

Conocimiento literal y conocimiento simbólico

GEORGE SANTAYANA

Santayana dio a conocer «Literal and Symbolic Knowledge» en The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 15 (1918), pp. 421-444. En ese momento, Santayana cuenta con una importante obra como poeta, crítico literario y filósofo, que lo había convertido en punto de referencia del naturalismo norteamericano, especialmente por su obra La vida de la razón (1905-6). A partir de 1912, año en que se despide de su puesto de profesor en Harvard y decide permanecer en Europa, comienza a elaborar un ambicioso sistema filosófico, que da a conocer a partir de los años veinte. En torno a la Gran Guerra, se distancia no sólo de sus contemporáneos —Bertrand Russell, Henry Bergson, el modernismo religioso, William James y Josiah Royce—, sino de las tradiciones que los soportan —la egotista filosofía alemana, la filosofía inglesa y la tradición gentil norteamericana—. A partir de ese momento, en un ejemplo de fertilidad con escasos paralelos, se siente libre y preparado para un nuevo comienzo.

«Conocimiento literal y conocimiento simbólico» presenta la teoría del conocimiento del sistema filosófico de madurez de Santayana, que culminará en Reinos del ser (1927-1942). En él da a conocer no sólo su deconstrucción del escepticismo sino su teoría del símbolo, presupuesta en el resto de su sistema, y que algunos estudiosos echan en falta. Como tal, forma pareja con «Algunos significados de la palabra 'es'» [Revista de Occidente, n° 298, (2006), pp. 5-26], artículo publicado también en The Journal of Philosophy en 1924, donde Santayana expone el aspecto ontológico de su sistema. Aunque, tal como cuenta él mismo a su amigo filósofo Charles A. Strong en carta del 29 de junio de 1917, el artículo fue escrito como extensión, y si-

multáneamente, con «Three Proofs of Realism» (1920), ensayo aún inédito en español.

Partes del primer párrafo, así como del segundo y del tercero del apartado «Habitualmente el conocimiento de la existencia es simbólico» y el primer párrafo de la Conclusión se incluyeron, con cambios, en Escepticismo y fe animal (1923), capítulo XI.

«Conocimiento directo» traduce knowledge by/of acquaintance, y «actualidad» actuality, término técnico en Santayana para nombrar el particular modo de ser de la esencia ante la intuición.

DANIEL MORENO

EL PROBLEMA

El objetivo de la inteligencia es conocer las cosas tal como son. El anhelo inquisitivo de ver lo que realmente está pasando; lo que interesa instintivamente no es la experiencia propia ni lo que uno inventa. Cuando los filósofos ambicionan un dominio intelectual y creen que lo han logrado, buscan lo mismo, sólo que de un modo más constante. Si en las artes prácticas y en la ciencia la idea de una intuición definitiva y literal se rechaza, incluso se desprecia, es sólo porque ahí también lo que interesa sobre todo es la realidad y porque se considera que se llega a ella aprendiendo cómo las cosas funcionan y cómo se pueden controlar, mejor que a través de una concepción visionaria y privada. En verdad ¿qué puede ser más real en las cosas que lo que actúa en ellas? Lo inerte, lo sensorial, lo ideal no es objeto de ninguna mente animal. El tipo de conocimiento implicado y confirmado por la práctica exitosa no tiene por qué ser ni literal ni exhaustivo, ha de ser conocimiento de la realidad eficaz, conocimiento de las cosas tal como son.

Al mismo tiempo, las diferencias en las posiciones y en la dotación perceptual obligan a los animales a acercarse a las cosas dinámicas por caminos distintos y a expresar sus descubrimientos en términos distintos. Al estudiar esas instrumentalidades surge la llamada teoría del conocimiento representativo, una teoría que interpondrá

una cortina de ideas entre la mente y las cosas, y que mostrará que el objetivo esencial de la inteligencia es inalcanzable y que cualquier intento de conocer las cosas tal como son ha de ser una ilusión. Así el conocimiento representativo (como tan a menudo le ocurre al gobierno representativo), lejos de representar lo que supuestamente representa, acaba por instituir un medio opaco, con un carácter, intereses y vida propios tales que cualquier referencia a lo que representa deviene superflua. Queda así abierto el camino para que los escépticos nieguen la necesidad de realidades tras las apariencias. Por supuesto, que las apariencias dependen de cada observador —hecho en el que se basa ese retorno al absolutismo— se descubrió al estudiar esas apariencias y esos observadores en medio del mundo real en el que se movían y al que distorsionaban cada cual según su modo particular; ese escepticismo resulta por tanto falso si sus fundamentos son sólidos. Pero una autocontradicción, cuando parece inevitable, justifica el escepticismo más genuino, que no consiste en una negación firme sino en la oscilación consciente entre puntos de vista contrarios; de modo que si las apariencias son todo lo que se puede descubrir, ¿por qué habríamos de imaginar nada más allá?, ¿qué necesidad había de haberlo imaginado? Enseguida el escéptico, obedeciendo la tendencia vital al equilibrio estable, se convertirá en dogmático por mor de esa subversiva intuición. Afirmará que las llamadas apariencias son las únicas realidades y que, después de todo, puesto que las conocemos directamente, por un conocimiento directo infalible, el objetivo de la inteligencia se logra de modo perfecto, y se conocen las cosas exactamente tal como son.

De este modo la teoría de las ideas, después de hacer una salida en falso en dirección al agnosticismo, vuelve por arte de magia con una prueba de su infalibilidad. Pero esos movimientos de la teoría van evidentemente demasiado rápido y demasiado lejos; nos sorprenden cuando abordan algunas consideraciones adicionales, útiles en principio para hacer la ciencia más amplia, a modo de principios nuevos que habrán de revolucionar la ciencia. Incluso si las ideas se sitúan entre nosotros y las cosas, de ahí no se sigue que las ideas ha-

yan de ser los objetos del conocimiento ni que impidan que las cosas sean conocidas. Las palabras se sitúan a menudo entre nosotros y las ideas, pero no nos impiden necesariamente entender qué son esas ideas. Las mismas ideas pueden ser así un instrumento o vehículo para conocer las cosas o, si por ideas (término que es ambiguo) entendemos pensamientos en vez de imágenes, pueden constituir nuestro conocimiento de las cosas, de ningún modo objetos que percibamos.

Una revolución completa en la ciencia podría estar realmente legitimada si los fundamentos sobre los que está levantada fueran radicalmente erróneos, pero una revolución que nos prometa infalibilidad basándose en que todo lo que se puede conocer es la experiencia inmediata sienta las bases de la bancarrota del conocimiento, es una catástrofe filosófica. En el conocimiento humano, como en la vida humana, hay dolores, errores y búsquedas de objetos difíciles de obtener, y magníficos, tal vez, a menudo, imposibles de obtener tal como son concebidos. Que, mientras tanto, obtenemos, sin darle demasiada importancia, conocimiento directo de la apariencia inmediata y que, por así decir, nuestras ideas nos hacen sufrir, igual que las pasiones, es completamente cierto; además, este hecho, cuando reflexionamos sobre él, resulta importante para la estética pura y para la lógica pura. En la percepción, hay imágenes interpuestas, necesarias pero instrumentales para el conocimiento efectivo, que pasamos instintivamente por alto dada nuestra disponibilidad a reaccionar ante el dinámico entorno y dada nuestra prisa por conocerlo. Más tarde, podemos darnos cuenta de esas imágenes y detenernos en ellas por sí mismas con deleite, cuando recobramos la inocencia del ojo y nos volvemos pasivamente contemplativos. Pero la urgente y peligrosa aventura del conocimiento humano no es de ese tipo: trata con cosas desconocidas, que llegan y le rodean, y con preparativos hostiles y oportunidades silenciosas fuera de nosotros, de las que dependen nuestros avatares. Si nuestra filosofía decreta que esas cosas decisivas no existen o que son incognoscibles, ello supone negar nuestra condición. Entremezclar los datos de los sentidos no es comprender: es la diversión de una mente que

se ha arruinado a sí misma, un juego psicológico que ocupa el lugar del esfuerzo moral.

La sospecha escéptica de que el objetivo de la inteligencia está condenado al fracaso y que las cosas tal como son son incognoscibles queda articulada en las siguientes tres proposiciones.

Primera, que la misma noción de conocimiento o de una realidad externa por conocer es absurda y autocontradictoria.

