

EL PENSAMIENTO RACIONAL COMO SUSTITUTO DE LA EXPERIENCIA

ENTRE LAS representaciones del mundo fáctico, la percepción ocupa un lugar privilegiado. Esto es obvio al más superficial examen de quien compare introspectivamente sus recuerdos e imágenes de algo con la correspondiente percepción.

La nitidez, relativa estabilidad y fuerza focalizante de la percepción, contrasta con cierta borrosidad y fluidez de la imagen y del recuerdo. Con expresión metafórica, que no altera la naturaleza de las cosas, podríamos decir que hay diferencia de plenitud entre ambos modos de representación. El percepto tiene una densidad y espesor de que carecen la imagen y el recuerdo. Es probable, sin embargo, que éstas y análogas observaciones, sólo tengan interés psicológico, de relevancia secundaria para una teoría del conocimiento en sentido estricto.

Y, no obstante, en el contraste psicológico parece insinuarse ya una diferencia que desplaza el problema hacia otros planos. En la justa medida en que la percepción es más nítida, estable y plena, su contenido es también menos subjetivo, se halla mejor afincado en el "mundo exterior" (cualquiera cosa que éste sea) y ella misma se ofrece, en su función cognoscitiva, como una representación más próxima a su objeto. Gracias a ella nos son dados, no ya vestigios representativos, "fantasmas" —delicioso nombre griego que debieran haber conservado las imágenes— sino cosas, hechos, realidades.

Esta función privilegiada del percepto lleva a otra. La imagen y el recuerdo, de una manera en cada caso específica, mientan así mismo el dato, proyectan la conciencia hacia un polo real. Pero la cosa mentada está ausente; y si, no obstante, todavía es posible cierta referencia a ella, se debe a la mediación del percepto. Más aún, toda imagen y recuerdo suponen una doble función mediadora del percepto: percepto pasado en el cual la imagen y recuerdo se originaron, y percepto posible, gracias al cual la imagen y el recuerdo tienen un sentido actualmente representativo.

De este modo la percepción aparece dos veces privilegiada: pri-

mero, porque pone las cosas a la vista, en actual y próxima presencia, y, segundo, porque las otras representaciones tienen función representativa en cuanto se hallan de algún modo referidas a ella.

Pero con estas consideraciones estamos más allá del privilegio meramente psicológico de la percepción. Esta ocupa un lugar central en el cuadro de nuestras representaciones, no sólo en cuanto vívida y focalizante, sino también en cuanto ponente de realidades. Epistemológicamente, la percepción es, pues, más que representación, presentación; su nombre ya lo dice: ‘ ‘ c a p i o ’ ’ es en latín coger o tomar; se “coge” o “toma” la realidad. Supongo que estas reflexiones no inducirán a nadie a denunciarme como realista ingenuo (cosa que, por otra parte, no me horrorizaría). Pues aquí no se sostiene que la percepción aprehenda *la* realidad, o que la realidad sea, sin residuos, eso que se da en la percepción. Sólo se dice que la percepción tiene, tanto psicológica como epistemológicamente, una relación de referencia y proximidad con lo real, decididamente mayor que la imagen y el recuerdo. Y esto, independientemente de toda teoría de la percepción y de la realidad, como resultado o dato del sentido mismo del percibir y del imaginar. Percibiendo, nos hallamos, querámoslo o no, en la situación de tener algo allí, a la vista, *dato*. Si está o no *dato* efectivamente el algo, podrá ser materia de discusión. Pero no es discutible que la percepción ponga algo ante nosotros *como dato* y nos ponga a nosotros en la situación de estar ante algo *dato* ahí, inmediatamente, sin más. La realidad se presenta en la percepción, ergo, la percepción es el soporte, por excelencia, de nuestras representaciones. Y como mediadora de la función representativa, transmitirá su excelencia a otras representaciones, según el grado de proximidad de éstas a la propia percepción, por lo cual el recuerdo tendrá más excelencia representativa que la imagen de la fantasía. Prima, en definitiva, la percepción en cuanto prima en ella una función representativa de primer grado. Del privilegio psicológico hemos pasado al privilegio epistemológico de la percepción.

