustra nuestras esperanzas e intenciones. La ignorancia de esto es fatal: el desengaño y la necesidad de un ajuste permanente entre fines y medios para adaptarlos al curso de la naturaleza parecerían ser hechos suficientemente característicos de las situaciones empíricas como para tener que establecer de un modo indubitable la existencia de un mundo externo.

Que la descripción de la experiencia haya llegado a forzar los hechos empíricos efectivos para conformarlos a los desarrollos dialécticos propios de un concepto de un sujeto cognoscente que está situado por fuera del mundo real de la naturaleza es algo de lo que da testimonio la alianza histórica del empirismo y el idealismo⁴. De acuerdo con las versiones lógicamente más consistentes del empirismo ortodoxo, todo lo que puede ser experimentado es lo fugaz, lo momentáneo, el estado mental. Sólo eso es absoluta e indubitablemente presente; y, por lo tanto, sólo eso es cognoscitivamente cierto. Sólo ello es *conocimiento*. La existencia del pasado (y del futuro), de un mundo razonablemente estable y de otros yos —y, por supuesto, del propio yo— queda por fuera de este datum de la experiencia. A ellos se puede llegar únicamente por medio de una inferencia que es “eyectiva”, un nombre dado a un cierto tipo de inferencia que, se alega, salta desde la experiencia, como desde un trampolín, hacia algo que está más allá de la experiencia.

No debo anticiparme a las dificultades que implica mostrar que esta doctrina es, desde una perspectiva dialéctica, una masa de inconsistencias. Es claramente una doctrina de desesperación, y como tal se ha citado aquí para mostrar los apuros desesperados a los que, por ignorar los hechos empíricos, ha quedado reducida esta doctrina de la experiencia. Más positivamente instructivos son los idealismos objetivos, que son los hijos del matrimonio entre la “razón” del racionalismo histórico y la supuesta sustancia física inmediata del empirismo histórico. Estos idealismos han reconocido el carácter genuino de las conexiones y la impotencia del “sentimiento”. Han, entonces, identificado las conexiones con conexiones lógicas o racionales y, en

⁴ Es una lástima que tenga que utilizar la palabra idealismo —con las connotaciones latentes que ésta tiene de carácter moral, práctico— para referirme a una doctrina cuyos principios son la negación de la existencia de un mundo físico y el carácter físico de todos los objetos, al menos en la medida en que éstos nos son cognoscibles. Sin embargo, todo lo que estoy haciendo es seguir un uso ya existente, no intentando establecerlo.

consecuencia, han tratado “el mundo real” como una síntesis de conciencia sentiente por medio de una autoconciencia racional que introduce objetividad, esto es, estabilidad y universalidad de referencia.

Aquí, de nuevo, y para los propósitos presentes, la crítica es innecesaria. Es suficiente señalar que el valor de esta teoría está estrechamente ligado al carácter genuino del problema del que pretende ser una solución. Si el concepto básico es una ficción, no hay forma de exigir una solución. El punto más importante está en percibir hasta qué punto el “pensamiento” tal como es concebido en el idealismo objetivo proviene del conocimiento de las exigencias empíricas que se le hacen al pensamiento efectivo. El idealismo es mucho menos formal que el racionalismo histórico. El idealismo trata el pensamiento o razón como algo constitutivo de la experiencia que funciona por medio de funciones unificadoras y constructivas, y no como algo que solamente está interesado en un reino de verdades eternas apartadas de la experiencia. Una perspectiva sobre el pensamiento como ésta pierde ciertamente su carácter remoto y abstracto; sin embargo, desafortunadamente, en la medida en que gana el mundo eterno pierde su propia alma. Un mundo que ya, en su estructura intrínseca, está dominado por el pensamiento no es un mundo en el cual, salvo por alguna contradicción en las premisas, el pensamiento tenga algo que hacer.

Que lo que se sigue lógicamente de esta doctrina sea que el cambio se haga irreal y el error incomprendible son consecuencias de importancia para la técnica de la filosofía profesional; pues la negación del hecho empírico que dichas consecuencias implica le parece a muchos una *reductio ad absurdum* de las premisas de las cuales éstas proceden. Sin embargo, tales consecuencias son, después de todo, únicamente un asunto de importancia profesional. Lo que es serio, e incluso siniestro, es la sofisticación implícita que existe con respecto al lugar y función de la reflexión en el esquema de las cosas. Una doctrina que exalta el pensamiento nominalmente mientras que ignora su eficacia de hecho (es decir, su utilidad para mejorar la vida) es una doctrina que no puede ser acogida y enseñada sin un serio peligro. Aquellos que no están interesados en la filosofía profesional, pero les preocupa la inteligencia como un factor que entra en juego en el mejoramiento de las condiciones actuales, pueden, sin embargo, ver con recelo cualquier doctrina que sostenga que el esquema completo de las cosas, si adquirimos el don de verlas bien, está ya fijado y es completamente

racional. Ello constituye, además, una manifestación sorprendente de hasta qué punto las filosofías han tenido una cualidad compensatoria⁵. El asunto, sin embargo, no se puede dejar pasar por alto como si fuera simplemente una cuestión de no regatearle un cierto consuelo a alguien en medio de los irreparables males de la vida. Puesto que nadie sabe qué tan reparables sean dichos males, una filosofía que proclama la capacidad de una teoría dialéctica del conocimiento para revelar el mundo como un todo racional luminoso de por sí ya y eternamente dado contamina el ámbito y el uso del pensamiento desde su mismo surgimiento. Sin embargo, sustituir el trabajo lento y cooperativo de una humanidad guiada por la inteligencia reflexiva por una comprensión ociosa obtenida a través de la manipulación de una fórmula es más que un simple error técnico de los filósofos especulativos.

Una crisis práctica puede sobrevenir cuando la relación existente entre las ideas y la vida conduce a un cierto alivio espectral basado en una ruptura exagerada entre éstas y en donde dicha exageración hace superfluos ciertos rasgos perceptibles que ordinariamente no son tenidos en cuenta. El uso de la fuerza para asegurar fines estrechos por excluyentes no es ninguna novedad en los asuntos humanos. El despliegue de toda la inteligencia a disposición en orden a incrementar la efectividad de la fuerza utilizada, puesto que no es algo muy común, no ofrece algo que sea intrínsecamente destacable. La identificación de la fuerza —militar, económica y administrativa— con la necesidad moral, y con la cultura moral es, sin embargo, probablemente un fenómeno que no se exhiba en una amplia escala excepto allí donde la inteligencia ya ha sido sobornada por un idealismo que identifica “lo real con lo racional” y que, por tanto, encuentra la medida de la razón en los acontecimientos brutos determinados por una fuerza superior. Si hemos de tener una filosofía que pueda interceder entre la fijación a una regla que nos conduce a la confusión y la devoción a una subordinación sistemática de la inteligencia a fines preexistentes, dicha filosofía sólo podrá encontrarse en aquella que encuentre la medida última de la inteligencia en la consideración de un futuro deseable y en la búsqueda de los medios por los cuales llevarlo progresivamente a la existencia. Cuando el idealismo profesado se transforma en un pragmatismo estrecho —estrecho porque toma por algo garantizado el carácter definitivo de unos fines que están

⁵ Véase a este respecto Horace M. Kallen, “Value and Existence in Philosophy, Art and Religion”, en *Creative Intelligence: Essays in Pragmatic Attitude*, pp. 409-467.

determinados por condiciones históricas— ha llegado la hora de un pragmatismo que deberá ser empíricamente idealista puesto que proclama la esencial conexión que existe entre la inteligencia y un futuro aún no obtenido, es decir, de la inteligencia con las posibilidades que implican una transfiguración.

IV.

¿Por qué ha estado la descripción de la experiencia tan alejada de los hechos, de las situaciones empíricas? Al responder a esta pregunta se nos revelará el sometimiento de toda la filosofía reciente a la epistemología, es decir, a las discusiones sobre la naturaleza, posibilidad y límites del conocimiento en general y al intento por obtener conclusiones con respecto a la naturaleza última de la realidad a través de las respuestas dadas a tales cuestiones.

La respuesta a la cuestión de por qué ha prevalecido una doctrina no empírica de la experiencia (incluso entre quienes se declaran empiristas) es que la explicación tradicional ha sido derivada de una concepción alguna vez universalmente asumida en relación con el sujeto, soporte o centro de la experiencia. La descripción de la experiencia ha sido forzada de conformidad con esta concepción primaria; y dicha descripción ha sido fundamentalmente una deducción a partir de dicha concepción; los hechos empíricos efectivos han sido vertidos dentro de los moldes de deducciones previas. El rasgo característico de esta noción primaria es la suposición de que la experiencia se centra en, o se reúne en torno a, o procede de, un centro o sujeto que está por fuera del curso de la existencia natural y que se pone por encima y en contra de él. No tiene ninguna importancia para los presentes propósitos si a este sujeto antitético se le llama alma, o espíritu, o mente, o ego, o conciencia, o simplemente conocedor o sujeto cognoscente.

Hay fundamentos plausibles para pensar que la primacía de la idea en cuestión radica en la forma en que las preocupaciones religiosas de los hombres dominaron por muchos siglos. Tales preocupaciones fueron deliberada y sistemáticamente las preocupaciones por otro mundo, se centraron en una Caída que no era un evento natural, sino una catástrofe en el tiempo de los orígenes que corrompió a la Naturaleza, y se

orientaron hacia una redención que se hacía posible por medios sobrenaturales y que tenían que ver con otro mundo, un mundo, esencialmente y no sólo espacialmente, Otro. El drama supremo del destino tuvo lugar en un alma o espíritu que, bajo ciertas circunstancias, no puede ser concebido de otro modo que como algo no natural o extranatural, si no —estrictamente hablando— como algo sobrenatural. Cuando Descartes y otros filósofos se desprendieron de los intereses medievales retuvieron, sin embargo, como lugares comunes, su aparato intelectual; de esta forma, el conocimiento se ejerce a través de un poder que es extranatural y que se sitúa por encima y en contra del mundo a ser conocido. Incluso si ellos hubiesen deseado hacer una completa ruptura no hubieran tenido qué poner como conocedor en el lugar del alma. Se podría dudar incluso si habría algún sustituto empírico disponible hasta que la ciencia estableció el hecho de que los cambios físicos son correlaciones funcionales de energías y que la vida humana mantiene una continuidad con otras formas de vida; y hasta que en la vida social se haya desarrollado como su agente un individuo intelectualmente libre y responsable.