Segunda, que la realidad es necesariamente de tal naturaleza que no se puede expresar en ningún pensamiento ni está abierta a percepción alguna, humana o de otro tipo.

Tercera, que el pensamiento humano en particular resulta ser tan limitado y estar tan deformado, y las cosas resultan estar constituidas de tal modo que no podemos tener ningún conocimiento de ellas.

SUPUESTA AUTOCONTRADICCIÓN DEL CONOCIMIENTO TRANSITIVO

La primera proposición, que es la más radical, nunca ha sido, hasta donde yo sé, claramente propuesta, pero es la base de las escuelas idealistas modernas, tal vez incluso de las de los empiristas radicales y los neorrealistas. Si el principio aludido se estableciera con franqueza, quedaría así: El contenido de la mente o del pensamiento es siempre su propio estado presente. El postulado del conocimiento, sin embargo, es que cualquier estado presente del yo puede de algún modo dirigirse a otra cosa, por ejemplo, a un estado pasado o a un estado futuro, o a algo que no sea en absoluto un estado de la mente: algo que evidentemente es imposible. Si, tratando de defender el conocimiento, se dice que al menos la mente o el pensamiento conocen su propio contenido, se puede admitir la frase pero solamente con la aceptación expresa de que ese contenido no es un objeto, ni físico ni ideal, que pueda separarse de la experiencia del objeto. El contenido es, hablando con propiedad, la cualidad de un estado de conciencia, no su objeto. La conciencia no puede por tanto ni conocerse a sí misma ni a ninguna otra cosa; *es* meramente su con-

tenido —cierto conjunto de términos relacionados—. No hay diferencia alguna por tanto entre decir que la conciencia lo es todo y que su contenido simplemente son sus objetos, o decir que los objetos lo son todo y que la conciencia no existe. En cualquier caso, el conocimiento es imposible.

Tal es, si no me equivoco, el modo de razonar de los inmediatistas, sean místicos, sean empíricos. Es un modo de razonar penetrante, pero muestra muy poca sintonía con la inteligencia. El conocimiento no les resulta satisfactorio a esas mentes, siempre es o demasiado pequeño o demasiado grande para su conciencia crítica. Les gustaría concebir el conocimiento tomando como modelo la digestión o el crecimiento: anhelan la posesión y la expansión, no los informes. La misma metáfora del «contenido de conciencia» indica esto: sustituye el señalar por la inclusión. Pero es una cuestión de hecho que la inteligencia «señala», como lo hace un perro: está alerta y es intencional, y el conocimiento informa sobre asuntos que sobrepasan indefinidamente sus juicios. Quienes estén en sintonía con la inteligencia y el conocimiento no pueden dejar de tener eso en cuenta.

Lo más que se puede acercar a la identidad la relación entre la mente y su objeto, si el conocimiento es perfecto, es cuando lo que esté presente a la mente sea la esencia completa del objeto, y nada más. Si el objeto es ideal, como una Utopía o el triángulo, la intuición, sin introducir nada extraño a esa esencia, será ella misma un suceso y una existencia, algo que la esencia no es: de modo que el acto mental y el objeto ideal, incluso entonces, estarán muy lejos de ser idénticos. Por otro lado, si el objeto es una existencia, la percepción o la creencia, si es adecuada, describirá la esencia completa del objeto, pero, además, afirmará (empujada por la respuesta corporal y el entorno práctico en los que descansan la percepción y la creencia) que ese objeto existe, y que existe en cierto lugar natural, aquí, allá o en tal momento, relacionado con el del observador. En este caso, la diversidad entre la mente y el objeto viene dada por la existencia separada de los dos; en efecto, si la percepción o la creencia es falsa, no existirá ningún objeto como el descrito donde se dice que existe;

y, si la percepción o la creencia es verdadera, el objeto será un hecho natural de suyo, que habría existido igualmente antes de ser descubierto pero que seguramente ha contribuido a producir, en otro lugar y más tarde, ese hecho añadido —su conocimiento.

Así concebida, la inteligencia es azarosa y puede equivocarse, pero ni es autocontradictoria ni absurda, a menudo puede dar lugar a conocimiento verdadero. En realidad, su base animal, que requiere la cooperación de las influencias externas, y su intención de describir esas influencias, le inclinan a ser verdadera o, al menos, relevante.

Si aún se pregunta cómo la intención puede señalar una cosa a lo lejos o de una naturaleza distinta de la del dato de los sentidos presente y cómo puede convertirla en su objeto presente, la respuesta, resumida, sería que los datos de los sentidos son inicialmente signos: que podíamos conocer el objeto significado bien con anterioridad, por alguna percepción temprana directa (como sabemos el sonido de una palabra impresa por haberla oído) o bien posteriormente, simplemente cediendo a la persuasión del símbolo y explorando hacia donde señala —como cuando levantamos la vista sorprendidos por un ruido o cuando seguimos un olor o notamos la fuerte atracción de la belleza—. Que el signo sea un signo y que haya algo detrás de él es un hecho que nos impone la consiguiente reacción del resto de nuestro organismo a esa impresión particular. Esa reacción no la causa el conocimiento, ella misma es la base del conocimiento. La base de la reacción en ciertos casos es un instinto innato, en otros una asociación establecida por la práctica y la experiencia. Que el conocimiento sea transitivo, la certeza de que los datos de los sentidos señalan hacia realidades externas y no hacia objetos en sí mismos muertos es la transcripción intelectual de una actividad específica surgida en nuestros cuerpos o de la disponibilidad a esa actividad. La estupidez es la expresión consciente de la pereza, la inteligencia lo es de la ductilidad. El conocimiento transitivo simplemente reconoce en un juicio la relación real que nuestros cuerpos vivos establecen con su entorno. Si se apunta que tal clarividencia sería un don particular y memorable, se puede responder que el don es ciertamente

memorable, es el que establece la diferencia moral entre los animales y las plantas, incluso entre los cuerpos orgánicos y los inorgánicos: se le llama sagacidad.

SUPUESTA INCOGNOSCIBILIDAD DE LO REAL

Que haya en muchos casos una realidad desconocida tras las apariencias es algo que se ha ciertamente de admitir: de otro modo, la investigación carecería de objeto y nunca podría tener éxito. Los que hace una generación o dos hablaban de lo Incognoscible recibían todo tipo de ataques —de exceso verbal, de escepticismo provocativo, de falta de perspicacia dialéctica, de vergonzosa deferencia con la religión—. Con todo, la crítica más útil que se les podía hacer sería preguntar si se puede suponer razonablemente que cosas indiscubribles existan, y distinguir en qué sentido y grado las cosas, cuya existencia conocemos, pueden quedar desconocidas en cuanto a su carácter verdadero.

En realidad, la noción de lo Incognoscible es, en cierto sentido, radicalmente absurda, a saber: se le llama incognoscible porque se le supone sin naturaleza o esencia de ningún tipo, de modo que ni siquiera la omnisciencia podría especificar qué es. Un ser sin esencia alguna es una contradicción en los términos. La existencia de algo sin cualidad no diferiría en nada de su ausencia o de la existencia de otra cosa. Carecería de todo sentido nombrarla —puesto que lo nombrado no tendría ninguna característica—. Hay así un sentido del término incognoscible que los que defienden esa noción —entre los que se encuentran tanto Kant como Spencer— nunca podrían darle, aunque su lenguaje sugiera a veces esa imposible postura.

Los místicos han sostenido a menudo, más bien, que lo real tiene una esencia particular (probablemente la esencia de la existencia, a la que llaman Ser puro), pero que ningún otro predicado ni apariencia sirve en absoluto para describirla. Cualquier otro predicado o esencia es particular y, como una cúpula de cristal multicolor, o bien añade al Ser puro algo más (que, según dicen, no puede *ser*) o

bien le quita algo: igual que cada vidrio de color, al dejar pasar los rayos de un tipo, excluye el resto, así cada predicado particular reduce el ser universal a una especie. El gran residuo que así se niega (como se negaría el futuro si se dijera que lo real es el pasado) debería, en realidad, afirman los místicos, quedar excluido del Ser puro en tanto que tal residuo incluye esencias que no son la esencia de la existencia; pero debería estar incluido en el Ser puro en tanto que cada elemento de ese residuo contiene esa esencia. Así, por ejemplo, tanto el pasado como el futuro serían reales dado que tienen en común el Ser puro, pero todas las diferencias entre ellos serían irreales.