Este es, precisamente, el privilegio que se hace valer mediante un vocablo de especialísima connotación epistemológica: el vocablo experiencia. Tiene el término, como es de rigor, varias acepciones, pero hay una que impone su sabor y fija también un elemento co-

mún a todas las demás. De acuerdo con ella, experiencia es la situación del sujeto cognoscente en cuanto algo le es dado, en cuanto algo es por él encontrado y es, en esa condición, determinante suyo. En la experiencia estoy yo, como ente psíquico pensante, deseante, sufriente, memorizante, volente, percipiente, contrapuesto a algo que determina heterónomamente ese mi pensamiento, mi deseo, mi sufrimiento, mi recuerdo, mi decisión, mi percepción. La experiencia es, claro, *mía*: es *mi* situación de experiencia, pero esa situación *mía* consiste en hallarme yo actualmente, como centro, condicionado por un factor de acción centrípeta. Así condicionado, mi comportamiento total, desde mis pensamientos hasta mis acciones corporales, queda sometido al dato o presencia de otro ser que yo. Adecuado o no adecuado, dócil o indócil, activo o receptivo, mi comportamiento se halla en la experiencia referido a, y por ello también determinado por, un existente determinante. De esta manera la experiencia es una forma de trato con la existencia, quiero decir, con lo real. Tratamos, en general, con dos órdenes de existencia: la de nosotros mismos, la del sujeto pensante, apetente, volente, concíbese el sujeto como identidad o como flujo de actos, atómica o “gestálticamente”, como sustancia o como función; y la existencia de todo lo demás: otras gentes, y sus actos; la materia y sus reacciones; las cosas que hemos visto y las que no hemos visto; y hasta los espíritus no encarnados, si es que tales entes existen; en buenas cuentas, todo otro que yo.

Ahora bien, en uno y en otro caso nuestra relación con lo real puede revestir una de estas dos formas: que lo aprehendamos o mentemos, teniéndolo a la vista como dato y presencia, o que lo propongamos, lo supongamos en ausencia. Considerando el asunto al nivel más simple posible, podemos ejemplificar la distinción mediante el contraste del mero recuerdo de una cosa o suceso y el de la percepción correspondiente. Aquél “representa”, propone la cosa o suceso ausente; psicológicamente, es un residuo temporalizado; epistemológicamente, es acto cognoscitivo de segundo grado, un acto referencial al acto de percepción. La percepción, en cambio, presenta, pone la cosa o suceso como actualidad y presencia; psicológicamente, es actualidad plena de la afección; epistemológicamente, es acto cognoscitivo de primer grado, un acto originario de aprehensión o contacto.

En estricto sentido, el nombre de experiencia pertenece a esta forma de conocimiento en que el acaecer es actualmente dado, en que trabajamos trato con lo real en cuanto presente. En la experiencia algo es, entonces, actualmente puesto aquí y ahora, no meramente propuesto o mentado. Huelga decir que este trato puede tener lugar tanto con la realidad o existencia psíquica como con la realidad o existencia física. El lenguaje filosófico tradicional ha reconocido desde antiguo este doble horizonte de nuestra experiencia con la distinción terminológica entre percepción interna o apercepción y percepción externa o sensorial. Ese mismo lenguaje tiene otros dos términos que pertenecen a idéntica clase: intuición metafísica e intuición axiológica. No es de nuestra incumbencia discutir aquí si, como lo pretenden un Schelling o un Bergson, en el primer caso, y un Scheler en el segundo, hay efectivamente aprehensión de datos reales metafísicos y axiológicos que legitimen el uso de esas expresiones. Pero es indudable que por su intención semántica pertenecen uno y otro a la clase de aquellos que, como "percepción" y "apercepción", designan modos de trato cognoscitivo con la presencia actual de algo real, con el dato epistemológico; pretenden, en suma, designar formas de experiencia.