Sin embargo, el punto principal que me interesa no tiene que ver tanto con una teoría particular como con el origen histórico de la noción acerca de lo que sirve de soporte a la experiencia. El punto requiere su explicación propia. El asunto esencial es que este sujeto de la experiencia fue concebido como algo que está por fuera del mundo, de tal forma que la experiencia consistía en el modo como era afectado dicho sujeto a través de un cierto tipo de operaciones que no se encuentran en ningún lugar del mundo, mientras que el conocimiento consistía en contemplar el mundo, en observarlo, asumiendo el punto de vista de un espectador.

El problema teológico de alcanzar el conocimiento de Dios como realidad última se transformó efectivamente en el problema filosófico de la posibilidad de obtener el conocimiento de la realidad. ¿Cómo hace uno para traspasar los límites del sujeto y de las ocurrencias subjetivas? La familiaridad engendra credulidad más a menudo que el desprecio. ¿Cómo puede ser artificial un problema cuando los hombres han estado discutiéndolo por casi trescientos años? Sin embargo, si el supuesto de que la experiencia es algo que se establece por encima y en contra del mundo es algo contrario a los hechos, entonces el problema de cómo el yo o la mente, o la experiencia subjetiva o la conciencia, pueden alcanzar el conocimiento de un mundo externo es seguramente

un problema carente de sentido. Cualquiera que sean las cuestiones que se pueden plantear acerca del conocimiento ellas no serán el tipo de problemas que se han planteado en el seno de la epistemología.

El problema del conocimiento tal como ha sido concebido en el seno de la industria epistemológica es el problema del conocimiento *en general*, es decir, el problema de la posibilidad, el alcance y la validez del conocimiento en general. Pero, ¿qué significa este “en general”? En la vida ordinaria hay abundantes problemas de conocimiento en particular, pues cada conclusión que tratamos de alcanzar, sea en asuntos teóricos o prácticos, nos plantea tales problemas. Sin embargo, no hay ningún problema del conocimiento en general. Ello no significa, desde luego, que no podamos hacer afirmaciones generales acerca del conocimiento, o que no sea un problema auténtico el de cómo alcanzar dichas afirmaciones generales. Al contrario, existen instancias específicas de éxito y fracaso en la investigación, y éstas son de tal carácter que uno puede descubrir las condiciones que conducen al éxito y al fracaso. El establecimiento de estas condiciones es lo que constituye la lógica, y ésta puede ser una ayuda importante y una guía apropiada en nuestros intentos ulteriores por conocer. Sin embargo, este problema lógico del conocimiento es precisamente el polo opuesto del problema epistemológico. Los problemas específicos tienen que ver con cómo alcanzar conclusiones correctas, lo cual, de hecho, significa intentar establecer cuáles son los modos adecuados de emprender la tarea de la investigación. Lo que ello implica es que existe una diferencia entre conocimiento y error y, en consecuencia, entre métodos adecuados e inadecuados de investigación y de prueba de las conclusiones obtenidas, pero no una diferencia entre la experiencia y el mundo. El problema del conocimiento en general (*überhaupt*) existe porque se supone que hay un conocedor en general que está situado por fuera del mundo a ser conocido y que es definido en términos antitéticos a los rasgos del mundo. A partir de suposiciones análogas podríamos inventarnos y dedicarnos a discutir el problema de la digestión en general. Todo lo que requeriríamos para ello sería concebir el estómago y la comida como elementos que habitan en mundos diferentes. Con una suposición como esta quedaría en nuestras manos la cuestión de establecer cuál es la posibilidad, el alcance, la naturaleza y la autenticidad de cualquier transacción que se diera entre el estómago y la comida.

Sin embargo, y puesto que el estómago y la comida forman parte de un curso de existencia que tiene continuidad, dado que la digestión no es más que una correlación de actividades diversas que ocurren en un mundo único, los problemas de la digestión son específicos y plurales: ¿cuáles son las correlaciones particulares que lo constituyen?, ¿cómo se da en diferentes situaciones?, ¿qué resulta favorable, y qué desfavorable, para su mejor desempeño?, etc. ¿Podría alguien negar que, si tomáramos por guía la situación empírica presente—incluyendo en ella la noción científica de evolución (en el sentido de continuidad biológica) y las diversas estrategias existentes de control de la naturaleza—, sujeto y objeto deberían ser tratados como algo que hace parte del mismo mundo natural, como de modo tan resuelto suponemos la conjunción natural del animal con su comida? ¿No se seguiría de ello, además, que el conocimiento es un cierto modo en el cual las energías naturales entran en cooperación? ¿Habría acaso algún problema que no fuera el del descubrimiento de la estructura peculiar de esta cooperación, el de las condiciones en que esto debe ocurrir para tener un mejor efecto y el de las consecuencias que se seguirían de su ocurrencia?

Es un lugar común que las principales divisiones de la filosofía moderna —el idealismo en sus diferentes versiones, los diversos tipos de realismo, el llamado dualismo de sentido común, el agnosticismo, el relativismo, el fenomenalismo— se han desarrollado en torno al problema epistemológico de la relación general entre sujeto y objeto. También problemas que no son explícitamente epistemológicos —como el de si la relación que existe entre los cambios en la conciencia y los cambios físicos es una relación de interacción, de paralelismo o de automatismo— tienen el mismo origen. ¿En qué se convierte la filosofía, que consiste en buena medida en las diferentes respuestas que se dan a estas preguntas, en el caso de que las suposiciones que generan estas cuestiones no tengan ningún soporte empírico? ¿No es hora ya de que los filósofos desistan de su intento por determinar los méritos comparativos de las variadas respuestas a esas cuestiones y entren a considerar los supuestos de tales preguntas?

Cuando las ideas religiosas dominantes fueron construidas a partir de la idea de que el individuo es un extranjero y un peregrino en este mundo; cuando la moral, siguiendo esta misma línea, estableció que el bien verdadero se encuentra únicamente en los estados interiores de un yo inaccesible para todo lo que no sea su propia introspección privada; cuando la teoría política supuso que la finalidad de las

personalidades estaba desconectada entre sí y era mutuamente excluyente, la noción de que el sujeto de la experiencia es algo antitético al mundo, en vez de ser algo en y de éste, les resultó congenial. Al menos habría que decir que esta noción tenía el soporte de otras creencias y aspiraciones. Sin embargo, la doctrina de la continuidad biológica, o de la evolución orgánica, ha destruido la base científica de dicha concepción. Desde el punto de vista moral, los hombres están ahora interesados en el mejoramiento de las condiciones que determinan su suerte común en este mundo. Las ciencias sociales reconocen que la vida asociada no es un asunto de yuxtaposición física, sino de un auténtico intercambio, es decir de una comunidad de experiencia en un sentido no metafórico de comunidad. ¿Por qué deberíamos seguir tratando de remendar, refinar y extender las viejas soluciones hasta que éstas parezcan dar cuenta del cambio ocurrido en el pensamiento y la práctica? ¿Por qué no, más bien, reconocer que la dificultad está en el problema mismo?

Una creencia en la evolución orgánica que no se extiende sin reservas al modo en el cual se piensa acerca del sujeto de la experiencia y que no se esfuerza por construir una teoría completa de la experiencia y el conocimiento que esté de acuerdo con los hechos biológicos y sociales difícilmente es algo más que una creencia esotérica. Todavía hay muchos, por ejemplo, que sostienen que los sueños, las alucinaciones y los errores no pueden ser explicados más que por una teoría según la cual el yo o “conciencia” ejerce una influencia que modifica el “objeto real”. Lo que lógicamente se supone aquí es que la conciencia es algo que está por fuera del objeto real, que es algo de un tipo diferente a éste y que, por tanto, tiene el poder de transformar la “realidad” en apariencia, de introducir “relatividades” en las cosas tal como ellas son; en síntesis, de infectar las cosas reales de subjetividad. Tales escritores parecen no ser conscientes del hecho de que su suposición hace de la conciencia una cosa sobrenatural en el sentido literal de la palabra; y de que, en el mejor de los casos, esta concepción sólo podría ser aceptada por quien acepta la doctrina de la continuidad biológica después de que hubiesen sido agotadas todas las demás formas posibles de tratar con los hechos.

Los realistas (o al menos algunos neorrealistas) niegan, desde luego, cualquier intervención milagrosa de la conciencia. Ellos⁶, sin embargo, admiten la realidad del problema y niegan solamente esta solución específica, tratando de encontrar algún otro modo de enfrentarlo en el cual se conserve todavía intacta la noción del conocimiento como una relación de tipo general entre sujeto y objeto.

Ahora bien, los sueños y alucinaciones, los errores, los placeres y las penas, y posiblemente las cualidades “secundarias”, no ocurren salvo donde hay centros orgánicos de experiencia. Tales centros se agrupan en torno a un sujeto. Sin embargo, tratar estas cosas como algo que le es inherente exclusivamente al sujeto, o hacerlas pasar como un problema de distorsión del objeto real por parte de un conocedor que está situado más allá y en contraposición al mundo, o presentarlas como hechos que deben ser explicados primariamente como casos de conocimiento contemplativo, es dar testimonio de que uno todavía tiene que aprender la lección de la evolución, y especialmente la lección de su aplicación sobre los asuntos que están a disposición.