Este parecer viene inspirado por un amor místico por la unidad y la paz que es moralmente respetable, como toda pasión sincera, pero, desde un punto de vista lógico, es un simple abracadabra. La esencia de la existencia, como cualquier otra esencia, no existe por sí misma; cuando se predica de otras esencias particulares, son estas las que existen en toda su variedad, no es solamente la esencia de la existencia la que existe en ellas. En otras palabras, la esencia de la existencia, o Ser puro, es solamente lo que todo lo que existe tiene en común, pero todas ellas (salvo tal vez la que tenga como única propiedad la de existir) tienen también otras cualidades, de modo que otros predicados o apariencias particulares las describirán perfectamente. El Ser puro, si es que existe, es sólo una (y la menos interesante) de esas cosas cognoscibles.

Nótese bien que el Ser puro no es incognoscible. Aunque se pueda dudar de que algo tan simple exista realmente en la naturaleza, como predicado (igual que todo predicado) se puede concebir aislado; de hecho se le concibe aislado algunas veces. La esencia de la existencia está en las antípodas de la esencia de la nada. Puede llegar a ser el objeto de una experiencia directa cuando, una vez fundidas y desdibujadas las sensaciones especiales, notamos el mero esfuerzo y la duración sin diversidad —sentimiento que es muy penetrante—. Este elemento se encuentra, siempre y sin duda, presente débilmente en la experiencia, de modo que, como advierte el místico, siempre se tiene una intuición adecuada del Ser puro: una vez ais-

lada, se ve que esa esencia es en sí misma muy particular, fácilmente reconocible. Sin embargo, puesto que por definición su cualidad es el ser bruto y ninguna *otra*, algunos lógicos la igualan a la nada, por la sutil equivocación entre nada y nada más.

Las dificultades entorno a la noción de mera existencia no le son connaturales sino que surgen cuando se la identifica falsamente con la sustancia de las cosas naturales, dando lugar a la paradoja de que al conocer las cosas naturales en verdad se conoce sólo el Ser puro. Tal identificación es claramente una confusión. La sustancia de las cosas naturales —por más heterogénea que sea respecto a la apariencia sensible de las cosas— ha de contener, para ser su sustancia, al menos tanta diversidad y articulación como la de las cosas; obviamente lo que es idéntico en todos los lugares no puede ser el fundamento de las diferencias entre las cosas y lo que no cambia no puede ser el fundamento de las variaciones en las apariencias. No quiero decir que la variedad de toda sustancia haya de ser en sí misma una variación temporal: las palabras de esta página no se mueven, pero guían los cambios en la percepción del lector. Es seguro que, si la página estuviera sola y ningún ojo la reconociera, no daría lugar a ninguna apariencia sucesiva; de modo que, cuando una sustancia inmóvil da lugar a fenómenos cambiantes, otra sustancia, en movimiento, ha de cooperar para deletrear la inmóvil variedad de la primera sustancia y para convertirla en una serie de cambios.

Si las apariencias han de tener una base, esta ha de explicar por definición tanto la diversidad de las apariencias como sus propiedades comunes o su continuidad, pero no se sigue de ahí que la diversidad de la sustancia haya de reflejar la de los fenómenos. Estos pueden ser signos de su fundamento, no copias, expresión heterogénea de él (como una buena traducción), incluso cuando son apropiados. Cuando son distintos, ¿qué determina ese elemento original en la expresión y dónde se gestó? En muchos casos procede sin duda físicamente de los objetos asociados, igual que la familiaridad con el español ayuda al lector a añadir los sonidos apropiados a las palabras de esta página. Aunque a menudo el elemento añadido es una crea-

ción espontánea, generada en el acto mismo de la expresión, como el énfasis, la interpretación, el placer o disgusto del lector expresa la reacción de su organismo bajo un estímulo nunca sentido antes de ese modo. Y esos elementos no se han gestado ni en la página impresa ni en el pasado del lector ni por telepatía desde las intuiciones ya perdidas del autor: carecen de precedentes, se puede suponer que están determinados completamente por la conjunción, sin precedentes, de los procesos dinámicos que caracteriza el momento presente.

Ahora bien, se puede sugerir que todos los fenómenos son creaciones espontáneas de ese tipo, generados por sustancias que serían por completo heterogéneas respecto a ellos. De ahí se seguiría por supuesto que no se podría dar ninguna descripción de esas sustancias. Incluso las nociones de variedad y de variación serían totalmente símbolos de propiedades de la sustancia en nada similares, propiedades que verdaderamente serían el fundamento de esos fenómenos pero que no se les parecerían.

Muchos místicos mantienen esa opinión; no confían del todo en la idea de que el Ser puro, aunque a veces lo intuyen perfectamente, sea la única realidad. Confían, con todo, en él lo suficiente como para no admitir que la diversidad (tal como está implicada, por ejemplo, en la omnisciencia o en la verdad), ni siquiera cualidades como la unidad o la bondad, estén *literalmente* presentes en la sustancia. Eso entraría en contradicción con la premisa mística de que toda apariencia es superflua respecto a la realidad e irrelevante. Ellos caminan por un sendero intermedio al afirmar que el conocimiento, la unidad y la bondad están más cerca de la naturaleza de lo real de lo que lo estarían las cualidades contrarias: así a lo real lo llaman a veces supraunidad, suprabondad y suprainteligible. Esa realidad parece tener entonces una esencia más rica que el Ser puro: es fuente y centro de existencias y de formas, aunque ningún predicado que podamos enunciar o concebir se puede afirmar literalmente de ella. El término incognoscible, si se le aplica, significa que las categorías humanas no pueden expresar parte alguna de su esencia con verdad. Sin embargo, esa esencia inefable es en sí misma definida puesto que

algunas de las expresiones o símbolos no apropiados que usamos para ella la expresan mejor que otros.

Puede parecer escasa la diferencia entre decir que lo real sólo puede expresarse de modo inapropiado y decir que sólo se puede describir de modo inadecuado. Pero la diferencia entre ambas proposiciones puede llegar a ser enorme a la larga. Si mantenemos que los sentidos y el intelecto no pueden conocer la realidad porque están demasiado articulados y son demasiados elaborados, la moraleja sería que, para conocer la realidad, hemos de dejar de investigar y de pensar. Si, por el contrario, mantenemos que las facultades humanas no pueden conocer la realidad porque su alcance y capacidad de discernimiento son inadecuados para ello, la moraleja sería intentar aumentarlas y afinarlas. Plotino, por ejemplo, tras sostener que a lo real no se le podía llamar con propiedad uno o bueno porque estos eran predicados y lo real no admite predicados, volvió su rostro hacia el silencio y el éxtasis; de modo que, salvo porque Plotino retuvo a efectos morales, independientemente de lo anterior, que la unidad y la bondad llevaban a Dios, su doctrina le podría haber devuelto a un Absoluto en blanco, para el que nuestros pensamientos y virtudes serían irrelevantes y que sería, tal vez, algo tan rudimentario como la simple vida o el sentido de la duración. San Anselmo, por otro lado, al decir que era inadecuado llamar uno a Dios porque, a la vez que era un Dios o una esencia, tenía tres hipóstasis o personas, seguramente sorprendería al no iniciado; pero, en cualquier caso, al intelecto indagador se le planteaba un problema claro, se le estimulaba a formular el Credo atanasiano, u otro no menos articulado que lo contradijera: así las facultades humanas se espoleaban con vehemencia y optimismo, aunque fuera en vano. La conclusión será que se puede conocer la realidad en parte, por la razón y la experiencia, puesto que de algún modo nos es afín, pero que su naturaleza en parte nos es ajena y es sobrenatural, de modo que siempre hemos de seguir afrontándola con humildad y con ignorancia satisfecha, así como con atento escrutinio.