Ahora bien. Por las mismas razones que hacen de la percepción —forma de la experiencia— un conocimiento privilegiado frente al recuerdo, la experiencia en general es, como zona de trato con lo real, privilegiada de suyo. Toda nuestra actividad de entes psíquicos —dígase de "organismos", si se quiere hacer una concesión lingüística al behaviorismo— se halla referida a la experiencia. Toda, y, desde luego, la actividad cognoscitiva. Kant lo dejó ya dicho en dictum famoso: "no hay duda de que nuestro conocimiento entero comienza con la experiencia". Pero con ello no se ha dicho todo. Porque nuestro conocimiento no sólo comienza con la experiencia; provocado por ella en la percepción y en la búsqueda consiguiente de inteligibilidad, vuelve a ella en demanda de sentido, de verificación y de acción. La ruta de nuestro conocimiento es, pues, de ida y vuelta: un circuito que, originado en la experiencia, en el encuentro con lo real, recorre los más intrincados caminos de la abstracción, la conceptualización, la inferencia, la formalización, para regresar a la expe-

riencia. No es, claro, un viaje inútil, que deje las cosas como estaban al principio; pues si es verdad que se parte de la experiencia y se retorna a ella, no es menos cierto que se parte de la experiencia como problema y se retorna a la experiencia como intelección.

Pero estas consideraciones y la propia significación del término, nos inducen fácilmente a engaño respecto a la idea de experiencia. Se trata de un concepto, y, precisamente, de aquel que, por lo visto, se refiere a la situación de una conciencia comunicada con lo real *in vivo*, situación de donde arranca y a donde se dirige todo el proceso del conocimiento. Tiéndese así a pensar en *la* experiencia *í n t o t o*, como presencia actual de un universo real. Decimos "la experiencia es el trato actual con la realidad misma", y pensamos entonces en la situación de hallarse todo lo real como dado. Decimos "el conocimiento se mueve de la experiencia como problema a la experiencia como intelección", y otra vez nos figuramos la experiencia como la experiencia total. Y se trata, no obstante, de una mera ilusión, proveniente de confundir la universalidad del concepto con la singularidad de la situación a que el concepto se aplica. Porque, en efecto, no hay la experiencia total en que se produzca el encuentro del sujeto con la totalidad de lo real. La realidad en cuanto tal, como universal concreto, o mejor, como *u n i v e r s a l i s i n r e*, no es jamás dato de nuestro conocimiento, esto es, presencia. Todo dato es siempre momento o fase de una totalidad jamás dada por entero: es el dato de esto que percibo aquí y ahora, sección ínfirma de un continuo espacio-temporal, jamás, en cuanto tal continuo, percibido. Es decir, que desde el punto de vista de nuestro trato actual con la existencia, nos hallamos en la situación de un prisionero que pudiera mirar el paisaje exterior a través de un orificio muy pequeño, susceptible de desplazarse por los muros de su prisión. Nunca podría ser total su percepción del paisaje entero. Nuestra experiencia es, entonces, polifásica y toca sólo en un punto el continuo de la experiencia posible. ¿Cómo puede, entonces, hallarse el conocimiento ligado a la experiencia total?

Los filósofos conocen desde antiguo la respuesta. Aristóteles, en efecto, había ya enseñado en la Analítica Posterior (II, 19) que "de la sensación viene lo que llamamos memoria y del recuerdo muchas

veces repetido de una misma cosa formamos la experiencia, pues una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia” *. El conocimiento se liga a la experiencia, porque la experiencia es sensación y *memoria*. El filósofo griego fijó así para la posteridad el alcance de un término que Descartes y Locke usarán todavía en sentido casi idéntico. Sólo con Kant va a adquirir un nuevo giro, del cual podemos prescindir aquí, por no ser relativo a nuestro asunto.