Si se acepta el desarrollo biológico, se ha de aceptar que el sujeto de la experiencia es al menos un animal; y que, en cuanto animal, mantiene una continuidad con otras formas de vida orgánica en un proceso de organización que va de lo menos complejo a lo más complejo. Un animal, a la vez, al menos mantiene continuidad con procesos físico-químicos que, en los seres vivos, están organizados de tal manera que efectivamente constituyen las actividades vitales con todos sus rasgos definitorios. La experiencia no es idéntica a la acción del cerebro, pues lo que constituye la experiencia es el agente-paciente orgánico entero en todas sus interacciones con el entorno natural y social. El cerebro es primariamente un órgano de un cierto tipo de conducta, no un órgano de conocimiento del mundo. Y, para repetir lo que ya he dicho, la experiencia es precisamente ciertos modos de interacción, de correlación, entre objetos naturales, de los cuales, por decirlo así, el organismo resulta ser uno de ellos. De ello se sigue con igual fuerza que experiencia significa primariamente no conocimiento, sino modos de hacer y padecer. El conocimiento debe ser descrito intentando descubrir cuál es el modo particular —y cualitativamente único— de hacer y padecer que éste representa.

⁶ Este “ellos” quiere decir el “algunos” de la frase anterior, es decir, aquellos cuyo realismo es epistemológico, en vez de ser una justificación para tomar los hechos de la experiencia como ellos se dan sin refracción alguna por medio de un aparato epistemológico.

Actualmente, sin embargo, encontramos que la experiencia es asimilada por una concepción del conocimiento no empírica derivada de una noción antecedente de un espectador situado por fuera del mundo⁷.

En síntesis, el modo epistemológico de concebir los sueños, los errores, las “relatividades”, etc. es un resultado del aislamiento de la mente de su íntima participación en otros cambios que forman parte del mismo nexo de continuidad. Es algo así como si se pretendiera que, cuando una botella estalla, ésta, por ser, de un modo milagroso, algo autocontenido, fuese la única responsable. Dado que lo propio de la naturaleza de la botella es retener líquidos, el estallido de una botella es un acontecimiento anormal, comparable a una alucinación. Y, dado que esto no puede pertenecer a la botella “real”, la causa del estallido es la “subjetividad” del vidrio. Es obvio, sin embargo, que, dado que el rompimiento del vidrio es un caso de correlación específica de fuerzas naturales, su carácter accidental y anormal tiene que ver con las *consecuencias*, y no con las causas. El accidente es una interferencia de las consecuencias para las cuales la botella fue ideada. El estallido considerado por aparte de su vínculo con las consecuencias que de él se siguieron está en el mismo plano que cualquier otra cosa que pudiera ocurrir en el mundo; pero, desde el punto de vista de un futuro deseado, el estallido es una anomalía, una interrupción del curso de los acontecimientos.

La analogía con la ocurrencia de los sueños, alucinaciones, etc., me parece exacta. Los sueños no son algo que está por fuera del curso regular de los acontecimientos; están en ellos y forman parte de ellos. No son distorsiones cognitivas de cosas reales, son cosas *más* reales. No hay nada anormal en su existencia, por lo menos más anormal que lo que hay en el estallido de una botella⁸. Sin embargo, pueden ser anormales, desde el punto de vista de su influencia, es decir, de su modo de operar

⁷ Es interesante hacer notar que algunos de los realistas que habían asimilado la relación cognitiva a otras relaciones existenciales en el mundo (en vez de tratarla como relación única o relación epistemológica) se han visto obligados, para dar un soporte a su concepción del conocimiento como un asunto “presentativo” o de espectáculo que se ofrece a un espectador, a extender los rasgos definitorios de este último a todas las relaciones existentes entre cosas, y, por tanto, a hacer de todas las cosas “reales” existentes en el mundo puros “simples” completamente independientes entre sí. Así concebida, la doctrina de las relaciones externas parece ser, más bien, la doctrina de la completa externalidad de *las cosas*. Aparte de este punto, la doctrina es interesante por su ingenuidad dialéctica y por el elegante desarrollo de ciertas premisas asumidas, más que porque logre convencer por la evidencia empírica que le sirve de soporte.

⁸ En otras palabras, hay un “problema general del error” únicamente porque hay un problema general del mal. Con respecto a esto, véase el artículo ya citado del Dr. Kallen “Value and Existence”.

como estímulos para generar respuestas que habrán de modificar el futuro. A menudo los sueños son tomados como pronósticos de lo que va a ocurrir, y como tales modifican la conducta. Una alucinación puede conducir a que una persona consulte al médico; es esta una consecuencia correcta y apropiada, pues la consulta indica que el sujeto considera que el sueño es una indicación de consecuencias que él teme, que es un síntoma de una vida perturbada. Pero la alucinación también puede conducirlo a anticipar consecuencias que sólo se seguirían de la posesión de una gran riqueza; en este caso, la alucinación es perturbadora del curso normal de los acontecimientos y la ocurrencia es *usada* erróneamente, pues se refiere a cosas que son meras eventualidades.

Considerar que la referencia que aquí se hace al uso y a las consecuencias deseadas e intentadas implica un factor “subjetivo” es perder de vista el punto fundamental: que todas estas cosas guardan relación con el futuro. Los usos para los cuales fue pensada la botella no son mentales; tampoco consisten en estados físicos. Tienen que ver con correlaciones ulteriores de existencias naturales. Las consecuencias que se siguen de su uso son auténticos eventos naturales, pero éstos no ocurren sin la intervención de una conducta que involucra la anticipación de un futuro. El caso no es nada diferente al de la alucinación. Las diferencias, en cualquier caso que sea, son diferencias que se van estableciendo en el curso de un mundo que mantiene continuidad, y el punto importante es si tales diferencias son buenas o malas. Usar las alucinaciones como signo de lesiones orgánicas que amenazan la salud lo que significa es que se ha obtenido un resultado benéfico de haber visto al médico, pero responder a ellas como un signo de las consecuencias que se siguen de que efectivamente estamos siendo perseguidos es incurrir en un error, pues esto es anormal. Los perseguidores son “irreales”, es decir, no hay cosa ninguna que actúe como tales perseguidores; sin embargo, la alucinación existe. Dadas las condiciones en que se da, ésta es tan natural como cualquier otro evento y plantea el mismo tipo de problema que se plantea cuando ocurre, por ejemplo, una tormenta eléctrica. La “irrealidad” de la persecución no es, sin embargo, un asunto subjetivo; significa que no existen las condiciones para producir las consecuencias *futuras* que ahora hemos anticipado y ante las que ya hemos reaccionado. La capacidad para anticipar futuras consecuencias, y para responder a ellas como estímulos para la conducta presente, bien podemos *definir* que es lo que pretendemos

decir con términos como mente o “conciencia”⁹. Pero esto es únicamente un modo de decir precisamente qué clase de existencia natural o real es el sujeto, y no una forma de volver a caer en un preconcepto sobre un sujeto no natural en orden a caracterizar la ocurrencia del error.

Aunque ese examen ya se ha hecho, permítanme poner otro ejemplo: el de la ocurrencia de la enfermedad. Por definición, ésta es patológica, anormal. En una cierta época de la historia humana esta anormalidad se consideraba como algo relacionado con la naturaleza intrínseca del acontecimiento, pues su existencia era algo completamente independiente de sus consecuencias futuras: la enfermedad era literalmente extranatural, pues estaba relacionada con la presencia de demonios y con la magia. Hoy nadie cuestiona su naturaleza, es decir, su lugar en el orden de los eventos naturales. La enfermedad es ahora algo anormal, pues funciona produciendo resultados diferentes de aquellos que se siguen de la salud. Dicha diferencia, además, es una diferencia empírica genuina y no una simple distinción mental. Desde el punto de vista de su influencia sobre el curso subsiguiente de los acontecimientos, la enfermedad es algo no natural, a pesar de la naturalidad de su ocurrencia y de su origen.

El hábito de ignorar la referencia al futuro es responsable de la suposición de que admitir alguna forma de participación humana es admitir la “subjetividad” en un sentido que altera lo objetivo en el fenómeno. Ha habido quienes, como Spinoza, consideran que la salud y la enfermedad, el bien y el mal, son igualmente reales e irreales. Sin embargo, unos pocos materialistas consistentes han incluido, junto a la verdad, el error como algo meramente fenoménico y subjetivo. Ahora bien, si uno no considera el movimiento hacia posibles consecuencias como algo auténtico, el único curso lógico que queda es el de la completa negación de la validez existencial de todas estas distinciones. Optar por decir que la verdad es algo objetivo y el error algo “subjetivo” es, sobre esta base, un procedimiento parcializado e injustificable. Al tomar todas las cosas como dadas de una forma fija tanto el error como la verdad son inserciones arbitrarias en los hechos. Al admitir el carácter genuino de los cambios que ocurren y la posibilidad de que éstos sean dirigidos a través de una acción orgánica basada en la previsión tanto la verdad como la falsedad son igualmente existenciales. Lo

⁹ Compárese lo que aquí digo con el artículo del profesor Boyd H. Bode “Consciousness and Psychology”, en *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, pp. 228-281.

que es humano es considerar el curso de los acontecimientos que van en la línea de nuestros propios esfuerzos como el curso *regular* y sus interrupciones como algo anormal, pues esta parcialidad del deseo humano es en sí misma una parte de lo que efectivamente tiene lugar.

Ahora me propongo tomar un caso particular del aludido predicamento epistemológico para someterlo a examen, dado que no puedo cubrir el campo entero de problemas que allí se ofrecen. Creo, sin embargo, que el ejemplo elegido es algo típico, de tal manera que la conclusión alcanzada a partir de este examen particular puede ser generalizada.