¿Por qué se emplearían en vano nuestras facultades cuando investigan lo sobrenatural? No creo que sea porque lo sobrenatural sea

presumiblemente tan ininteligible que no recompense la atención. Otras cosas bastantes ininteligibles (como la belleza) la recompensan con creces. La razón es más bien que lo sobrenatural, a la vez que se supone que es la fuente de muchos, si no de todos, los fenómenos, se da por hecho que carece de la estructura, crecimiento y distribución de partes que debía de tener si, como fundamento de las apariencias, ha de describirlas y predecirlas. Ese defecto se podría corregir si se concibe una sustancia inmanente a las cosas naturales, común a todas ellas y continua a través de sus rupturas y variaciones. Esa sustancia no sería sobrenatural sino que sería hipotética e imperceptible. Los principios serían, por ejemplo, el alma o una sustancia psíquica difusa que a veces se acumulara en las almas; o también un principio formal, como una idea o ley o voluntad trascendental que gobernara las cosas y los sucesos sin formar parte de ellos. Esos principios formales poseen una ventaja sobre los principios imperceptibles concretos, como la divinidad: no tienen que ocultar nada; por otro lado, salvo que sean invocados de modo supersticioso, los principios formales son descripciones, no fundamentos de lo que sucede. A lo sumo, abarcan los hechos solamente a grandes rasgos; ningún suceso particular puede deducirse de ellos. La superioridad moral de lo sobrenatural sobre lo trascendental no nos interesa aquí ahora, pero es también inmensa puesto que lo sobrenatural, dada su naturaleza insondable, puede implicar todo tipo de complementos y transformaciones (como el cielo) que bordeen la experiencia, mientras que lo trascendental es simplemente el método de nuestra experiencia presente convertido en absoluto e irrevocable.

SUPUESTA INCOMPETENCIA DE LOS SENTIDOS Y DEL INTELECTO

Los obstáculos para el conocimiento que hemos considerado hasta ahora surgían de una hipótesis sobre la naturaleza de la realidad — que carecía de entidad, que era el Ser puro o inexpresable o sobrenatural o imperceptible—. Siempre es fácil escapar a esas dificultades: sólo hemos de negar que la realidad tenga esa naturaleza. Si no pode-

mos encontrar esos seres, ¿por qué hemos de preocuparnos por ellos? La opacidad de la realidad, sin embargo, no tiene por qué deberse necesariamente a la admisión de esas hipótesis. Muchas de las cosas con las que indudablemente nos topamos en el mundo son oscuras no porque su existencia sea cuestionable (excepto para un escepticismo testarudo) sino porque nuestra aprehensión es externa y confusa. El pasado es oscuro porque está lejos, el interior de nuestros cuerpos es oscuro porque es complicado y está oculto, una lengua extranjera es oscura del todo si la oímos por vez primera. Sería, con todo, poco razonable sugerir, en base a eso, que tal vez no exista el pasado, que no haya nada dentro de nuestros cuerpos o que la lengua extranjera que oímos no existe o no dice nada. La existencia de esas cosas es obvia, solo su naturaleza es recóndita desde nuestro punto de vista.

La materia es recóndita precisamente de ese modo. Sus concreciones son excesivamente perceptibles: una bala cerca o un muro de piedra delante son existencias tan reales y tan indudables como otras tantas. Pero ¿qué *son*, precisamente, esas obviedades? Los físicos y los químicos, al responder esa pregunta, sólo la formulan de nuevo: ¿qué *es* un ión?, ¿qué *es* la electricidad? No faltan sofistas que nos digan incluso que, aunque sea cierto que objetos materiales como los muros y las balas existen a nuestra escala, cuando sus partes son vistas al microscopio, desaparece su sustancia y resulta que están hechas de nada. Lo que presumiblemente ocurre es más bien lo siguiente: que, cuando la sustancia contenida dentro de los límites de esos objetos grandes actúa sobre nuestros sentidos de modo acumulativo y a la vez, produce ese efecto apreciable en nosotros, pero, cuando su sustancia se divide materialmente o se analiza lógicamente en elementos más pequeños y abstractos, nuestras capacidades perceptivas y conceptuales quedan pronto desbordadas; los hilos se volvieron invisibles pero, si se entrelazan juntos, dan lugar a la ropa que veíamos. Los microscopios y las analogías ingeniosas (utilizadas como hipótesis) pueden hacer que el horizonte de nuestra ignorancia retroceda indefinidamente; y no es inconcebible que, en algunos aspectos, como en sus relaciones matemáticas, la naturaleza de la sustancia sea

expresada finalmente de modo completo. Pero la materia ha de incluir por supuesto miles de adláteres concretos que son ignorados en esa descripción. Es posible contar con seguridad una fuerza militar, de ciertos efectivos y armas, de modo que sobrepase a otra fuerza diez veces mayor, aunque ambos ejércitos incluyan interminables elementos materiales, morales y personales que sean ignorados en ese cálculo. Sostener que esos particulares ignorados no afectan en absoluto al resultado sería evidentemente falso; sostener que todos ellos influyan carecería de garantías; pero se puede asumir con seguridad que, bajo tales condiciones, se puede ignorar la influencia de los factores no numéricos y que los sucesos concretos corroborarán los cálculos hechos en términos abstractos. Así, en química física, se puede operar con términos abstractos a los que no corresponde ninguna imagen en nuestra fantasía, dado que la escala del objeto no es ya la escala de nuestros sentidos; pero únicamente el egotismo más incurable concluiría de ese hecho que el proceso natural así expresado sólo contiene términos abstractos. Sería como si un general, absorto sobre su mapa en el cuartel general, informara tranquilamente que, para la ciencia militar, un hombre es simplemente la ducentésima parte de una compañía, que toda su esencia es ser la ducentésima parte y que suponer que tuviera otras cualidades, desconocidas para la ciencia militar o que existieran cuando la compañía está disuelta, es una superstición sin base alguna. En ese espíritu, y con ese tipo de verdad, es con el que los idealistas hablan de los elementos de la naturaleza.

La oscuridad entonces de objetos como la materia (ocurre igual con la sustancia psíquica) se debe sencillamente a la distancia y a la complejidad; es la oscuridad de las multitudes. La materia es corpuscular, inmensamente multitudinaria, monótona y democrática; sus unidades (incluso aunque no sean sus unidades últimas) son muy pequeñas; conforman agregados muy complejos; y nosotros, que somos su mente, su nublada mente, digamos, caminamos a tientas entre los agregados, en tanto que somos la expresión de vastos sistemas en movimiento. No podemos fijar ni las unidades ni las leyes que los enlazan y desenlazan. Aunque, si pudiéramos adaptar los métodos de aproxi-

mación o la escala de aprehensión a la delgada textura de la sustancia —algo que en la práctica carecería de utilidad—, no habría razón alguna para suponer que se fuera a encontrar una oscuridad insuperable en esa sustancia. China o la Vía Láctea parecen maravillosas desde la distancia, desde más cerca parecerían triviales, más cerca aún sorprenderían de nuevo, pero ahora no por su asombrosa vaguedad sino por su orden computable. Las multitudes, vistas de cerca, seguramente no le parecen al corazón muy estimulantes, pero son comprensibles.

Se da, sin embargo, otro tipo de oscuridad en múltiples hechos obvios —más bien, en el fondo, en todos—, a saber: su indefinibilidad. Cuando afirmo que la materia, vista de cerca, podría seguramente comprenderse, quiero decir que puede ser discernida, como lo son los muebles de una habitación bien iluminada o las palabras de un texto claro: tal discernimiento es intuitivo, no analítico ni dialéctico. Ni la inspección ni el análisis podrán nunca hacer que la existencia sea inteligible o que su movimiento se deduzca con necesidad lógica. Los elementos últimos de lo que es conocido —incluyendo sus relaciones primarias— han de ser conocidos por intuición, son datos de los sentidos dados de modo absoluto, sin apoyo en razón alguna. Precisamente lo que para los sentidos es más evidente es lo más sorprendente para la razón —si la razón es tan irracional como para esperar que no sea así—; y lo que es inteligible para la razón a cierto nivel —como Euclides lo es— puede ser arbitrario y oscuro para una razón que acepte menos postulados y formule preguntas más profundas. Los términos elementales de cualquier descripción han de quedar —al menos en esa descripción— sin describir; los hemos de condenar a la intuición. Por tanto, si tenemos al mismo tiempo otro método a la mano, de modo que podamos trascender nuestras intuiciones sin volvernos locos del todo, esas intuiciones nos parecerán oscuras y cuestionables, a pesar de su claridad intuitiva: ¿qué es un sonido para el ojo?, ¿qué una emoción para el matemático?, ¿qué un hecho para el moralista? Son ininteligibles dado que no se pueden describir en términos que les son ajenos y que son característicos de una intuición diferente, más cercana.