Pero nótese que semejante concepto funde en su unidad representativa dos momentos funcionalmente separables de nuestro conocimiento: la experiencia en sentido estricto, que nos sitúa en esa sección espacio-temporal, en el *factum* inmediatamente dado, sobre que se apoya nuestra idea de la realidad; y el residuo subjetivo y temporalizado que sobrevive del dato en la memoria. Es justo observar que esta refundición operada por el concepto aristotélico no es mero artificio teórico. Al llamar experiencia al continuo psíquico que progresa desde el más remoto dato de la memoria hacia nuevas percepciones (y apercepciones), pasando a través de los recuerdos más recientes, Aristóteles da expresión sistemática a nuestra inteligencia natural de las cosas. Nosotros, de ordinario, también llamamos experiencia, en sentido lato, al repertorio mnemónico de todo lo visto, oído, sentido, hecho, a todo lo que, según el testimonio de la memoria, ha sido alguna vez “*factum*” o experiencia en sentido estricto. Con lo cual no hacemos sino reconocer las funciones de la memoria como integrativa de la experiencia factual, episódica y fásica, y como sustitutiva de la experiencia ausente. Porque si la memoria no es verdaderamente experiencia, por no ser presencia actual del dato real, es lo que queda de nuestro acceso a él. Gracias a ella la subjetividad ensancha su horizonte de extro-proyección, limitado por la percepción y la apercepción al ahora y aquí del *factum* actualmente aprehendido. Por su intermedio se inicia el tránsito del “fenómeno experiencia” —actual, segregado, celular— al “concepto experiencia”, que mienta el pasado y el futuro y que integra la multiplicidad de las experiencias singulares en el universal concreto de *la* experiencia.

* Cf. *Metafísica*. A, I; 980 b.

Pero se trata sólo de un primer paso. Porque el *concepto* de experiencia y la constitución del conocimiento propiamente dicho, suponen unas estructuras mentales mucho más elaboradas que la de la simple recolección de nuestros recuerdos. Tales estructuras son las del pensamiento racional. Este ordena el continuo empírico de la experiencia aristotélica (el continuo memoria-percepción) bajo la unidad ideal del género y bajo la forma de la legalidad objetiva, mediante las estructuras del concepto, del juicio y del cálculo simbólico de las relaciones posibles entre juicios (razonamiento). La experiencia del hecho singular, conservada como imagen de la subjetividad y, aun más, incorporada por la memoria a la serie temporal de los recuerdos, queda así sujeta a la representación de un orden sistemático de clases y de relaciones entre clases de experiencia. Si, por ejemplo, en noche de tormenta resplandece ante mi vista el relámpago, —dato fugaz del mundo real— las funciones racionales me procuran los medios de subordinar la singularidad del hecho a todo un sistema de clases conceptuales —realidad y fenómeno, desde luego, y luz, descarga electromagnética, potencial eléctrico, espacio, etc.— y de relaciones entre ellas— las correspondientes leyes de la naturaleza física.

De este modo la experiencia, zona aislada y minúscula de nuestro conocimiento del mundo en un instante dado, se convierte en sección de un continuo infinitamente más vasto, en parte de una totalidad ausente en la experiencia misma y, no obstante, supraordinadora de ella. De este modo también nuestro conocimiento, funcionalmente orientado y dirigido por el mundo real o fáctico, cuya intelección y sentido incumbe a la curiosidad y a la acción del ente fáctico humano, trata con tal mundo, en cada momento, infinitamente más en ausencia que en presencia. Nuestra experiencia es esencialmente polifásica. Sujeto el hombre a las condiciones del tiempo y del espacio, hállase obligado a una relación de contactos múltiples y sucesivos con las cosas. No hay experiencia total, pero hay, en cambio, integración total de experiencias.