El ejemplo elegido es el de la llamada relatividad de la percepción. Hay infinitos ejemplos de esto: el del palo que se ve curvado cuando se le introduce en el agua, el del silbido que cambia de tono a medida que cambia la distancia a que se encuentra del oído, el de los objetos que se ven dobles cuando oprimimos el ojo, el de la estrella que, aún destruida, sigue siendo visible, etc., etc. Podemos tomar en consideración el caso del objeto esférico que se presenta ante un observador como un círculo plano, mientras que a otro le parece una superficie elíptica distorsionada. Esta situación ofrece una prueba empírica —eso es lo que se suele argumentar— de la diferencia que existe entre el objeto real y la mera apariencia. Dado que no hay sino un objeto, la existencia de dos *sujetos* es el único factor diferenciador. De allí se sigue que, puesto que hay dos apariencias de un único objeto real, ello prueba que la acción del sujeto ha intervenido como factor de distorsión. Incluso muchos de los neorrealistas que niegan la diferencia en cuestión, admiten que se trata de un caso de conocimiento y que, de acuerdo con ello, constituye un problema epistemológico. Tienen que desarrollar en consecuencia esquemas de todas clases, maravillosamente elaborados, con el fin de mantener intacto el “monismo epistemológico”.

Intentemos ahora mantenernos cerca de los hechos empíricos. En primer lugar, las dos apariencias diferentes de una misma esfera son físicamente necesarias según las leyes de reacción de la luz. Si la esfera *no* asumiera estas dos apariencias bajo determinadas condiciones dadas, nos veríamos confrontados con una irremediable e irreconciliable discrepancia en la conducta de una fuerza natural. Que se trata de un resultado natural se hace evidente por el hecho de que dos cámaras —o cualquier otro

dispositivo o aparato que permita reflejar la luz— nos darían precisamente los mismos resultados. Las fotografías son existencias físicas tan auténticas como la esfera original, y ellas exhiben las mismas dos formas geométricas.

Sé que el establecimiento de estos hechos no le causa ninguna impresión al epistemólogo autoconfirmado, pues él simplemente responde que, en la medida en que se admite que es el organismo la causa de que una misma esfera sea vista desde puntos diferentes como un círculo plano o como una superficie elíptica, queda admitida la esencia de su opinión: la de la modificación del objeto real por parte del sujeto. La cuestión de por qué esa misma lógica no se aplica a los registros fotográficos no ha suscitado, hasta donde sé, ningún tipo de respuesta por parte de él.

La fuente de la dificultad no es difícil de ver. La objeción supone que las modificaciones aludidas del objeto real son casos de *conocimiento* y que, por tanto, son atribuibles a la influencia de un *conocedor*. Las proposiciones en que se expresa la doctrina se referirán siempre al factor orgánico, al ojo, como a un observador o perceptor. Incluso cuando la referencia se hace a un lente o a un espejo el lenguaje que se usa a veces sugiere que la ingenuidad del escritor es suficientemente grande como para tratar a estos factores físicos como si estuviesen comprometidos en la percepción de la esfera. Ahora bien, así como es evidente que los lentes operan como un factor físico en relación con otros factores físicos —particularmente la luz—, así también debería ser evidente que la intervención del aparato óptico del ojo es un asunto absolutamente no cognitivo. La relación en cuestión no es la de una esfera con quien sería su posible conocedor, pero quien desafortunadamente está condenado, por la naturaleza de su aparato cognoscitivo, a alterar la cosa que busca conocer. Es, más bien, un asunto de interacción dinámica entre dos agentes físicos que producen una tercera cosa, un efecto; es un asunto precisamente del mismo tipo que cualquier acción física conjunta, por ejemplo la combinación entre hidrógeno y oxígeno para producir agua. Considerar el ojo primariamente como un conocedor, como un observador, de las cosas es tan tonto como asignarle esa función a una cámara. Sin embargo, a menos que el ojo (o el aparato óptico, o el cerebro, o el organismo) sea así considerado, no hay absolutamente ningún problema de observación o de conocimiento en el caso en que ocurren las superficies elíptica y circular. El conocimiento no interviene en el evento hasta *después* de que todas estas formas de luz refractada se han producido; con

respecto a ellas no hay nada irreal. La luz se refracta de estas formas realmente, físicamente, existencialmente. Si la misma forma esférica al refractar la luz sobre objetos físicos que estaban en dos posiciones diferentes hubiera producido las mismas formas geométricas, habría allí, indudablemente, algo de qué maravillarse, al igual que si la cera produjera los mismos resultados en contacto, simultáneamente, con un cuerpo frío y uno caliente. ¿Por qué hablar del objeto *real* en relación con un *conocedor* cuando lo que está dado es una cosa real en conexión dinámica con otra cosa real?

La forma en que he tratado este caso probablemente originará una réplica. Al menos así ha sido anteriormente. Se ha dicho que la explicación dada anteriormente y la del subjetivismo tradicional difieren sólo verbalmente. Lo esencial en ambas explicaciones, se dice, es la admisión de que hay una actividad del yo, sujeto u organismo que marca una diferencia en el objeto real. Que el sujeto establezca esta diferencia en el proceso de conocimiento mismo o lo haga antes del acto de conocimiento es un asunto menor; lo que es importante es que la cosa conocida, en el momento en que es conocida, ha sido “subjetivizada”.

Esta objeción nos brinda una ocasión favorable para hacer una síntesis de los principales puntos del argumento. Por una parte, la réplica del objetor reposa enteramente del modo en que habla de *el* objeto real. Empleemos el término “*un* objeto real” y el cambio producido por la actividad característica del aparato óptico es precisamente de la misma clase que la del lente de la cámara o de cualquier otro agente físico. Todo evento que ocurre en el mundo establece una diferencia, la que hace una existencia en conjunción activa con alguna otra existencia. Y, para el caso de la mencionada subjetividad, si subjetivo es usado simplemente como un adjetivo que designa la actividad específica de una existencia particular —comparable al modo como, digamos, se usa el término salvaje para referirse al tigre, o metálico para referirse al hierro—, desde luego, esa referencia a lo subjetivo es legítima. Sin embargo, también es tautológica. Es como decir que los comedores de carne son carnívoros. Ahora bien, puesto que el término “subjetivo” es tan usado en otros sentidos, los cuales implican ordinariamente un odioso contraste con la objetividad (mientras que subjetivo, en el sentido ya sugerido, significa un modo específico *de* objetividad), es difícil conservar este sentido inocente. Su uso, de alguna forma desdeñoso, en la situación que hemos estado examinando —pues, en un cierto sentido, implica un contraste con un objeto

real— supone que el organismo no *debería* establecer ninguna diferencia cuando opera en conexión con otras cosas. De este modo, se ha extendido el supuesto de que el sujeto es algo de un género distinto al de todas las otras existencias naturales; de que el sujeto es algo ocioso, una cosa inoperante en un mundo en movimiento. Otra vez el viejo supuesto de que el yo es algo por fuera de las cosas¹⁰.

¿Qué es y dónde está el conocimiento en el caso que hemos estado considerando? Como ya hemos visto, no en la producción de formas de luz que tienen una superficie circular y elíptica. Esas formas son acontecimientos naturales, que pueden entrar o no en el conocimiento de acuerdo con las circunstancias. Tales cambios refractivos, que son innumerables, pueden tener lugar sin que sean notados por nadie¹¹. Cuando dichos cambios se convierten en asuntos de conocimiento, la investigación a que dan pie puede tomar una variedad indefinida de formas. Alguien puede estar interesado en determinar más claramente las características estructurales de las formas mismas, mientras que otro puede estar interesado en establecer el mecanismo de su producción; y todavía otros pueden encontrar allí problemas de geometría proyectiva o asuntos que tienen que ver con el dibujo y la pintura; todo depende del contexto específico en que se trate con asuntos de hecho. Las formas pueden ser los *objetivos* del conocimiento —o los objetos del examen reflexivo—, o pueden ser medios para el conocimiento de alguna otra cosa. Puede ocurrir —y bajo algunas circunstancias ocurre— que el objetivo de la investigación sea la naturaleza de la forma geométrica que, con la refracción de la luz, da origen a otras formas. En este caso la esfera es la cosa conocida y las formas de luz signos o indicios de la conclusión a la que se pretende llegar. No hay mayor razón para suponer que estas investigaciones *sean* formas de conocimiento (erróneas o correctas) de la esfera, o que la esfera es necesariamente y desde el comienzo lo que uno está tratando de conocer, como tampoco hay mayor razón para suponer que la posición del mercurio en el tubo de un termómetro es una distorsión

¹⁰ Así como el intento por mantener el problema epistemológico, a la vez que rechazar las soluciones idealistas y relativistas, ha forzado a algunos neorrealistas a asumir la doctrina de simples aislados e independientes, así también ha conducido a una doctrina de pluralismo eleático. En orden a mantener la doctrina de que el sujeto no establece diferencia con ninguna otra cosa, se sostiene que *ninguna* realidad última hace diferencia con ninguna otra cosa. Todo esto se hace en vez de renunciar, de una vez por todas, a la legitimidad del problema y seguir la dirección de la materia empírica.

¹¹ No hay casi ningún límite a los variados desarrollos dialécticos de la situación epistemológica. Cuando se sostiene que todas las relaciones del tipo en cuestión son cognitivas, y una vez se reconoce (como debe ser) que muchas de estas “transformaciones” pasan desapercibidas, la teoría se complementa introduciéndole modificaciones físicas “inconscientes”.

cognitiva de la presión atmosférica. En cada caso (en el del mercurio y en el de la superficie circular) el dato primario es un acontecimiento físico. Y en cada caso éste puede ser usado, según sea la ocasión, como signo o indicio de la naturaleza de las causas que lo ocasionaron. Dada una determinada posición, la forma circular sería un indicio intrínsecamente *no confiable* de la naturaleza y posición del cuerpo esférico únicamente en el caso de que, como dato directo de la percepción, ésta *no* fuera lo que es: una forma circular.

