

# El elemento dado en la experiencia<sup>1</sup>

Clarence Irving Lewis

Traducción de Alfonso Conde

Grupo Semasia<sup>2</sup>  
Programa de Filosofía  
Universidad Autónoma de Colombia

[36] El supuesto del que partimos es que la tarea de la filosofía consiste en analizar e interpretar nuestra experiencia ordinaria y, mediante reflexión, dar una expresión clara y convincente a aquellos principios que están implícitos porque son llevados a la experiencia por la mente misma. La filosofía es el estudio de lo a priori. Busca revelar aquellos criterios categoriales que la mente aplica a lo que le es dado, y mediante la correcta delimitación de tales criterios, definir lo bueno, lo correcto, lo válido y lo real.

Sin embargo, el intento por aproximarse de esta manera a los problemas de la filosofía conduce de inmediato a preguntas sin resolver acerca de la naturaleza del conocimiento, cuya respuesta parece ser un prerrequisito. La distinción entre lo que es a priori y lo que no, es aquí supuesta; como lo es también la distinción correlativa entre la mente, o lo que la mente lleva a la experiencia, y otro elemento, presumiblemente independiente de la actividad de la mente y responsable de otras partes o aspectos de la experiencia. ¿Tenemos derecho a hacer estas distinciones? ¿Cuáles son las bases de las que pueden extraerse? ¿Cómo, en estos términos, están [37] constituidos el conocimiento y la experiencia? Es a tales preguntas a las que el resto de este libro está dedicado.

Sus tesis principales son las siguientes: (1) Los dos elementos a ser distinguidos en el conocimiento son el concepto, que es el producto de la actividad del pensamiento, y lo dado sensiblemente, que es independiente de tal actividad. (2) El concepto da origen a lo a priori; toda verdad a priori es definitoria, o explicativa de conceptos. (3) El concepto puro y el contenido de lo dado son mu-

---

1 "The Given Element in Experience", en Lewis, C. I. *Mind and the World-Order: Outline of a theory of knowledge*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929. págs. 36-66.

2 La presente traducción fue elaborada en el marco del semillero de traducción de textos filosóficos en inglés *Semasia*, adscrito a la Fundación Universidad Autónoma de Colombia FUAC. El semillero contó durante el primer semestre de 2014 con la participación de los estudiantes Andrea Gaitán Guzmán, Edison Vargas García y Juan Sarmiento Gracia.

tuamente independientes; ninguno limita al otro. (4) La verdad empírica, o el conocimiento de lo objetivo, surge a través de la interpretación conceptual de lo dado. (5) El objeto empírico, denotado por un concepto, nunca es un dado momentáneamente como tal, sino un patrón temporalmente-extendido de experiencia actual y posible. (6) Por lo tanto la asignación de cualquier concepto a lo dado momentáneamente (que es característica del conocimiento perceptual) es esencialmente predictiva y sólo parcialmente verificada. No hay conocimiento simplemente por conciencia directa.<sup>3</sup> (7) La experiencia real nunca puede ser exhaustiva de ese patrón, proyectado en la interpretación de lo dado, que constituye el objeto real. Por tanto todo el conocimiento empírico es únicamente probable. (8) La independencia mutua del concepto y lo dado, y el carácter simplemente probable de la verdad empírica, son enteramente compatibles con la validez de la cognición. El problema de la “deducción de las [38] categorías” puede ser enfrentado sin ningún supuesto metafísico de un ajuste preestablecido al orden categorial en lo que es independiente de la mente. (9) Más explícitamente, toda experiencia concebible será tal que pueda ser subsumida bajo conceptos, y asimismo tal que los juicios predictivos que son genuinamente probables serán verdaderos de ella.

Este capítulo y el siguiente están dedicados a la distinción de los dos elementos en la experiencia, y a la defensa de esta distinción de varias interpretaciones erróneas comunes.