Aquí hay que hacer una distinción importante. Cualquier intuición proporciona conocimiento directo, no sujeto a error, de una esencia puesto que la intuición elige su objeto en el acto de establecerlo y no afirma que ese objeto exista. En efecto, en este caso no es el objeto el que produce la intuición o determina su carácter, dado que ese objeto es una mera esencia sin existencia, sino que, *al contrario*, la intuición, cuya existencia y cualidad vienen determinadas por procesos orgánicos subyacentes, elige su objeto y, por un momento, le da cierta actualidad aparente, como cuando se improvisa sobre un sueño. La infalibilidad de la intuición no es por tanto algo de que enorgullecerse; subsiste sólo porque el juicio está suspendido; el dato no se refiere a otra cosa, de modo que la experiencia obtenida es meramente estética o contemplativa. En sentido práctico, por tanto, la intuición no es conocimiento puesto que la ilusión y el error también son intuiciones. Alguien podría tener experiencia de todo el ámbito de la esencia y no conocer nada de este mundo; podría estar muy loco; en realidad, si se tiene en cuenta que tener experiencia de todas las esencias significaría contemplar todo mundo posible, sentir todo dolor posible y oír cualquier opinión posible, la locura no añadiría ya nada a esa situación. Su cercanía infinita a la esencia no produciría de ningún modo un conocimiento selectivo y asertivo sobre hechos. En el conocimiento de hechos hay no sólo intuición de esencias sino también convicciones y expectativas instintivas, fe animal; esta fe (que consiste en disponibilidad para *utilizar* ciertas categorías intuitivas), a la vez que nos sumerge en un mar de presunciones, conjeturas, errores y dudas, establece un ideal de conocimiento, transitivo y realista, en comparación con el cual la intuición de la esencia, con toda su infalibilidad, resulta ridículo. Casi se podría decir que el conocimiento seguro, que es inmediato y no transitivo, no es conocimiento real mientras que el conocimiento real, que es transitivo y azaroso, nunca es seguro.

Para que esta afirmación sea por completo verdadera, son necesarias, sin embargo, dos matizaciones. La primera es que, en cierto sentido, también la intuición es transitiva puesto que las esencias

que observa son independientes de ella, no existencialmente (puesto que no existen) sino en carácter e identidad, dado que, si algo es cierto de una esencia, lo será siempre, tanto si es intuita como si no; de modo que intuiciones numéricamente distintas pueden tener como objeto la misma esencia, estarán así unidas en espíritu. La segunda matización necesaria es que el conocimiento de hechos, aunque nunca es demostrable ni absolutamente seguro, alcanza a menudo el grado más alto de evidencia práctica, como cuando, mientras retenemos y guardamos el pasado inmediato que se va, decimos: esto acaba de ocurrir ahora mismo.

La religión y la teología dan fe de que la omnisciencia es un ideal genuino de la mente: cuando las cosas son verdaderas y reales por igual, ¿por qué una ha de ser honrada y reconocida, y no la otra? Las limitaciones efectivas del conocimiento humano no son, sin embargo, mera imperfección, mucho menos son una desgracia; en parte destacan nuestro especial talante, en parte indican que las cosas del mundo son relevantes para nosotros y que están relativamente cerca. Si nuestra sabiduría es socrática, si nuestra mente es hogareña, práctica y humilde, podemos incluso amar esas limitaciones, como amamos el idioma nativo y las especiales circunstancias nativas. Si se considera el ámbito de la esencia en sí mismo, por ejemplo, no hay ningún motivo para elegir y realizar una composición musical o un diseño arquitectónico en vez de otro; con todo, las elecciones que de hecho se hacen en esos campos no son en absoluto arbitrarias: tienen fundamentos históricos y objetivos, nos revelan nuestro propio talante. Estas limitaciones constituyen nuestras preferencias morales y nuestro autoconocimiento.

Respecto al conocimiento de hechos, nuestras limitaciones son incluso más significativas. Que se perciba o se crea una cosa en vez de otra evidencia *prima facie* que ese tipo de cosa resulta que existe en nuestro entorno. Incluso cuando nuestras nociones son infantiles o falsas, es casi seguro que allí donde decimos que está el objeto hay algo que, al menos de modo parcial y relativo, posee el carácter que le asignamos. En efecto, las influencias a las que respondemos en

la percepción y en la creencia son los objetos pretendidos, mientras que, en la intuición de la esencia, las escasas influencias (que son orgánicas) a las que respondemos son pasadas por alto, de ningún modo son nuestro objeto, la atención es completamente centrífuga y su objeto es ideal. En realidad, nuestra vida queda expresada por nuestras intuiciones, pero eso ocurre inadvertidamente. Por otro lado, en la percepción y en la creencia, a la vez que nuestra vida queda también expresada sin querer, las influencias externas que moldean la vida quedan expresadas adrede. Ahí las contingencias externas provocan nuestras elecciones: condicionamos lo que va a ocurrir. Que las percepciones sean lo que son es por tanto en sí mismo una indicación valiosa respecto a los hechos. Por supuesto que ocasionalmente nos podemos equivocar por completo dado que el mecanismo de la respuesta animal tiene la necesidad de ser tan intrincado que puede equivocarse: un estímulo meramente interno, que tendría que producir intuición sin creencia, da lugar a una reacción práctica, con lo que produce una ilusión o la creencia de que una esencia meramente imaginada es la cualidad de un objeto externo. Las alucinaciones, la locura y los sueños, con todo, se curan pronto, o enseguida son fatales, de modo que la correspondencia habitual entre la percepción y las cosas se restablece de modo automático.

¿Esa correspondencia habitual es conocimiento completo, exacto y directo del objeto? Si se pudiera decir que sí, nuestra teoría sería muy simple, pero los hechos lo prohíben. Tómese el caso más favorable posible. Supóngase que de algún modo se han discernido los elementos últimos de un objeto y que su movimiento se ha descrito al completo. Es evidente que tantos datos científicos no pueden estar presentes de modo simultáneo, en una única intuición adecuada a la verdad total; la mayoría de los detalles han de quedar siempre a la espera, estarán representados de modo vago con la seguridad práctica de que, si hacen falta, los podremos recuperar y redescubrir. Pero eso no es todo; la descripción más exhaustiva que la ciencia humana pueda proporcionar de algo nunca abarcará todo lo que es verdad sobre eso. Todas sus relaciones y afinidades externas son verdades

que le son relevantes, pero que irradian en el espacio y en el tiempo hacia el infinito o, al menos, hasta los desconocidos límites del mundo; las relaciones ideales en el ámbito de la esencia son todavía más intrincadas. La flor en la grieta del muro no tiene por qué revelarnos a Dios y al hombre a través de una iluminación misteriosa y cercana; antes de que podamos saberlo todo sobre ella, tendríamos que haber explorado por nosotros mismos el universo completo donde crece. Es evidente que el conocimiento de algo, si se incluyen todas sus relaciones naturales e ideales, es incompatible con la mortalidad y con la base biológica del pensamiento.

No necesito añadir que incluso el objeto aislado, desprovisto de radiaciones en el ámbito de la verdad, casi nunca, o nunca, puede ser inspeccionado hasta el fondo. La escala de los procesos materiales está muy alejada de la escala de las apariencias ante los sentidos y la reflexión (escala establecida por la interacción de cuerpos vivos grandes); incluso cuando la escala es la misma (como cuando el objeto es psíquico: el pensamiento del interlocutor), la adecuación posible del conocimiento es momentánea e inverificable. La unanimidad es necesariamente breve en este mundo; los diferentes ambientes y las vidas divergentes de los amigos más íntimos los conducen a cada uno rápidamente por caminos independientes. Lo que recordamos de un libro o de una conversación al cabo de un momento son escasamente unas cuantas frases; podemos revivirlas y expandirlas, pero seguramente de un modo nuevo. Normalmente, por supuesto, no se consigue ni siquiera una unanimidad superficial puesto que la comunicación psíquica utiliza símbolos materiales. Las palabras que oímos o que leemos se emiten y sólo provocan la intuición del confortable rumor de su orden convencional; o, si surge una intuición, su carácter procede más bien del suelo donde crece, no de la semilla; de modo que tiene sólo una afinidad abstracta con lo que supuestamente reproduce. Las condiciones del conocimiento vivo, su lugar personal y su necesaria urgencia, lo hacen, por así decir, tangencial a su objeto. Ambos se mueven en planos distintos; el conocimiento que se genera en el punto de contacto siempre es bastante inadecua-

do, normalmente es inmensamente inadecuado. La disparidad entre las ideas humanas y las cosas naturales es, aunque no absoluta ni irremediable, sí real y habitual.