Confieso que todo esto parece tan obvio que el lector tiene derecho a preguntarse por los motivos que he tenido para recitar una serie de hechos tan simples. Si no fuera por la persistencia del problema epistemológico sería una afrenta para la inteligencia del lector ocuparnos de ellos. Sin embargo, en cuanto los hechos que hemos venido examinando proporcionan la materia en la cual el filosofar está particularmente interesado, debemos volvernos a ocupar, una vez más, de estos lugares comunes. Tales hechos confirman dos puntos de vista que son importantes en la actual coyuntura, aunque perderán su significado especial tan pronto como sean habitualmente reconocidos. El primero tiene un carácter negativo: una noción previa y no empírica del yo es la fuente de la creencia predominante según la cual la experiencia es primariamente un asunto cognitivo. El segundo tiene un carácter positivo: *el conocimiento es siempre un asunto del uso que se hace de los eventos naturales experimentados*, un uso en el cual las cosas dadas son tratadas como indicaciones de lo que será experimentado bajo condiciones diferentes.

Permítasenos hacer un esfuerzo adicional por clarificar estos puntos. Supongamos que nos preguntamos por el conocimiento del agua. La cosa a ser conocida no se nos presenta en sí misma de forma primaria como un asunto o de total conocimiento o de total ignorancia. Se nos ofrece, más bien, como un estímulo a la acción y como la fuente de ciertos sufrimientos. Es algo ante lo cual reaccionamos: la usamos para beber, para bañarnos con ella, para apagar el fuego; y es también algo que reacciona inesperadamente a nuestras reacciones y que nos lleva a soportar la enfermedad, la sofocación, el ahogamiento. De este doble modo, el agua, o cualquier otra cosa, entra en nuestra experiencia. Esta presencia en la experiencia no tiene por sí misma nada que ver con el conocimiento o la conciencia, en el sentido de que la experiencia en nada depende de ellos, aunque la experiencia sí tiene mucho que ver con

el conocimiento y la conciencia en el sentido de que estos últimos dependen de una experiencia previa que tiene un carácter no cognoscitivo. La experiencia del hombre es lo que es porque su respuesta a las cosas (incluso su respuesta exitosa) y las reacciones de las cosas a su vida son algo radicalmente diferente del conocimiento. Las dificultades y tragedias de la vida y el estímulo para la adquisición de conocimiento reposan sobre una radical disparidad: la de la presencia-en-la-experiencia y la de la presencia-en-el-conocimiento. Dada la inmensa importancia concedida la experiencia cognoscitiva, y al hecho de que la transformación de la presencia-en-la-experiencia en presencia-en-la-experiencia-cognoscitiva se ha convertido en el único modo de control de la naturaleza, la filosofía europea, desde los tiempos de Sócrates ha sido sistemáticamente hipnotizada, pues fue llevada a pensar que toda experiencia es un modo de conocimiento; si no un buen conocimiento, al menos un conocimiento de bajo grado, confuso o implícito.

Cuando el agua es un estímulo adecuado para la acción, o cuando sus reacciones nos oprimen y aplastan, estamos aún por fuera del ámbito del conocimiento. Sin embargo, cuando la simple presencia de la cosa (por ejemplo, el estímulo óptico) deja de operar directamente como estímulo, para responder y comenzar a operar en conexión con una previsión de las consecuencias que se seguirán de responder de esta manera, la cosa entonces comienza a adquirir significado; en ese momento empieza a ser conocida, empieza a ser un objeto de conocimiento. Empieza a notarse, entonces, que se trata de algo húmedo y fluido que calma la sed, baja la ansiedad, etc. Ese concepto según el cual comenzamos a conocer por medio de una cualidad visual conocida, la cual, después, se va ampliando por la adición de otras cualidades aprehendidas por medio de otros sentidos no tiene ningún respaldo en la experiencia; dicha concepción sólo se apoya en la pretensión de que la experiencia debe conformarse a la noción de que toda experiencia *debe* ser una cuestión cognitiva. En cuanto el estímulo visual opere por su propia cuenta no hay ninguna aprehensión, ninguna observación, ni del color ni de la luz ni de nada. En la gran mayoría de estímulos sensoriales nosotros reaccionamos precisamente de este modo completamente no cognitivo. Sin embargo, en esa actitud de respuesta diferida en la cual anticipamos consecuencias, el estímulo se convierte en un signo o indicio de alguna otra cosa, y entonces se hace materia de observación, de aprehensión, de conocimiento o de cualquier otro término que aquí pudiéramos emplear.

Esta diferencia (junto a, por supuesto, las consecuencias que conlleva) es la diferencia que existe entre el evento natural del conocimiento y el evento natural de la estimulación orgánica directa. No se trata de la transformación de la realidad en algo irreal, o de un objeto en alguna cosa subjetiva. No hay aquí ninguna transformación secreta, ilícita o epistemológica. Lo que hay es una genuina adquisición de rasgos nuevos y distintivos a través del hecho de que empiezan a establecerse relaciones con cosas con las que anteriormente no había conexión, es decir, con cosas posibles y futuras.

Podría, sin embargo, replicar alguien que estuviese obsesionado con el punto de vista epistemológico que él supone que la anterior explicación no es más que una epistemología rival disfrazada, pues todo esto no implica ningún cambio en la Realidad ya que no hace ninguna diferencia en la Realidad. El agua, después de todo, diría él, ha seguido siendo todo el tiempo todas aquellas cosas que ya descubrimos que tenía que ser. Su naturaleza real no se ha visto alterada porque la hayamos conocido, pues cualquier alteración implicaría un conocimiento erróneo.

En respuesta a esta objeción, permítaseme decir —una vez más y finalmente— que no hay aquí ninguna afirmación o implicación con respecto a *el* objeto real, *el* mundo real o *la* realidad. Suponer que he afirmado algo con respecto a estos términos es suponer que sigo en el universo del discurso epistemológico, el cual he abandonado precisamente para entrar en un universo de discurso empírico. El cambio que se produce es el de *un* objeto real. Un incidente que ocurre en el mundo que opera como estímulo directo es seguramente, desde el punto de vista psicológico, una realidad. En tanto se responde a él se producen consecuencias específicas en virtud de la respuesta. El agua no es bebida a menos que haya alguien que la beba, ni calma la sed a menos que haya una persona sedienta que la beba, etc. Las consecuencias ocurren haya o no haya alguien consciente de ellas, pues son hechos integrales de la experiencia. Permítase que una de esas consecuencias seas anticipada, y permítase que, en cuanto anticipada, llegue a ser un elemento indispensable del estímulo, y entonces tendremos un objeto conocido. No es que el conocimiento *produzca* un cambio, sino que él mismo *es* un cambio de la clase específica ya descrita. Lo que ocurre allí es que un proceso en serie, las sucesivas porciones del cual no pueden ocurrir de forma simultánea, es abreviado y condensado

en un objeto, es decir, en una inter-referencia unificada de propiedades contemporáneas, muchas de las cuales expresan potencialidades más que datos terminados.

Es a causa de este cambio que un *objeto* posee verdad o error (lo cual nunca le sucede a un evento físico). Dicho objeto se puede clasificar como hecho o fantasía, como perteneciente a una determinada clase, como expresión de una esencia o naturaleza, como algo que posee ciertas implicaciones, etc., etc. Lo que esto quiere decir es que dicho objeto está marcado por rasgos *lógicos* especificables, que no se encuentran como tales en los eventos físicos. Dado que los idealismos objetivos se han aprovechado de estos rasgos para afirmar que ellos son constitutivos de la esencia misma de la realidad, es preciso decir que no hay ninguna razón para proclamar que éstos sean rasgos ya completamente formados de los acontecimientos físicos y, por tanto, para sostener que el conocimiento no es más que una apariencia de las cosas en un escenario para el cual la “conciencia” proporciona las lucecitas que lo iluminan. Únicamente el predicamento epistemológico conduce a “presentaciones” que deben ser consideradas como cogniciones de cosas que previamente no estaban presentes. En cualquier situación empírica de la vida diaria o de la ciencia, conocimiento significa algo que ha sido establecido a partir de, o inferido de, otra cosa. El agua visible no es una presentación más o menos errónea de la fórmula H_2O , sino que la fórmula H_2O es un conocimiento acerca de esa cosa que vemos, que bebemos, con la que nos bañamos, en la que navegamos y que usamos para producir energía.

Un punto adicional y la fase presente de la discusión habrá terminado. Tratar el conocimiento como una relación presentativa entre el conocedor y el objeto hace que sea necesario considerar el mecanismo de la *presentación* como algo constitutivo del acto de conocimiento. Dado que las cosas pueden ser presentadas en la percepción sensible, en el recuerdo, en la imaginación o en la conceptualización; y dado que el mecanismo en cada uno de estos cuatro estilos de presentación es sensorio-cerebral, el problema del conocimiento se convierte en el problema mente-cuerpo¹². El mecanismo psicológico, o fisiológico, de presentación implicado en ver una silla, recordar lo que nos comimos ayer al almuerzo, imaginarnos que la luna tiene el tamaño de la rueda de

¹² La presentación como conceptualización ha sido, desde luego, elaborada por muchos en la historia de la especulación como una excepción a esta afirmación; también la memoria “pura” ha sido construida como una excepción por Bergson. Tener conocimiento de este asunto es, por supuesto, acentuar, no mitigar, la dificultad ya señalada en el texto.

una carreta o concebir una continuidad matemática se identifica con la operación del conocimiento. Las funestas consecuencias de esto son de dos tipos. El problema de la relación entre mente y cuerpo ha llegado a formar parte del problema de la posibilidad del conocimiento en general, con lo cual aparece una complicación adicional en un asunto ya irremediablemente complicado. Mientras tanto, el proceso efectivo de conocimiento —es decir, las operaciones de observación controlada, inferencia, razonamiento y comprobación, que son el único proceso de importancia *intelectual*— ha sido desestimado como irrelevante por la teoría del conocimiento. Los métodos de conocimiento practicados en la vida diaria y en la ciencia han sido excluidos de la consideración por parte de la teoría filosófica del conocimiento. De allí que las construcciones de esta última lleguen a ser elaboraciones cada vez más artificiales, pues no hay forma de hacer un control definido de ellas. Sería fácil citar aquí afirmaciones de escritores epistemológicos para mostrar que estos procesos (los cuales proporcionan los únicos hechos empíricos verificables del conocimiento) son *simplemente* de carácter inductivo, o incluso que ellos tienen un significado puramente psicológico. Sería difícil encontrar una más completa inversión de los hechos que esto último que acabo de decir, dado que la presentación constituye, de hecho, el asunto psicológico por excelencia. Una confusión de la lógica con la psicología fisiológica ha dado lugar a una epistemología híbrida, con el asombroso resultado de que la técnica de la investigación efectiva ha terminado por resultar irrelevante para la teoría del conocimiento y de que aquellos eventos físicos que están implicados en la obtención de los datos para el conocimiento son tratados como si ellos constituyeran el acto de conocimiento.