Por eso el contenido de todo pensamiento es la experiencia ausente y constituye —lo que viene a ser lo mismo— una anticipación de la experiencia posible y la reconstrucción de la experiencia

pasada. El pensamiento resulta ser así el sustituto de la experiencia. La experiencia misma, en cuanto tal, no es objeto de pensamiento: sólo lo es la experiencia eventual. "No necesitamos pensar lo que vemos, razonar lo que intuimos, formular en juicios lo que se nos da, sino en cuanto lo visto, intuido o dado no está todo entero en el acto de su presentación inmediata o cuando, estándolo, encubre un objeto que se insinúa sin mostrarse" *. Es cierto que a menudo la experiencia actual pasa por ser objeto de juicios e inferencias. Mas esto sólo ocurre en cuanto la experiencia es puesta en conexión con experiencias pasadas o posibles —ausentes ahora, por tanto— o cuando ella misma ha de ser sustituida.

Es por eso que toda proposición contiene más de lo que a primera vista parece: el más sencillo enunciado de forma judicativa lleva implícitos muchos otros, que apuntan más directamente a las experiencias eventuales a que el juicio principal remite según su sentido. Sea, por ejemplo, la proposición "el sol alumbra". Se trata de una estructura lingüística, organizada según unas convencionales normas semánticas y sintácticas. La función cognoscitiva de esta estructura, su contenido, por consiguiente, se traduce en un conjunto o universo de experiencias posibles, no dadas como conjunto o universo. Mediante este juicio nos anticipamos a la experiencia, nos situamos ante su posibilidad como ante su propia objetividad preconstituida. Y, en efecto, que "el sol alumbra" significa que en conexión con tales y cuales posibles fenómenos de percepción relativos a una cosa real que llamamos "sol", se darán tales y cuales concretas circunstancias posibles y tales y cuales otros posibles fenómenos que designo con la palabra "alumbrar".

Por otra parte, es evidente que el juicio tiene una función dialogante. Mediante el juicio señalo a otro que yo, para que él, como yo mismo, se atenga a ella, esta objetividad preconstituida que es el sol en su comportamiento de cosa que alumbra. La situación, en lo esencial, no cambia si yo, haciendo excepción a la función habitual del juicio, enuncio la proposición sin intención dialogante alguna.

* Jorge Millas. "Goethe y el espíritu del Fausto". (Editorial Universitaria. Univ. de Puerto Rico. 1949. Pág. 41).

Pues en este caso el designio cognoscitivo del juicio es el mismo: pre-constituir simbólicamente una objetividad de experiencias posibles. Soy yo ahora quien se da, en monólogo, que es diálogo consigo mismo, esa misma posible objetividad, situándose así ante el universo de todas las experiencias posibles constitutivas de la objetividad mentada por el juicio.

No se halla, a nuestro entender, suficientemente estudiada esta función del pensamiento racional como sustituto de la experiencia. Hay que reconocer, por cierto, que la palabra "sustituir", sin ser del todo inexacta, plantea imperfectamente el problema, por lo menos en una de sus direcciones. Porque la cuestión tiene dos direcciones fundamentales: pragmática una, epistemológica la otra.

El pensamiento racional (racional, no necesariamente racionalista) es, por una parte, medida y canon de la acción adecuada a un universo ausente, que la experiencia, según hemos visto, apenas toca en un punto. La acción se dirige a un mundo de cosas de las cuales sólo una ínfima porción están allí a la vista. La mayoría fueron ya dadas, otras no han sido dadas todavía y las hay que, al menos para nosotros, no serán dadas jamás. Pero hemos de actuar, sin embargo, en función de ese universo que apenas avistamos por la estrecha ventanuca de la experiencia actual. Desde el punto de vista pragmático, el conocimiento racional, que clasifica, generaliza e infiere, es, cabalmente, un sustituto de la experiencia, sustituto en el obvio sentido de la palabra, en cuanto la reemplaza allí donde ella no está, y en cuanto la excluye toda vez que la urgencia de la acción así lo exige. El vocablo "sustituir" parece estar aquí bien empleado. Pero no puede aplicársele sin ciertas especificaciones cuando se trata de la fase epistemológica del problema.