¿Lleva razón entonces el escéptico cuando sospecha que la inteligencia está condenada al fracaso?

HABITUALMENTE EL CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA ES SIMBÓLICO

Hemos llegado así al punto culminante de nuestro examen; desde aquí se extienden ante nosotros, como dos valles opuestos, los argumentos recorridos hasta ahora y la verdad por alcanzar. Toda la inseguridad e inadecuación del conocimiento vivo, todos los obstáculos que la realidad, según las diferentes hipótesis sobre su naturaleza, ofrece a la comprensión humana, todas esas dificultades las considero casi irrelevantes respecto al esfuerzo real de la mente para conocer las cosas naturales. El desaliento que se siente en la ciencia no procede del error, procede de la equivocada concepción de qué es el éxito. Las peores dificultades surgen al asumir que el conocimiento de lo que existe ha de ser literal, cuando el conocimiento de lo que existe no tiene necesidad ni tendencia ni capacidad de ser literal. Es, de modo espontáneo, simbólico; su función (yo la entiendo como la función moral de no dejarnos a oscuras en el mundo en el que vivimos) la cumple perfectamente si es simbólico. ¿Hay algo más evidente que el hecho de que la religión, el lenguaje, las pasiones al completo y la misma ciencia hablen con símbolos, símbolos que unifican los difusos procesos naturales según los términos adventicios humanos cuyo aspecto es por completo diferente de los hechos cuyo lugar ocupan? En esos campos el pensamiento trabaja en un medio convencional, igual que las artes. El teatro, tan lleno de artificios (como cuando el héroe entona sus sentimientos más íntimos ante las candilejas), representa sin embargo la vida verdaderamente y, en cierto sentido, de modo más verdadero que la historia; así también el medio humano del conocimiento lleva a cabo su esencial síntesis y su pertinen-

te informe del mejor modo cuando abandona con franqueza el plano de su objeto y expresa en símbolos lo que hay que saber sobre él. Los griegos aceptaron que las musas que presidían la astronomía y la historia eran hermanas de las musas de la poesía trágica y cómica; y se dieron cuenta, aunque no lo dijeran, de una verdad complementaria: que todas las musas, también las más risueñas, dan testimonio de la naturaleza de las cosas y que no lo harían bien si no lo expresaran aplicadamente, con la libertad y la gracia propias de cada una.

El carácter simbólico del conocimiento transitivo no habría sido pasado por alto si no fuera porque el conocimiento literal también existe, aunque en un plano distinto. El conocimiento literal lo es de la esencia, una configuración o intuición lógica o estética, cuyo objeto es puramente ideal y que, aún no existiendo en sí misma, es llamada a una actualidad aparente por el destello de la atención que la ilumina momentáneamente. Es una experiencia que resulta deliciosa, como jugar; ejercita nuestras facultades sin deformarlas, se vive sin responsabilidad. La mente casi divina y traviesa de los filósofos ha quedado siempre fascinada por la intuición; en efecto, los filósofos —me refiero a los grandes— son los niños prodigio de la reflexión. Adoptan a menudo como su único ideal el conocimiento literal de la esencia y desean imponerlo a los pensamientos humanos cotidianos. Pero el conocimiento de la existencia tiene un ideal totalmente diferente. También es, como se acaba de ver, travieso; es rápido, rico, festivo; agarra las cosas por la pechera, cuando menos se lo esperan, y les aplica apodosos que no esperaban oír, como el de arco iris o el de Osa Mayor. Esos apodosos, con todo, como los que los aldeanos ponen a las flores, describen muy ajustadamente el aspecto de las cosas o su uso. Las ideas que tenemos de las cosas no son retratos fieles, son caricaturas políticas hechas con fines humanos, aunque, muy frecuentemente, son obras maestras de caracterización y comprensión, a su modo.

Considérese el motivo por el que, en vez de dedicarnos al cultivo de las intuiciones afines, como hacen las sensitivas plantas, nos vemos empujados a estudiar la naturaleza. Se debe a que las cosas, al impactarnos, despiertan nuestra atención y nuestro pensamiento.

Esos objetos externos se hacen notar por lo que hacen, y a ello deben su interés, no a lo que son; conocerlos es relevante no por la esencia presente a la intuición (por bella que sea) sino por los sucesos que expresa o anuncia. Le importa por tanto poco al pertinente conocimiento de la realidad si la sustancia de los objetos queda escondida o si es ininteligible, siempre que se conciban correctamente todas sus operaciones y movimientos. Importa poco si su misma existencia sólo es confirmada por una suposición o fe instintiva, siempre que esa fe resulte cierta y la suposición sea profética; en efecto, la función de la percepción y de la ciencia natural no es adular nuestro sentido de la omnisciencia sino aportar en el acto noticias relevantes sobre el extraño mundo en el que vivimos. Importa poco que esas noticias sean fragmentarias y que estén expresadas de modo retórico, siempre que, al oírlas, nos empujen a la acción correcta y nos den una visión cierta de nuestro destino y de sus decisivas alternativas. Esas insuficiencias e imperfecciones son características de signos perfectos.

Se sigue de ese hecho, y no hay paradoja en ello, que, conforme la ciencia es más aplicable y más exactamente verdadera, se hace más abstracta y matemática. Igual que el arte representativo es mejor si es selectivo, si ignora el detalle del modelo para recoger con más énfasis su atractivo y su alma, así el conocimiento del entorno es mejor cuando es francamente simbólico, cuando no se avergüenza del medio sensible o técnico sino que describe su objeto atinadamente, sin intentar rivalizar con él en elaboración ni ocupar su lugar. Nadie tomaría la astronomía por el universo estelar dado que la astronomía (al ser discurso humano) no se parece en nada a las estrellas; sin embargo, nos dice sobre ellas verdades muy penetrantes y ciertas y, en sus cálculos e hipótesis, no tiene por qué haber nada falso. Pero, si las estrellas no están compuestas por los cálculos e hipótesis que sirven para conocerlas, ¿por qué hemos de esperar que los objetos cercanos estén compuestos por los datos de los sentidos que informan de ellos? El símbolo tiene una función transitiva de la que carece su objeto, puesto que este es un hecho último; el símbolo tendrá por tanto muy seguramente, incluso necesariamente, una sustancia, un

rango y una forma diferentes de los de su objeto. Tal diversidad no obstaculizaría la significación, es su condición. Si la representación fuera una reproducción completa —si las estatuas respiraran, caminaran y pensarán—, ya no representaría nada, no sería ya un símbolo sino una cosa más, no transitiva y sin significado, como cualquier otra cosa no hecha para ser interpretada.

Este es, a mi juicio, el elemento de verdad que tiene la teoría representativa del conocimiento. En la percepción y concepción de los objetos naturales, hay ciertamente un vehículo, sensorial y lógico, muy distinto de la cosa eficaz; a menudo el efecto del símbolo es más seguro cuanto más sucinto y ajeno es en cualidad. Pero las ideas no se ven; el conocimiento no se detiene en ellas. La «idea» no es un objeto —excepto para las ciencias que estudien los símbolos por mor de sí mismos—. Si el término «idea» se toma pasivamente y significa esencia, una idea es el grupo de predicados que se atribuyen al objeto; si el término se entiende activamente y significa percepción o pensamiento, entonces una idea es la opinión verdadera o falsa según la cual los predicados que atribuye al objeto son una parte o el todo de la esencia del objeto. Obsérvese que esa idea activa u opinión probablemente no tenga en sí misma *ninguno* de los predicados que expresamente atribuye, tanto si los atribuye con verdad o con falsedad. Es el acto de atribuir tales predicados, es un juicio con rango histórico, moral y lógico propio, pero que no es percibido por ninguno de los sentidos. Sólo se experimenta cuando se entiende, y existe sólo cuando se establece. Incluso la idea pasiva o esencia, que simplemente es el grupo de predicados atribuidos, es como mucho la esencia de la cosa, nunca la cosa en sí; en efecto, la esencia queda identificada por su definición, sólo mantiene relaciones necesarias o ideales con otras esencias, al incluirlas, al parecerse a ellas o al ser parte de ellas; la cosa, sin embargo, se identifica por su lugar, fecha y relaciones externas dinámicas —cualidades que son incompatibles con cualquier esencia o «idea inerte».