V.

¿Qué implicaciones tiene nuestro anterior examen sobre la concepción que tenemos actualmente del ámbito específico y del oficio mismo de la filosofía? ¿Qué indican nuestras conclusiones y qué exigencias hacen en relación con la propia filosofía? Puesto que la filosofía ha alcanzado ciertas conclusiones con respecto al conocimiento y la mente, debe aplicarlas también, de forma sincera y de todo corazón, a la idea que tiene de su propia naturaleza. La filosofía exige ser una forma o modo de

conocimiento. Si, entonces, ha llegado a la conclusión de que el conocimiento es una forma de emplear los sucesos empíricos en relación con el incremento del poder que tenemos para dirigir las consecuencias que se siguen de las cosas, la aplicación de dicha conclusión debe hacerse a la filosofía misma. Y debe hacerse, también, para que ésta no se convierta en una visión contemplativa de la existencia o en un análisis de lo que ya ha pasado o de lo que está hecho, sino, más bien, en una perspectiva sobre las posibilidades futuras para conseguir lo mejor y evitar lo peor. La filosofía debe, pues, tomar, de buen grado, su propia medicina.

Es más fácil establecer los resultados negativos que los positivos de una idea transformada de la filosofía. El asunto que viene a la mente más prontamente es que la filosofía tendrá que renunciar a toda pretensión de estar particularmente interesada en la realidad última, con la realidad como un todo completo (es decir, completado): es decir, con *el* objeto real. Esta renuncia no es fácil de conseguir. La tradición filosófica que llegó a nosotros desde el pensamiento de la Grecia clásica, y que luego fue reforzada por la filosofía cristiana de la Edad Media, distinguía el conocimiento filosófico de otros modos de conocimiento por medio de la ya señalada preocupación íntima, y peculiar de éste, por una realidad suprema, última y verdadera. Negar esta ocupación a la filosofía le parece a muchos el suicidio de la filosofía, pues implicaría una adopción sistemática del escepticismo o de un positivismo agnóstico.

El carácter dominante de esta tradición se muestra en el hecho de que un pensador tan vitalmente contemporáneo como Bergson, quien se encuentra implicado en una revolución filosófica al insistir en que debemos abandonar la tradicional identificación de lo verdaderamente real con lo que está fijado (una identificación heredada del pensamiento griego), no cree de corazón que deba abandonar la identificación homóloga de la filosofía con la búsqueda de lo verdaderamente Real; y, por tanto, encuentra necesario sustituir una permanencia última y absoluta por un flujo último y absoluto. Es así como sus grandes servicios empíricos, al llamar la atención hacia la fundamental importancia de las consideraciones sobre el tiempo en los problemas de la vida y de la mente, terminaron comprometidos con una “Intuición” mística, no empírica; y es así también como lo encontramos preocupado por resolver, por medio de su nueva idea de la realidad última, los tradicionales problemas de las-realidades-en-sí-mismas y de los fenómenos, de la materia y de la mente, de la voluntad

libre y el determinismo, de Dios y el mundo. ¿No es esto otra evidencia de la influencia que ejerce la idea clásica sobre la filosofía?

Incluso los nuevos realistas no se sienten satisfechos si se trata de tomar su realismo como una justificación para aproximarse a su materia de estudio directamente en vez de hacerlo a través de la intervención del aparato epistemológico; ellos consideran que es necesario determinar primero el estatus de *el* objeto real. Así pues, también ellos se dejan enredar en el problema de la posibilidad del error, los sueños, las alucinaciones, etc.; en síntesis, en el problema del mal. Considero que un realismo no corrompido aceptaría tales cosas como eventos reales, y encontraría que en ellas no hay otros problemas que aquellos a los que debe atender la consideración de cualquier acontecimiento real, es decir, los problemas de estructura, origen y funcionamiento.

Se dice a menudo que el pragmatismo, a menos que se sienta satisfecho de ser una contribución meramente metodológica, debe desarrollar una teoría de la Realidad. Sin embargo, el principal rasgo característico de la noción pragmatista de realidad es precisamente que no es necesaria ni posible ninguna teoría de la Realidad en general, *überhaupt*. El pragmatismo ocupa la posición de un empirismo emancipado o de un estricto realismo de sentido común. Lo que encuentra el pragmatismo es que “realidad” es un término *denotativo* y una palabra que se usa para designar indistintamente cualquier cosa que ocurra. Las mentiras, los sueños, las insensateces, las decepciones, los mitos, las teorías son todos ellos precisamente los eventos que específicamente son. El pragmatismo se contenta con ponerse, ante cosas como éstas, del lado de la ciencia—pues, para la ciencia, todos estos asuntos son materia de descripción e investigación, al igual que las estrellas y los fósiles, los mosquitos y la malaria, o la circulación y la visión—; y también del lado de la vida cotidiana, en la cual tales cosas tienen que ser reconocidas como cosas que efectivamente suceden y que están entrelazadas en la textura misma de los eventos.

La única forma en la cual el término realidad podría eventualmente llegar a ser algo más que un término denotativo global es por medio del recurso a eventos específicos que son tomados en toda su diversidad y especificidad. Hablando sintéticamente, sin embargo, lo que encuentro es que la retención por parte de la filosofía de la noción de una Realidad feudalmente superior a los acontecimientos de

todos los días es la principal causa de su aislamiento creciente del sentido común y de la ciencia. Esta última, por cierto, no funciona en una región tal. Como le ocurre a estos desde antiguo, también la filosofía, cuando trata con dificultades reales, se encuentra obstaculizada por referencia a realidades más reales, más últimas, que aquellas que directamente ocurren.

He dicho que identificar la causa de la filosofía con la noción de una realidad superior es la causa de su aislamiento *creciente* de la ciencia y de la vida práctica. La frase nos recuerda que hubo un tiempo en que tanto la empresa de la ciencia como los intereses morales de los hombres se movían en un universo que se distinguía odiosamente de lo que ocurría en la vida ordinaria. Aunque todas las cosas que ocurren son igualmente reales —dado que realmente ocurren— no todo lo que ocurre tiene igual valor. Sus respectivas consecuencias, y su importancia, varían tremendamente. La moneda falsa, aunque real (o, más bien, *porque* es real), es realmente diferente del dinero circulante legítimo, del mismo modo que la enfermedad es realmente diferente de la salud; son diferentes tanto en su estructura específica como en sus consecuencias. En el pensamiento occidental, los griegos fueron los primeros en establecer la distinción entre lo genuino y lo espurio en una forma generalizada y en formular y reforzar su tremendo significado para la conducta de la vida. Pero, dado que ellos no tenían a su disposición ninguna técnica de análisis experimental, y tampoco ninguna técnica adecuada de análisis matemático, se veían obligados a tratar la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo confiable y lo engañoso, como algo que significaba que había dos clases de existencia: la de lo verdaderamente real y la de lo aparentemente real.

Hay dos puntos sobre los que difícilmente se puede hacer demasiado énfasis. Los griegos estaban completamente en lo cierto en su sentimiento de que las preguntas en torno al bien y el mal, en la medida en que asuntos como estos caen dentro del campo del control humano, están estrechamente ligadas con la diferenciación entre lo genuino y lo espurio, entre lo que efectivamente “es” y lo que sólo pretende ser. Sin embargo, como carecían de los instrumentos adecuados para examinar esta diferencia en situaciones específicas, se vieron forzados a tratar dicha diferencia como una única diferencia rígida y absoluta. A la ciencia le interesaba la visión de una realidad última y verdadera, mientras que la opinión se llevaba bien con las realidades aparentes; cada

una tenía permanentemente su región apropiada y completamente demarcada. Los asuntos de opinión nunca podían llegar a ser asuntos de ciencia, pues ello lo impedía su naturaleza intrínseca. Cuando la práctica de la ciencia se desarrolló bajo tales condiciones, ciencia y filosofía eran una y la misma cosa, pues ambas tenían que tratar con la realidad última en su rígida e insuperable diferencia con respecto a los acontecimientos de la vida ordinaria.

Apenas tenemos que hacer referencia al modo como la vida medieval se las arregló para hacer de la filosofía una búsqueda de una realidad última y suprema en el contexto de la vida práctica para comprender que, por siglos, los intereses políticos y morales estuvieron ligados a la distinción entre lo absolutamente y lo relativamente real. La diferencia así establecida no era un asunto de remota técnica filosófica, sino una diferencia que controlaba la vida a lo largo de toda ella, desde la cuna hasta la tumba, y aún después de la muerte. Por medio de una poderosa institución, constituida como iglesia, se hacían valer las demandas de esta realidad última y se proporcionaban los medios para acceder a ella. El reconocimiento de La Realidad brindaba seguridad en este mundo y salvación en el otro. No es necesario describir la historia del cambio que ha tenido lugar. Es suficiente para nuestros propósitos con hacer notar que ninguna de las filosofías modernas de una realidad superior, o de *el* objeto real, idealista o realista, sostiene que su comprensión establezca alguna diferencia entre el pecado y la santidad, entre la condenación eterna y la dicha eterna. Aunque en su propio contexto esta filosofía de la realidad última hizo parte de los intereses vitales de los hombres, ahora tiende a ser sólo una dialéctica ingeniosa ejercitada en ciertas esquinas profesoras por unos pocos que han retenido las premisas antiguas al tiempo que rechazan su aplicación a la conducta de la vida.