Hay, en nuestra experiencia cognitiva, dos elementos: los datos inmediatos, tales como los de los sentidos, que son presentados o dados a la mente, y una configuración, construcción, o interpretación, que representa la actividad del pensamiento. El reconocimiento de este hecho es una de las intuiciones filosóficas más antiguas y universales. Sin embargo, el modo en que estos elementos, y la relación entre ellos, son concebidos, varía de la forma más amplia posible, y la divergencia sobre este punto marca una distinción central entre las teorías del conocimiento. Como resultado, es probable que aún el intento más general de designar estos dos elementos –como a través los nombres usados anteriormente– encuentre objeciones. No obstante, a esta distinción, en unos u otros términos, se le concede un lugar en casi toda filosofía. Suprimirla por completo sería desconocer características obvias y fundamentales de la experiencia. [39] Si no hubiera ningún dato dado a la mente, entonces el conocimiento carecería de sentido y sería arbitrario; no habría nada a lo que debería ajustarse. Y si no hubiera interpretación o construcción que la mente misma impone, entonces el pensamiento se tomaría superfluo, la posibilidad del error devendría inexplicable, y la distinción entre verdadero y falso estaría en peligro de volverse asignificativa. Si la significación<sup>4</sup> del conocimiento debe recaer únicamente en los datos de los sentidos, sin interpretación, entonces esta significación estaría asegurada por la sola presencia de estos datos a la mente, y toda experiencia cognitiva debería ser verídica.

Existen sin duda teorías que enfatizan uno de estos dos elementos casi hasta la exclusión del otro. Tales teorías son de ambos tipos –aquellas que enfatizan lo que es dado y aquellas que enfatizan la mente activa. La inmediatez es así enfatizada por los místicos en general, por Bergson, y por los neo-

---

3 *Direct awareness* (N.T.)

4 *Significance* (N.T.)

realistas americanos –para mencionar únicamente aquellos ejemplos más conocidos. Los idealistas, por otra parte (a excepción de los idealistas empíricos, como Berkeley), puede parecer que incluyen tanto el contenido como la forma del conocimiento en lo que la actividad del pensamiento crea. Sin embargo, un examen más detenido de ambos tipos de teorías usualmente revelará que la distinción es aún reconocida; está simplemente oscurecida por la preocupación por otras cuestiones.

En las teorías del primer tipo, que identifican [40] el conocimiento con un estado de inmediatez pura, la descripción o análisis de la experiencia cognitiva está subordinada al intento por establecer el valor superior de un tipo de experiencia en contraste con otros. El místico, por ejemplo, valora preeminentemente aquella experiencia que interpreta como siendo la presencia inmediata a, y unión con, su propia mente del objeto trascendental que busca. Pero él concederá fácilmente la presencia y carácter determinante de la interpretación conceptual en la experiencia ordinaria no-mística. El místico condena únicamente el objeto de tal experiencia como ilusión o mera apariencia. El mundo cotidiano, para él, no es en último término real; o al menos su verdadera naturaleza no es revelada en la experiencia ordinaria. El momento de verdadera intuición es aquel en el que las distinciones y relaciones que crea el pensamiento discursivo son superadas y la realidad se revela, en luminosa inmediatez, como es verdaderamente. Ahora bien, todos los hombres restringen la palabra “conocimiento” a la aprehensión de lo *real*. Por lo tanto, la concepción metafísica del místico, que lo lleva a usar la palabra “real” de forma diferente a los demás, igualmente lo conduce a restringir el término “conocimiento” a la peculiar experiencia en la que esta “realidad” es aprehendida. Que en la experiencia ordinaria, en la que *otros* hombres confían como verdaderamente cognitiva, el elemento de interpretación está presente, es algo que él reconoce plenamente y en lo que incluso insiste. Él reconoce también que este elemento conceptual representa [41] algo inducido por la construcción o actitud de la mente misma.<sup>5</sup>

La razón por la que Bergson identifica el conocimiento más verdadero con “intuición” tiene también sus raíces en la teoría metafísica y no en ninguna lectura divergente de nuestra experiencia ordinaria. Para él, la realidad última es la vida, o la “duración real” internamente aprehendida. Para cada mente, esto es algo que es inmediato, en su propio caso, y ha de ser aprehendido en sus otras manifestaciones sólo mediante empatía o *empfindung*. Bergson reconoce que el mundo de la ciencia y el sentido común es una construcción o interpretación que la mente impone a los datos de la inmediatez. Además, él es explícito en que esta construcción está dominada por intereses de acción y de cooperación social. Pero él considera el espacio-mundo que resulta de tal interpretación como algo que no es una realidad última; por tanto la experiencia cognitiva que incluye este elemento