El símbolo, tomado como un hecho, posee un carácter estipulable propio —es visual, audible o verbal—, pero, en su función, es completa y esencialmente transitivo. Pararse ante él supone detener

el conocimiento, no analizarlo, como cuando de repente una palabra escrita, por un truco de la apercepción, se convierte en un fenómeno extraño y muerto al que nos sorprende cómo puede añadirse un significado o cómo en toda nuestra vida no nos habíamos dado cuenta de su grosera individualidad. El vínculo entre la individualidad del símbolo y su significado en realidad es externo, se basa en una asociación convencional o instintiva, es sólo el *sistema de relaciones externas* que envuelve al símbolo el que copia o reproduce el mismo *sistema de relaciones* en la cosa significada. El conocimiento de la naturaleza es una gran alegoría, cuyo intérprete es la acción. Más aún, el sistema simbólico total acaso sólo corresponde a un elemento abstracto del sistema de las cosas y, si todo lo que nos interesa en ese momento es ese elemento abstracto, el simbolismo será, con todo, adecuado. No voy a aburrir al lector con muchos ejemplos; si no entiende lo que quiero decir, que piense por sí mismo en la relación que hay entre los gestos y las pasiones que los mueven, entre la música y la notación musical, entre los nombres y las cosas, entre las palabras de un idioma y las palabras con el mismo significado de otro. La divergencia estructural y sensitiva entre el símbolo y el objeto o entre símbolo y símbolo acaso sea completa en esos casos; pero, no obstante, la correspondencia puede ser exacta en esos casos y se pueden cumplir a la perfección las funciones significativa y sugestiva.

LA NATURALEZA DEL SÍMBOLO

Pero no demos pie a malentendidos: cuando hablo de un signo o símbolo que interviene en el conocimiento de la existencia, ¿qué tipo de existencia atribuyo a ese término intermedio? ¿La de una cosa hecha y derecha, situada en el mismo mundo que el objeto y que puede conscientemente ocupar su lugar cuando él no se encuentre o manipule con facilidad? He de responder que, a menudo, un signo es justamente eso, como cuando el instrumento material del conocimiento se percibe y se reconoce en él algún aspecto que indica el objeto. Un mapa, por ejemplo, representa un país y es un objeto

material independiente igual de verdadero. No se da ahí ninguna diversidad ontológica entre el símbolo y la cosa, sólo hay una diferencia de escala y de elaboración, junto a la analogía específica de forma; ambas cosas juntas convierten a la más pequeña en símbolo útil de la mayor. Supongo que en tales casos no se puede negar el dualismo del signo y el objeto ni que la atención y el propósito si dirijan inconfundiblemente al objeto en busca de información a localizar y a ofrecer, aún cuando la mirada señale a la representación. Aquí, dado que el mapa indica el país (y la naturaleza, sin contar con el arte, está llena de correspondencias de ese tipo), el primero es convertido de modo ingenioso en símbolo del segundo; la analogía, el servirse de algo, se convierte en representación. Aunque ambos hechos son colaterales, uno conduce nuestros pensamientos en dirección del otro y proporciona conocimiento profético de él.

Un mapa es un instrumento artificial de información, situado fuera del cuerpo del observador: de modo que él lo distingue con claridad y las esencias sensibles que le proporcionen a su conciencia las predica del mapa. No tiende a asignar los colores o las letras impresas en el mapa al país que simboliza; las esencias que atribuye al país, basándose en esos símbolos, no se parecen en absoluto a las letras ni a los colores; son pensadas e imaginadas, no vistas, el observador nunca supondrá seriamente que las ve. Pero, cuando el instrumento material de información (y siempre hay alguno) es una parte oculta y viva de su propio cuerpo, sobre la que la naturaleza continuamente traza mapas momentáneos hechos por ella, entonces las esencias evocadas no pueden predicarse de ese instrumento, dado que nunca es contemplado en la percepción, lo que sí ocurría con el mapa mientras era descifrado. La consecuencia es que, en tales casos, las esencias simbólicas que brillan en la conciencia son afirmadas directamente del objeto, como si un niño creyera que las letras y los colores del mapa son aspectos intrínsecos de la tierra y el mar. Esta hipóstasis de los símbolos es un tipo de idolatría sensorial.

Esta idolatría sensorial resulta constitutiva para la mente animal dado que su objeto intencional es la existencia externa sobre la que

esté actuando, mientras que sus datos de los sentidos son esencias evocadas por el órgano de la percepción. Así la percepción es originalmente verdadera como signo pero falsa como descripción; para alcanzar una descripción más verdadera del objeto, se ha de acudir a la inteligencia y a la hipótesis, e imaginar y pensar cuál puede ser la información efectiva de nuestros datos de los sentidos, igual que, al descifrar el mapa, hemos de pensar e imaginar los aspectos del país que el mapa representa.

El hecho de que la fuente directa de los datos de los sentidos sea el órgano activo, no el objeto, tiene esta consecuencia: que cosas ineffectivas e inmateriales llegan a ser objeto de conocimiento —puesto que sólo el instrumento de conocimiento es activo y material—, como cuando conocemos el pasado, el futuro o las partes periféricas del discurso humano, como las pasiones del resto de las personas.

Aquí el signo es un gesto, un cambio en las facciones o en el tono de voz; el objeto significado es una emoción o una disposición a actuar. Para comprender el signo no es en absoluto necesario que hayamos experimentado la pasión antes por nosotros mismos, la asociación no es externa sino fisiológica; es sugestión. Para comprender un pensamiento que se nos expone por primera vez, no hace falta que lo hayamos pensado ya antes ni que lo hayamos asociado previamente a esas frases, de modo que estas evoquen el pensamiento. Las raíces que la comprensión de los gestos y de las palabras tienen en nuestro organismo son en parte innatas y en parte adquiridas; aseguran cierta desviación y activación de los procesos iniciados en nuestro sistema por esos gestos o palabras; pero tal desviación y activación, aunque son específicas, carecen de precedentes. Lo que, al finalizar, el proceso de comprensión nos revela no es un hecho establecido, sino una posibilidad, una quimera dramática —el tipo de sentimiento, o de intención, que la persona que nos habla *podría* tener—. El vaticinio a veces sobrepasará su conciencia real o irá al unísono o la anticipará (del modo que tanto asombra al supersticioso); normalmente tendrá un núcleo y una cualidad diferentes. Con todo, aún cuando menos se acierte, se entiende que los gestos y las palabras del otro significan

algo, que acaso signifiquen, por ejemplo, amistad u hostilidad hacia nosotros. El hecho de que nos satisfaga esa vaguedad en la interpretación no le quita ni una pizca a la efectiva expresividad de su conducta; jamás pensamos que es un autómatas, un cuadro o una idea en nuestra mente. Miramos para comprender, no —salvo acaso los pintores— simplemente para ver. Leemos los datos de los sentidos como un libro, sabemos que son símbolos, nos damos perfectamente cuenta de que esas indicaciones no son buenos informes de la realidad total; con toda probabilidad mostraremos una saludable indiferencia respecto a cómo sea el resto de la realidad. Esa aceptación animal de la vaguedad —ese laxo asirse a los sentidos porque solamente son simbólicos, y a las cosas porque no todas se dan a los sentidos, ese hábito de superficialidad— es incluso más relevante cuando el objeto es material que cuando es moral. Los hombres se hicieron sabios mucho antes de que fueran eruditos, su curiosidad se hizo poesía y religión antes de que se hiciera ciencia. No es que se contentaran con lo subjetivo ni que fueran conscientes de ello; estaban seguros de que sus sueños eran significativos y pensaban que los muertos tenían que existir mientras fueran recordados; pero, de tan ilusionados como estaban por comprender, quedaron inmersos en la imaginación, sus símbolos eran retóricos y exuberantes, y los tomaron por revelaciones literales.