Hay, desde luego, plena sustitución de la experiencia en las dos operaciones básicas de todo pensamiento racional: la conceptualización, que muestra las relaciones analógicas no intuitivamente visibles entre partes de la experiencia y la inferencia, en sus dos operaciones, el cálculo de los estadios futuros de la experiencia (predicción de efectos) y el de su conformación pretérita (explicación por causas). Estas tareas no son, en verdad, sino instrumentos de la función totalizadora de la razón. Pensar racionalmente es pensar en función de totalida-

des. Toda experiencia es, por eso, integrada por el pensamiento racional en su básica categoría de mundo objetivo, de universo todocontinente de experiencias no actuales. Las operaciones totalizadoras de la razón implican, realmente, inequívoca sustitución de la experiencia. Tanto el juicio como el concepto ponen a la vista, en el modo de la inteligibilidad, el objeto no intuitivamente dado. La intuición plena de las cosas, de ser posible, haría inútil todo conocimiento racional. Puede, pues, decirse que el conocimiento es instrumental, mas en un sentido asaz diverso al pragmatismo; éste reduce la instrumentalidad a la función pragmática; aquí la extendemos a la función teórica.

Todo ello resulta posible gracias a los recursos simbólicos del pensamiento humano. El concepto, el juicio y la inferencia son estructuras simbólicas, cuyo sentido radica en proponer a un entendimiento carente de asidero actual en la experiencia, una objetividad posible. No puede, sin embargo, escapar a una consideración atenta del problema, la limitación con que ha de ser tomada aquí la idea de función vicaria. El pensamiento puede sustituir la experiencia, pero no prescindir de ella. Es siempre, por lo pronto, un dato actual el que llama, en demanda de inteligibilidad, de integración en el continuo velado de una realidad total, al ejercicio del pensamiento. Pero hay más: las estructuras simbólicas del juicio y del razonamiento no agotan su sentido, como parece suponerlo una tendencia dominante entre los lógicos contemporáneos, en la pura combinación regular de símbolos según reglas formales. El pensamiento no es un juego, aunque pueda, como los niños que mandamos con un encargo serio, entretenerse a jugar en el camino. Su último sentido radica siempre en hacer inteligible la experiencia actual, integrándola en el continuo no dado de toda la experiencia posible. "Pues a la larga, el pensamiento, sustituto de la experiencia, es un llamado a ella; todo concepto, todo juicio, todo razonamiento, toda teoría es, verdaderamente, un proyecto intemporal de posibles situaciones reales" *.

Por eso es que necesita ser verificado. La verificación cierra el ciclo del pensar racional. Iniciado el ciclo en la experiencia actual

* Jorge Millas. *Op. cit.* pág. 46.

que, como momento de una totalidad oculta, requiere ser intelectivamente integrado en ella, termina también en una experiencia, en que lo real, como objeto concebido, hace intuitivo otro momento suyo, mostrando, verificando, la adecuación o inadecuación de la mención intelectual. De la experiencia a la experiencia por la vía de la intelección sustitutiva: tal es el ciclo del pensamiento. El niño que salió de compras y se distrajo jugando en el camino, vuelve a su casa, después de todo.

¿A la misma casa? La duda resulta inevitable, a la luz de nuestras propias consideraciones sobre el carácter polifásico de la experiencia y, sobre todo, de la vieja Filosofía del devenir. Porque, en efecto, apenas tomamos conciencia de la dimensión temporal del continuo cognoscitivo, avistándolo como proceso, reparamos en que toda realidad, *qua* realidad, se ofrece en secciones sucesivas de un continuo que se mueve en la dirección irreversible del tiempo. No hay así, para el hombre, dos momentos de experiencia idéntica. Toda experiencia es nueva, en cuanto le pertenece un lugar singular inalienable en el proceso de la experiencia total. El punto en que nuestro conocimiento toca lo real no es sólo *zona* de una extensión, sino *instante* de una duración. Si se tratara sólo de lo primero, es decir, si lo real fuera sólo un continuo espacial, sería inteligible la idea del retorno a la experiencia, a la misma experiencia: propuesta ella como problema, nuestro entendimiento regresaría a ella, y a ella misma, en la fase de la intelección. Más ocurre que lo real es un continuo espacio-temporal y sus secciones son no ya zonas, en sentido topográfico, sino instantes en sentido procesal. De Heráclito a Whitehead, los filósofos del devenir han hecho evidente al hombre la imposibilidad de bañarse dos veces en las aguas de un mismo río. ¿Cómo, pues, decir que el conocimiento se liga doblemente a la experiencia y que, partiendo de ella en demanda de inteligibilidad, vuelve a ella en demanda de verificación y de acción?