5 A menudo el místico, heredando su terminología de Aristóteles, interpreta la actitud de la mente en la experiencia cotidiana como pasividad en vez de actividad, reservando este último término para su propio tipo de concentración absorta. Para él, la interpretación que caracteriza el pensamiento ordinario está en función de esclavizar las “pasiones”. Que tal construcción es signo de intereses ordinarios y mundanos, es algo que entiende plenamente. Pero tales intereses, para él, deben ser evitados y suprimidos. Aquí, una vez más, su uso de los términos, invirtiendo el usual, está gobernado por una preocupación ética y metafísica que es irrelevante para el análisis adecuado de la experiencia mundana. Él reserva el término laudatorio “activo” para la actitud ética que busca inculcar.

Es así que en filosofía descartamos el reporte preciso de los hechos para discutir por la posesión exclusiva de términos honoríficos.

interpretativo no es un conocimiento teóricamente adecuado. En síntesis, con Bergson como con los místicos, la identificación del conocimiento con la aprehensión intuitiva [42] de lo inmediato no refleja ninguna diferencia básica en el análisis de la experiencia ordinaria, sino una diferencia en la denotación dada a la frase “verdadero conocimiento”, debido a una teoría metafísica que niega la realidad última a lo que es conocido por medio de la ciencia y el sentido común.

De todas las teorías actuales en las que el conocimiento es retratado únicamente en términos de receptividad, el nuevo realismo pareciera ser la única en la que esta predilección por lo dado no refleja una preocupación metafísica. Aquí la actividad del pensamiento (o atención) es representada sólo como selectiva; puede determinar lo que es incluido o excluido de la percepción, pero no complementa o modifica los datos dados. La mente, en tanto la mente es sólo ahora un conocimiento de este objeto, y el objeto, en tanto es sólo ahora conocido por esta mente, son representados como coincidentes.<sup>6</sup>

Cualquier teoría de este tipo debe revelar su inadecuación al fallar en explicar satisfactoriamente la posibilidad del error. En la medida en que el conocimiento sea pura receptividad, aquello con lo que la mente coincide en la cognición debe en todos los casos tener la misma objetividad. O, al menos, ninguna base es aquí provista para la distinción entre aprehensión verídica e ilusoria. Tenemos entonces la pregunta de si las imágenes-espejo están verdaderamente localizadas en el espacio al cual están [43] referidas, la dificultad acerca de la estrella vista ahora, aunque puede haber cesado de enviar sus rayos de luz desde ese punto hace miles de años, y una serie de problemas similares. El nuevo realista puede llegar al extremo de sostener, como lo hizo el señor Holt, que contradictorios e incompatibles pueden ser objetivamente reales.<sup>7</sup> Pero en ese caso su posición deja de ser plausible para la mayoría de nosotros. O puede, como el señor Montague hizo, introducir la teoría de una pluralidad de causas que pueden producir el mismo estado cerebral, y explicar el error a través de la ambigüedad así introducida. Pero parecería que, más allá de cualquier pregunta acerca de la identificación de estados cerebrales con percepciones, o de cualquier pregunta acerca de la corrección del elemento de representacionalismo así introducido en lo que de otra forma es una teoría del conocimiento puramente de “presentación”, sería imposible en esta explicación escapar a la admisión de un elemento de interpretación en la cognición. En la medida en que el contenido del conocimiento simplemente coincida con lo que es presentado, el conocimiento debe ser siempre verídico, porque el estado cerebral (o percepción) contendrá únicamente tanto de la pluralidad de las causas que puedan dar origen a él como coincida en todos los casos. El estado cerebral puede ser idéntico únicamente con lo que es idéntico en la pluralidad de sus causas –a menos que queramos abandonar el principio de que las cosas idénticas con una misma cosa son idénticas entre sí. Si un solo estado cerebral, o modificación [44] de la conciencia perceptiva, es tomado como significando

6 Parecería que la mayoría, o todos, los que cooperaron en el volumen “The New Realism”, desde entonces han abandonado o modificado considerablemente las posiciones allí adoptadas, por lo que lo que se dice aquí puede ser la discusión de una concepción que nadie sostiene actualmente. La teoría, no obstante, es de interés por sí misma.

7 “The Concept of Consciousness”, 1914.

una cosa cuando su significación verídica es de otra, entonces una interpretación que va más allá del contenido de este estado dado mismo es la única base concebible del error.