Por otro lado, y cambiando el sentido de las palabras, lo que tiende a desaparecer y lo que algunos se sienten tentados a negar es más bien el signo, dado que el objeto les resulta evidente. Cuanto más inteligentes somos, más nos ocurre eso, de modo que aquellos que pasan por alto el medio del conocimiento muestran así lo rápidos y lo dispuestos que están a conocer. Leen música tan bien que piensan que sólo la están oyendo. Pero lo que puede ser perfectamente cierto respecto a la experiencia consciente, en tanto que desaparece el autoconocimiento, a saber, que conoce directamente los objetos, nunca es cierto respecto al proceso animal completo del conocer. Aunque pueda ser obviado, siempre existe un medio, de otro modo se conocerían por completo todos los objetos a la vez. Por esa razón, los que niegan el medio del conocimiento, si están dotados de cierta

competencia especulativa, han de introducir en su lugar un medio de la ignorancia: no hay nada que nos ayude a conocer, afirman, pero (puesto que el conocimiento es extrañamente limitado y relativo a nuestros órganos) hay algo que nos impide conocer todo lo que no conocemos. Los ojos son anteojeras y el cerebro un tejado que evita que las inclemencias de la verdad y la realidad nos anonaden. Esa inversión es audaz, pero incompatible con los hechos de la percepción, la imaginación y el error; con todo, encaja perfectamente con su propósito: muestra que la elección de los aspectos a los que hay que atender en las cosas la lleva a cabo un órgano perceptivo. Qué cualidades se encuentren en el objeto o le sean atribuidas es algo que viene determinado por la estructura del órgano, no por la del objeto. Si la mente lleva prisa, acaso contemple la cualidad seleccionada como la esencia completa del objeto: esa será una ilusión natural pero ilusión al fin y al cabo, dado que el mismo objeto habrá sido también contemplado desde otro ángulo. Aún hay una ilusión mayor, en la que los animales no caen, está reservada a los escépticos: considerar que la cualidad sensible es el objeto mismo. En realidad, esos datos sensoriales tienen con los objetos reales casi la misma relación que los dioses del Olimpo con los fenómenos atmosféricos, con los cuerpos celestes y con las artes de la vida; igual de fácil resulta, cuando se amplía el conocimiento, destronarlos y reconocer que son símbolos poéticos. Se puede incluso eliminar algunos, pero sólo si se mantienen o se pergeñan otros. No podemos prescindir de los símbolos puesto que la naturaleza intrínseca y completa de los objetos reales no es accesible a la aprehensión ni el discurso puede hacerse con ella. Si se entiende que o bien los datos sensoriales o bien los *minima sensibilia* son intrínsecos al objeto —tal como los primeros poetas pensaban que eran los dioses—, estaremos sujetos a la misma ilusión que ellos; y el tiempo nos desengañará.

Quienes consideran que el conocimiento transitivo es un estorbo recurren a la estrategia de preguntar si no serán los signos *partes* de las cosas que significan y los datos de los sentidos *partes* del objeto de conocimiento. En ese planteamiento se apunta o se entrevé

sin duda una verdad, pero no está expresada de modo correcto. Los signos no pueden ser partes de lo que significan ni las esencias partes de las cosas. Sería como decir que los símbolos VII y 7 son partes de la serie de los números o que las varias elipsis que una mesa ofrece en perspectiva a la mirada son partes de la mesa.

Las afirmaciones anteriores se pueden, sin embargo, hacer verdaderas. En primer lugar, es cierto que en algunos casos, no en el anterior, la esencia del símbolo puede ser parte de la esencia del objeto, como cuando la inicial de un nombre ocupa el lugar del nombre; pero eso apenas ocurre cuando el símbolo es relevante, dado que su relevancia viene dada precisamente por ser de un medio distinto al original; en ese caso el elemento común a las dos esencias probablemente sea en realidad muy abstracto, como la mera multiplicidad o el orden. Pero tómese el caso de un parecido concreto, como cuando la imagen de la mesa, vista desde arriba, reproduce el círculo que está en la mesa misma. Incluso así el círculo aparente (que deja de existir si se cierran los ojos) no forma parte de la mesa de madera; solamente la esencia «círculo» forma parte de la esencia «mesa circular», de modo que mi signo sensorial aquí es una descripción literal de esa mesa individual. Con todo, el rango de ese círculo visto es existencialmente el mismo que el de las elipses que ocuparán su lugar, con la misma utilidad, cuando la mesa sea vista desde otro ángulo. El círculo visto es más adecuado pictóricamente, igual que una fotografía es un símbolo de alguien pictóricamente más adecuado que su firma, pero, funcionalmente, en la vida cotidiana, la firma puede ser un representante más relevante y más seguro; como también pueden serlo, en su momento, las elipsis. En cualquier caso, incluso la copia pictórica, la fotografía o la imagen circular son ejemplificaciones de esa esencia por completo distintas de su ejemplificación en el objeto —distintas tanto en lugar, duración, origen y sustancia— de modo que llamar a los símbolos partes de su objeto supone, para ser francos, un sinsentido.

En segundo lugar, se puede también decir con verdad, respecto a la inclusión de los signos en la realidad significada, lo siguiente: que

los signos son partes de un gran segmento humano del universo en el que están implicados elementos ideales, psíquicos y materiales, y donde se encuentran tanto el número siete como sus signos gráficos, y tanto la mesa redonda como las elipses vistas; de modo que, si elegimos nombrar a todo ese sistema lógico y biológico según su núcleo o elemento más interesante, se podría decir, de un tirón, que todo lo que tenga que ver con la serie de los números es parte de esa serie, y todo lo que tenga que ver con la mesa es parte de la mesa; de modo que solamente el núcleo de la mesa estaría hecho de madera mientras que su interesante penumbra sería de aire, tejido nervioso y leyes de la luz y de la perspectiva; pero hablar así sería una licencia poética. La serie de números y la mesa no están de hecho compuestas ni de símbolos gráficos ni de elipses vistas, simplemente quedan a veces expresadas por esos números y óvalos en el lenguaje de los sentidos o de la convención.

CONCLUSIÓN

La conclusión de toda esta investigación es que no se puede esperar un conocimiento completo de los objetos naturales. Los conocemos intencionalmente, basándonos en la reacción corporal; al comienzo los conocemos como lo que se nos enfrenta, sea lo que sea. Que algo se nos enfrenta aquí, ahora y desde cierta zona es una información importante en sí misma; el aspecto que le acompañe cuando lo observamos más de cerca, aunque nos decepcione, es también un testimonio relevante de su carácter. Los símbolos identifican sus objetos y nos muestran dónde buscar sus cualidades ocultas. Otros símbolos, que capten distintos aspectos abstractos del objeto, nos ayudarán a sitiario desde todos los flancos; pero los símbolos nunca entrarán a la ciudadela, y si su núcleo interior se ha de abrir alguna vez (lo que puede perfectamente ocurrir) será a través de una imaginación afin. Se puede, a lo sumo, intuir la esencia que realmente sea la esencia de esa cosa. En ese caso, nuestro conocimiento será tan completo y ajustado como el conocimiento puede serlo; con todo,

dado que ese conocimiento adecuado seguirá siendo intencionalmente transitivo (la mirada no se satisface con observar pasivamente la esencia dada, como una esencia desencarnada, sino que afirma instintivamente que es la esencia de la cosa que se nos enfrenta, con la que nuestros cuerpos se las tienen que ver rápidamente), esta afirmación seguirá siendo hasta el final un deseo, sujeto a la inseparable inseguridad de la fe animal y de la vida misma.

Tales son, a mi juicio, los distintos grados de cognoscibilidad de las cosas naturales e ideales; si mi propuesta resulta complicada y ecléctica, sólo puedo decir que creo que el mundo en el que vivimos es mucho más complejo y polígloto. Nos iría bien, puesto que hemos de ser parciales y fragmentarios, cultivar tantos modos independientes de perfilar el mundo como nos sea posible. No hemos de equivocarnos en las partes, aunque nos equivoquemos en el sistema. Nuestros pensamientos carecen de la variedad y ductilidad necesarias para hacerse con la realidad; es más, nuestras teorías se esfuerzan por hacerlos más unitarios y rígidos. La naturaleza humana sería realmente pobre si la hubieran hecho los filósofos. Por fortuna, el conocimiento tiene un desarrollo natural, raíces profundas, tallos trepadores e incluso flores. Llega a múltiples cosas misceláneas, algunas reales y otras imaginarias, y es de suyo un nivel nuevo y específico.

Traducción: Daniel Moreno