Es igualmente sobresaliente el aislamiento creciente de la ciencia con respecto a cualquier filosofía que se sienta identificada con el problema de *lo* real, pues el desarrollo de la ciencia ha consistido precisamente en la invención de un conjunto de herramientas, y de una técnica de aplicaciones y procedimientos que, aceptando que todos los acontecimientos son homogéneamente reales, proceden a distinguir en ellos lo que es auténtico de lo que es espurio, lo verdadero de lo falso, a través de modos específicos de tratamiento apropiados a situaciones específicas. Los procedimientos de un ingeniero entrenado, de un médico competente, de un experto de laboratorio, se han

llegado a constituir en los únicos modos de distinguir entre lo que es falso y lo que resulta válido; y tales procedimientos, además, han revelado que dicha diferencia no es algo que tenga que ver con una fijeza de existencia antecedente, sino con un modo de tratamiento de las cosas y con las consecuencias que de ellas se siguen. Después de que la humanidad ha aprendido a depositar su confianza en procedimientos específicos en orden a establecer la diferencia que existe entre lo falso y lo verdadero, si la filosofía se sigue atribuyendo a sí misma la responsabilidad de hacerlo, lo hace a costa de sí misma.

Más de una vez se ha insinuado en este ensayo que la otra cara de la idea de una realidad odiosamente real es la noción del sujeto del conocimiento como un espectador. Si el conocedor, cualquiera sea la forma como éste sea definido, es alguien que está situado por encima y en oposición al mundo a ser conocido, el conocimiento consiste en poseer una cierta transcripción, más o menos exacta aunque completamente inútil, de las cosas reales. Que esta transcripción sea de carácter presentativo (como dicen los realistas) o que ésta se dé por medio de estados de conciencia en los que se representan cosas (como lo dicen los subjetivistas) es un asunto de gran importancia en su propio contexto. Sin embargo, desde otro punto de vista, esta diferencia es insignificante en comparación con el punto en el cual ambas escuelas coinciden, a saber: que conocer es ver algo desde fuera. Sin embargo, si es cierto que el yo o sujeto de la experiencia es parte constitutiva del curso de los acontecimientos, se sigue de allí que el yo *se convierte* en un conocedor. Éste llega a ser una mente en virtud de un modo distintivo de participación en el curso de los acontecimientos. La distinción significativa no es ya más la que se da entre el conocedor y el mundo, sino la que existe entre los diversos modos de estar en las cosas y de participar de su movimiento, y la que se da entre un modo físico y brutal de hacerlo y un modo inteligente y propositivo.

No hay ninguna necesidad de repetir en detalle las afirmaciones sobre las que ya he avanzado. Su sentido neto radica en que es la presencia directiva de posibilidades futuras en el tratamiento de las condiciones existentes lo que se pretende significar cuando hablamos de conocimiento; y que, por tanto, el yo llega a convertirse en un conocedor, o en una mente, cuando la anticipación de consecuencias futuras opera como su estímulo. Lo que ahora estamos interesados en establecer es cuál es el efecto de esta concepción sobre la naturaleza del conocimiento filosófico.

Hasta donde puedo juzgar, la respuesta popular a la filosofía pragmática se ha movido en torno a dos consideraciones bastante diferentes. Para algunos, ésta fue pensada en orden a proporcionar nuevas formas de aprobación, e incluso nuevas formas de apologética, a ciertas ideas religiosas cuya prevalencia había sido amenazada. Para otros, el pragmatismo fue bienvenido porque éste se tomaba como un signo de que la filosofía estaba a punto de renunciar a su carácter remoto, ocioso y especulativo; y de que los filósofos estaban comenzando a reconocer que la filosofía es digna de consideración sólo si, como el conocimiento cotidiano y la ciencia, proporciona una guía para la acción y, por tanto, establece una diferencia en el diario acontecer. El pragmatismo fue bien recibido como signo de que los filósofos deseaban ahora tener el valor de admitir que su filosofar fuese evaluado a través de pruebas responsables.

No he visto que este punto de vista haya sido enfatizado, o veo que difícilmente ha sido reconocido, por los críticos profesionales. Esta diferencia de actitud probablemente pueda ser fácilmente explicada. El universo epistemológico del discurso es tan altamente técnico que solamente aquellos que han sido entrenados en la historia del pensamiento piensan en sus términos. No ocurre por ello que los lectores no técnicos interpreten la doctrina de que el significado y validez del pensamiento esté determinado por las diferencias que se dan en las consecuencias y en la satisfacción como algo que signifique consecuencias en los sentimientos personales. Aquellos que tienen un entrenamiento profesional, sin embargo, toman la afirmación como si significara que la conciencia o mente, en el simple acto de mirar las cosas, las modificara. Comprender la doctrina de la prueba de la validez por las consecuencias significa que las aprehensiones y conceptos son verdaderos si las modificaciones por ellos efectuados fueron de un tono emocionalmente deseable.

La anterior discusión debería hacer razonablemente claro que la fuente de esta comprensión errónea está en el desdén por las consideraciones temporales. El cambio que se da en las cosas por parte del yo en el acto de conocimiento no es algo inmediato y, por así decirlo, transversal. Es, más bien, un cambio longitudinal, pues se da por la redirección dada a los cambios ya ocurridos. Dicho cambio es análogo al que se da cuando el mineral de hierro se transforma en la correa de un reloj, pero no a ese cambio milagroso que se da en la transubstanciación. La hipótesis pragmática sustituye la relación sujeto-objeto estática, transversal y no temporal por la aprehensión de una cosa

en términos de los resultados que ésta tiende a efectuar en otras cosas. Una relación epistemológica única sustituye una relación práctica de tipo familiar: esa conducta de respuesta que, con el tiempo, cambia aquella materia a la cual se aplica. La única cosa de esa conducta de respuesta que constituye conocimiento es la diferencia específica que la distingue de otros modos de respuesta, es decir, la parte que juega en ello por la anticipación y la predicción. El conocimiento es el acto, estimulado por la capacidad de previsión, de asegurar y evitar consecuencias. El éxito alcanzado es el que da la medida del acierto en la previsión que ha dirigido la respuesta. Es correcta la impresión popular según la cual filosofía pragmática significa aquella filosofía que habrá de desarrollar ideas relevantes para las crisis efectivas de la vida, ideas que tienen una influencia en el modo como tratamos con ellas y que son examinadas a la luz de la ayuda que efectivamente proporcionan.

La referencia que he hecho a la respuesta práctica sugiere, sin embargo, otra comprensión errónea. Muchos críticos del pragmatismo se han aventurado a hacer una obvia asociación de la palabra pragmático con la palabra práctico. Dichos críticos suponen que lo que se pretende es limitar todo conocimiento, incluida la filosofía, a ser un promotor de la “acción”, entendiendo por acción simplemente o cualquier movimiento corporal o aquellos movimientos corporales que conducen a la preservación y al más grosero bienestar del cuerpo. La afirmación de James según la cual las concepciones generales deben ser traducidas “en efectivo” ha sido tomada (especialmente por parte de los críticos europeos) como si ello significara que el fin y la medida de la inteligencia estuviera en las utilidades estrechas y groseras que a partir de ellas se producen. Incluso un agudo pensador norteamericano, después de haber criticado primero al pragmatismo como un cierto tipo de epistemología idealista, prosigue tratándolo como una doctrina que considera la inteligencia como un aceite lubricante que facilita las operaciones del cuerpo.

Se puede sugerir que otra fuente de incompreensión está en el hecho de que se ha tomado este “traducir en efectivo” de James como si ello significara que una idea general siempre debe ser susceptible de verificación en casos existenciales específicos. La noción de “traducir en efectivo” no dice nada acerca de la amplitud o profundidad de las consecuencias específicas. Como doctrina empírica, no puede decir nada acerca de éstas en general; los casos específicos deben hablar por sí mismos. Si un determinado

concepto es objeto de verificación en términos de comerse un trozo de carne, mientras que otro se verifica en términos de un balance crediticio favorable en el banco, ello no es a causa de algo que haya en una determinada teoría, sino a causa de la naturaleza específica de los conceptos en cuestión y porque existen allí eventos particulares como el hambre y los negocios. También, si hay existencias en las que puedan verificarse por una incorporación específica las ideas estéticas más liberales y las concepciones morales más generosas, pues tanto mejor. El hecho de que una filosofía estrictamente empírica haya sido tomada por muchos de sus críticos como algo que implica un dogma *a priori* acerca del tipo de consecuencias que pueden existir es una evidencia, creo yo, de la incapacidad de muchos filósofos para pensar en términos concretamente empíricos. Dado que tales críticos estaban tan acostumbrados a obtener resultados de la manipulación de conceptos como los de “consecuencias” y “práctica”, suponen que incluso alguien que pretende ser empírico debería hacer algo semejante. Supongo que, por un largo tiempo, seguirá siendo increíble para algunos que un filósofo pretenda realmente que debe intentar ir a experiencias específicas para determinar cuál es el alcance y la profundidad que la práctica admite y qué clase de consecuencias son las que el mundo permite que lleguen a ser. Los conceptos son tan claros, y toma tan poco tiempo desarrollar sus implicaciones; las experiencias, sin embargo, son tan confusas y se requiere tanto tiempo y energía para apoderarse de ellas. ¡Lo paradójico es que son estos mismos críticos los que acusan al pragmatismo de adoptar estándares subjetivos y emocionales!