Es además imposible escapar al hecho de que el conocimiento tiene, de cierto modo y en cierto grado, el sentido de *predicción*. Como Berkeley lo expone, una idea o presentación es un signo de otra que es de esperar. En la medida en que esto es verdadero, la significación cognitiva puede *agregarse a* los datos de los sentidos pero no puede simplemente *coincidir con* tales datos. Conocer es encontrar lo que está ahora presente como signo de lo que no. Es porque Berkeley falló en seguir las implicaciones de su propia teoría y examinar la validez de esta relación, a través del pensamiento, de lo que es dado con lo que no es inmediato, que el camino quedó abierto para el escepticismo de Hume.

El fallo en reconocer y considerar este elemento de construcción o interpretación llevadas a cabo por la mente, socavará cualquier teoría del conocimiento. El fallo en reconocer su existencia hará imposible explicar el error. Y el fallo en encontrar la base de su validez conducirá inevitablemente al escepticismo; si no al así comúnmente denominado, al menos al escepticismo de la cognición cotidiana que está involucrado en teorías de la inmediatez como el misticismo.

Con teorías del tipo opuesto, que enfatizan la mente constructiva y parecen excluir [45] cualquier dado independiente tal como los datos de los sentidos, la explicación puede encontrarse de forma similar en una preocupación metafísica. Esto es obviamente el caso con Platón.<sup>8</sup> Los datos de los sentidos son, para él, irrelevantes para el verdadero conocimiento porque únicamente las ideas trascendentes son plenamente reales. En esa forma mezclada de aprehensión por la cual el mundo externo físico es entendido, el lugar de los datos de los sentidos, en su explicación, es evidente.

También puede parecer que el idealismo post-kantiano sostiene la identificación del conocimiento con lo que la actividad del pensamiento por sí mismo produce. Pero el idealismo difícilmente puede tener el propósito de negar que el hecho de yo vea en este momento una hoja de papel blanco, en vez de un árbol verde, es un dato que está más allá del poder de mi pensamiento alterar. Difícilmente puede tener la intención de negar lo dado en todo sentido. De hecho, los idealistas de esta escuela rara vez responden directamente a la pregunta: “¿La actividad del pensamiento crea lo que comúnmente sería llamado los datos de los sentidos?” Puede que esta pregunta no les parezca importante debido a que su tesis metafísica no depende de ella, sino de dos puntos en cierto modo diferentes: “¿Puede haber una aprehensión de un *objeto real* sin la construcción activa de la mente?”, y “¿La existencia de datos de los sentidos es, como tal, evidencia de una realidad que es independiente de la mente?”<sup>9</sup>

[46] La primera de estas preguntas es respondida a su satisfacción si puede mostrarse que la *objetividad* de lo real requiere siempre construcción por parte de la mente. Esta tesis no implica una negación de que lo dado es independiente de la actividad del pensamiento en el sentido explicado anteriormente. Requiere tan solo negar que la presentación de los datos de los sentidos puede, por

8 No es claro que Platón sea activista, en vez de intuicionista, en su concepción de la noesis, pero al menos los datos de los sentidos no juegan un papel en esta forma más elevada de conocimiento.

9 Ver, por ejemplo, Green: “Prolegomena to Ethics”, Cap. I, secs. 12 y 13.

sí misma, constituir conocimiento válido. El hecho de que yo le dé crédito a esta presentación, o le atribuya objetividad, es un juicio, y como tal un acto del pensamiento (Sería igualmente una interpretación desacreditar la presentación como simplemente subjetiva). Este fiat interpretativo es lo que Fichte enfatiza como la postulación del “no-yo”. Los datos de los sentidos, con independencia de tal postulación, no son realidad externa ni yo explícito. En la inmediatez no hay una separación entre sujeto y objeto. El darse<sup>10</sup> de los datos inmediatos *no* es, así, el darse de la *realidad*, y no es conocimiento. Por tanto, el idealista puede insistir en que no hay un objeto (real) sin la actividad creadora del pensamiento, sin en lo absoluto querer negar que hay un dato anterior a su postulación como real, un contenido juzgado que es dado al juicio. De hecho, sin embargo, él a menudo menosprecia este punto en su ansiedad de refutar las implicaciones, contrarias a su tesis metafísica, que de éste son frecuentemente extraídas.