El enérgico contraste de los resultados de este análisis con nuestra concepción natural de la realidad y con las necesidades de nuestra vida, debiera habernos ya puesto en guardia frente a su metafísica y poética sugestión. Urge una revisión cuidadosa de los supuestos y de la interpretación de la filosofía del devenir. Con todo lo legí-

timo que hay en sus resultados, es indudable que no nos procura una visión adecuada de todos los aspectos de nuestra experiencia.

Aquí, naturalmente, sólo procede ocuparse de lo que concierne al problema del conocimiento. Y a este respecto, debemos partir de ciertos hechos que han de anteponerse al resultado de cualquier análisis. En primer lugar, nuestro conocimiento presupone, por su sentido, la constancia de su objeto. Un conocimiento de objeto transitorio e irrecuperable —objeto, por tanto, que fuera instante absoluto del flujo temporal— conocimiento sin objeto, no sería, realmente, conocimiento. La posibilidad del conocimiento de un objeto implica, en verdad, dos condiciones: que su duración tenga, por una parte, espesor, es decir, que detenga el tiempo, condensando una multiplicidad de instantes en su identidad de objeto; y que, por otra parte, sea recuperable, que podamos volverlo ante nosotros cuando haya remontado la corriente de la experiencia.

Que todo objeto sea, en cuanto tal, un espesor de la duración, flujo temporal retenido, es no sólo un dato de toda percepción, sino también de nuestra experiencia del tiempo. El tiempo vivido—el nuestro, íntimo, y el de las cosas, externo— no se compone de instantes. El instante es un artificio de la abstracción; lo real es el momento concreto, una plenitud temporal compleja, rica, cualitativamente diversa. No vivimos instantes, secciones infinitesimales de un tiempo vacío, sino sucesos, procesos totales. Es el momento concreto—el pájaro en vuelo, la luz que se enciende, mi angustia, el dolor de mi pierna—lo que adviene, llena mi presente y pasa para alojarse en mi memoria. La experiencia es polifásica, pero la fase no es punto de un continuo, sino toda una zona de él, una región, un espesor.

Pero, además, aunque las fases se suceden en un movimiento de dirección irreversible, son, como objeto del conocimiento, recuperables. Es obvio que esta recuperación del objeto ocurre, en cierto sentido, mediante actos apropiados de imaginación y memoria. Una y otra vez vuelve a nosotros el hecho percibido, en las representaciones de la fantasía o del recuerdo. No el hecho mismo, claro está, sino su eco subjetivo, su residuo mental. Gracias a ello, es posible el regreso a la experiencia inicial. He aquí, por ejemplo, que observo a tal persona cuando se cruza en mi camino, ataviada con traje de color muy

vivo. “Don Fulano viste hoy más alegremente que de costumbre”—pienso. E informo después a alguien: “Don Fulano lucía ayer unas prendas y colores desacostumbrados”. Mas algo me lleva a dudar de la verdad de mi aserto. ¿No llevaba, acaso, la corbata gris de otras ocasiones? Acudo a mi recuerdo. En efecto: ahí está el personaje con su atavío de siempre. ¿De siempre? Repaso otros recuerdos. Nueva comprobación: sí, no caben dudas, se trata de la misma prenda; y, además, el traje de vivo colorido, lo lució ya en otras ocasiones. Mi aserto no era, pues, exacto: Don Fulano no vestía más alegremente que de costumbre.