Lo que, de hecho, significa la teoría pragmática de la inteligencia es que la función de la mente es la de proyectar nuevos y más complejos fines, y con ello liberar a la experiencia de la rutina y del capricho. La lección que enseña el pragmatismo no es la del uso del pensamiento para conseguir propósitos ya establecidos, bien sea en el mecanismo del cuerpo o en el estado existente de la sociedad, sino el uso de la inteligencia para liberar la acción y para hacerla más libre. La acción que queda restringida a fines dados y fijos puede dar lugar a una gran eficiencia técnica; sin embargo, tal eficiencia es la única cualidad que puede atribuírsele. Dicha acción es mecánica (o llegará a serlo), no importa cuál sea el alcance del fin preestablecido, que bien puede ser la Voluntad de Dios o la *Kultur*. Sin embargo, la doctrina de que la inteligencia se desarrolla en la esfera de la acción a través de la búsqueda de

posibilidades aún no dadas es lo opuesto a una doctrina de eficiencia mecánica. La inteligencia *como* inteligencia es algo que, inherentemente, mira hacia adelante; únicamente si se ignora su función primaria, ésta se convierte en un mero medio para la consecución de un fin ya dado. Este último *es* servil, incluso cuando dicho fin es presentado como un fin moral, religioso o estético. Sin embargo, la acción dirigida a fines a los cuales el agente no ha estado vinculado previamente conlleva el desarrollo de un espíritu amplio y flexible. Una inteligencia pragmática es una inteligencia creativa, no una rutina mecánica.

Todo esto puede ser leído como una defensa del pragmatismo por parte de alguien que está interesado en construir el mejor caso posible para él. No es esa, sin embargo, la intención. El propósito, más bien, es el de indicar la medida en la cual la inteligencia libera a la acción de un carácter mecánicamente instrumental. La inteligencia, es cierto, es instrumental *a través* de la acción orientada a la determinación de las cualidades de la experiencia futura. Ahora bien, el hecho mismo de que el interés de la inteligencia está en el futuro, en lo aún-no-realizado (y con lo dado y establecido sólo como condiciones para la realización de posibilidades), hace que la acción en la cual se verifican sus efectos sea generosa y liberal, es decir, libre de espíritu. Justamente esa acción que prolonga y aprueba la inteligencia tiene un valor intrínseco por su propio ser instrumental: el valor intrínseco de ser informada por la inteligencia en procura del enriquecimiento de la vida. Es bajo esta misma consideración que la inteligencia se convierte en algo verdaderamente liberal, pues el conocimiento se convierte en una empresa humana y no en un asunto de apreciación estética desarrollado por una clase refinada o en una posesión capitalista de unos pocos especialistas, sean éstos hombres de ciencia o de filosofía.

Se ha puesto mayor énfasis en lo que la filosofía es que en lo que podría llegar a ser. No es necesario, sin embargo —y ni siquiera es deseable—, que la filosofía se nos presente como un programa preestablecido. Hay dificultades humanas urgentes y profundamente arraigadas que pueden ser clarificadas por medio de la reflexión formada y cuya solución se puede obtener a través del cuidadoso desarrollo de hipótesis. Cuando esto se comprende, y cuando el pensamiento filosófico queda implicado en el curso efectivo de los eventos, en donde tiene el oficio de guiar dichos eventos hacia un desarrollo más próspero, los problemas se presentarán de forma abundante. La filosofía

no resolverá dichos problemas, pues la filosofía es visión, imaginación, reflexión, y esas funciones, apartadas de la acción, no modifican nada; y, por tanto, tampoco resuelven nada. Sin embargo, en un mundo complicado y perverso, la acción que no está informada por la visión, la imaginación y la reflexión es más probable que incremente la confusión y el conflicto en vez de ayudar a aclarar las cosas. No es fácil para la reflexión generosa y constante llegar a convertirse en un método que guía e ilumina la acción. Hasta que la filosofía no logre liberarse de la identificación con problemas que, se supone, dependen de la Realidad como tal, o de su distinción entre la Realidad y un mundo de apariencias, o de su relación con un Conocedor como tal, tendrá sus manos atadas. En cuanto no tenga oportunidad de vincular sus propias peripecias con un desempeño responsable que sugiera el tipo de cosas que deben ser tratadas no podrá la filosofía identificarse con aquellas cuestiones que efectivamente surgen en las vicisitudes de la vida. La filosofía sólo se recuperará a sí misma cuando deje de ser un dispositivo para tratar los problemas de los filósofos y se convierta en un método, cultivado por los filósofos, para tratar con los problemas de los hombres.

El énfasis debe variar de acuerdo con la intensidad y el impacto específico de los problemas que dejan perplejos a los hombres. Cada época sabe cuáles son sus propios males y busca sus propios remedios. Uno no tiene que diseñar un programa particular para poner de presente que la necesidad central de cualquier propuesta que uno haga hoy es la de una adecuada concepción de la naturaleza de la inteligencia y de su lugar en la acción. La filosofía no puede decir que desconozca la responsabilidad que tiene por muchas de las concepciones erróneas sobre la naturaleza de la inteligencia que ahora impiden su operación eficaz. La filosofía tiene al menos, entonces, una tarea negativa que se le impone: debe hacer a un lado las cargas que ha impuesto sobre la inteligencia del hombre común que lucha con sus propias dificultades. Debe negar y expulsar de sí esa inteligencia que no es más que un ojo distante que registra, en un medio remoto y ajeno, el espectáculo de la naturaleza y de la vida. Reforzar el hecho de que la emergencia de la imaginación y el pensamiento están relacionados con lo que los hombres padecen y hacen es por sí mismo iluminar esos sufrimientos e ilustrar esas ocupaciones. Captar que la mente está en conexión con la introducción de lo novedoso en el curso del mundo es ponerse en la senda que nos permite ver que la inteligencia es por sí misma la más prometedora de todas las novedades, pues ella es la que permite la

revelación del significado de esa transformación de lo pasado en un futuro que es la realidad de todo presente. Revelar que la inteligencia es el órgano que guía esta transformación, el único director de esta cualidad, es hacer una declaración sobre el significado que el presente innombrado tiene para la acción. Elaborar estas convicciones sobre la conexión de la inteligencia con lo que los hombres sufren a causa de sus acciones y con la emergencia y dirección de lo creativo, de lo que es novedoso en el mundo, es por sí mismo un programa que mantendrá ocupados a los filósofos hasta que algo más valioso despierte su atención. Dicha elaboración debe hacerse a través de la aplicación de todas las disciplinas que tienen una estrecha conexión con la conducta humana: con la lógica, la ética, la estética, la economía y con los procedimientos de las ciencias formales y naturales.

Creo también que hay un sentido genuino en el cual el aseguramiento de la posición fundamental de la inteligencia en el mundo y, por tanto, de su capacidad para controlar el destino de los hombres (hasta donde éste es manejable) es el problema principal dentro de los muchos problemas de la vida que más directamente nos afectan a quienes vivimos no solamente en los comienzos del siglo XX, sino también en los Estados Unidos. Es fácil ser insensato acerca de la conexión que existe entre pensamiento y vida nacional. No veo, sin embargo, cómo alguien pueda cuestionar el color nacionalmente distintivo de las filosofías inglesa, francesa o alemana. Y, si, en el último tiempo, la historia del pensamiento ha estado bajo el dominio del dogma germánico de una evolución interna de las ideas, no se requiere más que un poco de investigación para que uno mismo se convenza de que el dogma mismo da testimonio del carácter particularmente nacionalista de su necesidad y origen. Creo que la filosofía en Norteamérica se encontrará perdida entre un largo rumiar de un pasado histórico ya reducido a una fibra de textura leñosa, o una apologética de causas perdidas (perdidas para la ciencia natural), o a un formalismo esquemático de carácter escolástico, a menos que ella pueda de algún modo elevar a la conciencia las propias necesidades de Norteamérica y su propio principio implícito de acción exitosa.

Estas necesidades y este principio, estoy convencido, plantean la necesidad de un control deliberado de las políticas a través del método de la inteligencia, una inteligencia que no es la facultad del intelecto ensalzada en los libros de texto y desdeñada en las demás partes, sino que es la suma total de los impulsos, hábitos,

emociones, conductas y descubrimientos que predican lo que es deseable y lo que no lo es en las posibilidades futuras y que se las arreglan ingeniosamente en la búsqueda de un bien imaginado. En nuestra vida no hay ningún depósito de categorías santificadas en las cuales podamos apoyarnos; confiamos en que la autoridad de lo precedente sólo sirve para nuestra propia ruina. En nuestro caso lo que hay es una situación novedosa tan continuada que una confianza final en lo precedente implica un interés de clase que nos lleva de la nariz hacia donde él desea. El empirismo británico, con su continua apelación a lo ya dado en el pasado, no es más, después de todo, que un cierto tipo de *apriorismo*; con ello establece una regla fija que la inteligencia futura debe seguir. Solamente la inmersión de la filosofía en un aprendizaje técnico nos impide ver que ésta es la esencia de todo *apriorismo*.

Nos sentimos orgullosos de ser realistas, deseamos un conocimiento práctico de los hechos y nos dedicamos a perfeccionar los medios de vida. Nos preciamos de un idealismo práctico, de una fe vívida y ágil en las posibilidades aún no realizadas y en la voluntad que tenemos para hacer sacrificios en orden a su realización. Pero ese idealismo fácilmente llega a convertirse en una autorización para el despilfarro y la falta de cuidado, y ese realismo en una aprobación del formalismo legal que opera a favor de las cosas como ya están dadas, es decir, de los derechos de los poseedores. Tendemos a combinar, entonces, un optimismo flojo e ineficaz con el asentimiento hacia la doctrina según la cual se trata de tomar lo que cada uno pueda, es decir, una doctrina de deificación del poder. Todas las personas de todas las épocas han sido estrechamente realistas en la práctica y han empleado entonces la idealización para encubrir, por medio del sentimiento y la teoría, sus propias brutalidades; sin embargo, tal vez jamás esta tendencia había sido tan peligrosa y tan tentadora como lo es en nuestra época y entre nosotros. La fe en el poder de la inteligencia para imaginar un futuro que sea una proyección de lo que es deseable en el presente, y para inventar los instrumentos que permitan su realización, es nuestra salvación. Y es precisamente esta fe la que debe ser cultivada y articulada. Hay aquí seguramente una tarea suficientemente grande para nuestra filosofía.