También puede parecerle al idealista más importante destacar que los datos dados están ya *en la mente*, [47] que averiguar si tales datos son creados por el pensamiento. Si tanto los datos interpretados como la interpretación aplicada a ellos pertenecen a la mente, entonces el objeto real, en tanto conocido, puede ser representado en ambos aspectos como dependiente de la mente; y ningún argumento a favor de una realidad independiente puede extraerse a partir del análisis del conocimiento. Así el idealista puede fallar en admitir, o incluso reconocer explícitamente, que hay datos dados de experiencia que, simplemente como tal y no como realidad o irrealdad objetiva, la actividad del pensamiento no puede crear ni alterar.

Es también característico del idealismo señalar que el momento de puro darse es una ficción, y sus datos una “abstracción irreal”. No hay ninguna aprehensión —él insistirá— sin construcción; por tanto la distinción entre sujeto y objeto, acto y dado, debe ser *interna* al pensamiento, no entre el pensamiento y algo independiente acerca de lo cual se piensa. Esta consideración es de más importancia para nosotros, y será discutida en el siguiente capítulo. No implica, sin embargo, una negación del darse de los datos de los sentidos. Sostiene únicamente que el estado mental que debería ser puramente receptivo y coincidir con lo dado es una ficción —una observación que es inaceptable únicamente para el místico y otros protagonistas de la intuición pura. Si hay o no el comienzo de una cadena falaz de razonamiento en esta ampliación del término “pensamiento” para cubrir la experiencia cognitiva como un todo, es algo que no necesitamos pararnos a averiguar. [48] Al menos la negación de lo dado no es obviamente necesaria para ninguna de las tesis características del idealismo. De hecho, una negación absoluta de este elemento en la cognición ordinaria es suficiente para ubicar cualquier teoría más allá de los límites de lo plausible.

Podemos entonces legítimamente dar por sentado, como algo generalmente reconocido, que existen en la experiencia estos dos elementos, algo dado y la interpretación o construcción aplicada a él. Pero el hecho mismo de que el reconocimiento de este punto sea tan general y se haya preservado durante tanto tiempo nos obliga a considerar la distinción con cuidado. Se le han asignado diferentes

---

10 *The givenness* (N. T.)

significados a esta distinción, tanto históricamente como en el pensamiento contemporáneo. Diversas preguntas metafísicas se acumulan, además, acerca de ella: ¿Cuál es la relación entre lo dado y lo real?, ¿Cómo construye o interpreta la mente?, ¿Qué es esta mente que puede interpretar: trasciende la experiencia?, si es así, ¿Cómo puede ser conocida?, si no, ¿Cómo puede condicionar la experiencia en general mediante su interpretación? Confrontados con tal enredo de problemas, haremos mejor, pienso yo, si primero podemos establecer los hechos. Si podemos identificar el objeto de discusión, un cierto grado de claridad se acumulará simplemente por decir la verdad acerca de él, si podemos.

Existe, en toda experiencia, ese elemento del que somos conscientes que no lo creamos mediante el pensamiento y que no podemos, en general, desplazar o alterar. Como una primera [49] aproximación, podemos designarlo como “lo sensible”.

En este momento, yo tengo un lapicero en mi mano. Cuando describo este elemento de mi experiencia presente, hago uso de términos cuyo significado he aprendido. Correlativamente, abstraigo este elemento del campo total de mi conciencia presente y lo relaciono con lo que no está ahora presente en formas que he aprendido y que reflejan modos de acción adquiridos. Puede pasar que recuerde mi primera experiencia de una cosa de este tipo. Si es así, debería hallar que este tipo de presentación no significó entonces “lapicero” para mí. Yo traigo al momento presente algo que no traje entonces; una relación de ésta con otras experiencias actuales y posibles, y una clasificación de lo que está aquí presentado con cosas que no incluía entonces en el mismo grupo. Esta clasificación presente depende de esa relación aprendida de esta experiencia con otra experiencia posible y con mi acción, de la que la forma, tamaño, etc., de este objeto no eran entonces un signo. Un salvaje en Nueva Guinea, careciendo de ciertos intereses y hábitos de acción que son míos, no lo clasificaría así. Existe, ciertamente, algo en el carácter de esta cosa como una coligación simplemente presentada de cualidades sensibles que es para mí la clave de esta clasificación o significado; pero que este complejo de cualidades se deba a un carácter de “lapicero” del objeto es algo que ha sido [50] adquirido. Aquello a lo que me refiero como “lo dado” en la experiencia es, en términos generales, cualitativamente idéntico a lo que sería si yo fuera un infante o un salvaje ignorante.