Siempre queda en pie la duda, claro está, de si mi recuerdo era o no exacto, si puedo servirme legítimamente de él para juzgar sobre la experiencia originaria. Este tipo de duda es, sin embargo, sólo metodológico. Nos defiende del error posible, pero no invalida en principio, por modo esencial, la función epistemológica del recuerdo. Porque, si es recuerdo y no otra cosa, es reposición del objeto originario en cuanto recordado. El objeto mismo se halla, según se ha señalado más arriba, ausente; el recuerdo es un sustituto suyo. Pero en la medida en que la sustitución opera según relaciones de determinación definida, el objeto ha sido de algún modo recuperado por el conocimiento.

Pero no es aquí donde se aloja el problema principal. Porque el conocimiento no apunta tanto a la realidad que fue, a través de recuerdos, como a la realidad que ahora es y que será, a través de nuevas experiencias. Por eso, el problema de la verificación, y de la acción, se plantea más en función de nuevas y futuras, que de pretéritas experiencias. Así por ejemplo, observo el pequeño objeto de apariencia metálica que acabo de encontrar en las arenas del río. Formulo el pensamiento “es una pepita de oro”. Lo cual significa realmente dos cosas: primero, que mis experiencias de percepción fueron tales y cuales, —aquéllas que, justamente, corresponden a la apariencia de una pepita de oro; y, segundo, que puedo prever tales y cuales otras experiencias en relación con ese objeto. El pensamiento racional está operando aquí en la plenitud de sus funciones sustitutivas de la experiencia. La estructura proposicional ocupa el lugar de la experiencia pasada y de innumerables futuras experiencias re-

lativas al objeto. Mas, ¿tengo yo, en principio, a mi disposición el mismo objeto, no ya en el recuerdo, sino en su realidad? Aquí es, justamente, en donde tenemos que precavernos epistemológicamente del análisis engañoso de la metafísica del devenir. Para ésta no habría una misma pepita de oro, que pudiéramos observar una y otra vez, verificando o invalidando nuestro aserto, sino otra experiencia, tan fugaz como la primera. A la corriente de nuestras percepciones corresponde el flujo de lo real. Pero contra esta visión metafísica del mundo como flujo perpetuo de estados nuevos, se opondrá siempre la visión epistemológica y pragmática del mundo como flujo de estados que se repiten, de cosas que duran, de experiencias que retornan, en buenas cuentas, *la paradoja de la reversibilidad del tiempo concreto*. Paradoja del pensamiento, y no en cambio, de la intuición. Porque el retorno de estados es la condición misma de nuestra experiencia del mundo, y de nosotros mismos. Ningún análisis sutil podrá llevarme a pensar que no es el mismo amarillo de la pepita de oro el que ahora por tercera o cuarta vez experimento al contemplarlo, ni mucho menos que sea otro el objeto que tengo entre las manos. Como tampoco, que sea otra mi emoción ante la bella melodía que ahora escucho, después de haberla escuchado otras veces como la misma melodía. La filosofía del tiempo reversible está por hacerse. Dejemos el tema.

Creemos que con lo dicho nuestro problema inicial está resuelto. ¿Cómo puede el conocimiento volver a la experiencia en demanda de verificación y de acción? Ello es posible porque la experiencia pasada se repone epistemológica y vivencialmente en las experiencias temporalmente nuevas y distintas. Percibo ahora el amarillo de la pepita de oro que observé ayer, en virtud de otra experiencia de percepción, pero percibo otra vez el amarillo. Y cuando mediante una ley de la naturaleza sustituimos racionalmente la experiencia ausente, confiamos en el valor representativo de la sustitución porque habiendo partido de determinadas experiencias, podemos volver a ellas mismas, en virtud de la constancia del objeto del conocimiento y del objeto de la acción *.

* Comunicación leída en el V Congreso Interamericano de Filosofía, Washington 1957.