De nuevo, supóngase que mi interés actual es ligeramente alterado. Yo podría entonces describir este objeto que está en mi mano como “un cilindro” o “caucho endurecido” o “una mala compra”. En cada caso la cosa está relacionada de un modo diferente en mi mente, y los modos connotados de mi conducta posible hacia ella, así como mi nueva experiencia de ella, son diferentes. Algo llamado “dado” permanece constante, pero su carácter como signo, su clasificación, y su relación con otras cosas y con la acción son tomados de forma diferente.

Cualesquiera que sean los términos con los que describa este elemento de mi experiencia, no lo transmitiré *simplemente* como dado, sino que lo complementaré mediante un significado que involucre relaciones, y particularmente las relaciones con otras experiencias que yo considero posibles pero que no son ahora actuales. El carácter de esta complementación refleja mis intereses y modos de actividad habituales, la naturaleza de mi mente. El infante puede ver tanto como yo, pero aun así esto no significará para él ninguna de estas cosas con las que lo he descrito, sino simplemente “cosa para

“jugar” o “cosa suave mordible”. Pero para cualquier mente, si es notado en absoluto, será más que lo que es simplemente dado. Algún significado de éste estará también contenido en la experiencia. Todo lo que cae [51] bajo este amplio término “significado” (a menos que el valor inmediato o la especificidad de la cualidad sensible deban ser incluidos) es llevado a esta experiencia por la mente, como es evidenciado por el hecho de que en este respecto la experiencia es alterable de acuerdo a mi interés y voluntad.

Este significado o interpretación o construcción que es añadida a lo dado es significativa en dos direcciones, conectadas pero diferentes. Una es la relación de esto que es presentado inmediatamente con nuevas experiencias actuales y posibles; la otra es su relación con mi interés y mi acción. La relación con otra experiencia, es algo que es llevado al presente por una memoria selectiva. En tanto aplicado a este presente dado, sin embargo, es significante, no del pasado, sino de un futuro actual o posible, continuo con este momento presente. Así, este dado es puesto en relación con un a-ser-dado o podría-ser-dado, y dicha relación es una interpretación de éste que el proceso temporal de la experiencia puede verificar o mostrar que es errónea. La otra relación –de lo dado con el interés o actitud presente– connota una interacción entre el proceso temporal de nueva experiencia posible y mis propósitos y comportamientos. Dado que yo no sólo pienso sino que actúo físicamente, entro en el proceso temporal del futuro como un factor que determina, en parte, lo que va a presentar. Así, mi interpretación es predictiva de mi propia conducta física en tanto pronosticada por mi actitud interesada presente, [52] y de nueva experiencia en tanto afectada por ese comportamiento. En todas esas formas en las que mi interpretación podría ser expresada como predictiva no del futuro actual sino sólo de experiencia *posible*, es muy probable que haga referencia a formas de actuar que sé que podría adoptar a voluntad y a la experiencia futura que *debería* entonces esperar.

Mi designación de esta cosa como “esfero” refleja mi propósito de escribir; como “cilindro” mi deseo de explicar un problema en geometría o mecánica; como “una mala compra” mi resolución de ser más cuidadoso de ahora en adelante en mis gastos. Estos propósitos divergentes son anticipatorios de ciertas contingencias futuras diferentes que se espera que se den, en cada caso, parcialmente como resultado de mi propia acción.

La distinción entre este elemento de interpretación y lo dado es enfatizada por el hecho de que éste último es lo que permanece inalterado, independientemente de nuestros intereses, independientemente de cómo pensemos o concibamos. Yo puedo aprehender esta cosa como esfero o goma o cilindro, pero no puedo, mediante el pensamiento, descubrirla como papel o suave o cúbica.

Mientras podemos aislar así el elemento de lo dado a partir de estos criterios de su inalterabilidad y su carácter como sensación o cualidad sensible, no podemos describir ningún dado particular *como tal*, porque al describirlo, en cualquier forma, lo calificamos ubicándolo bajo una u otra categoría, seleccionamos de él, enfatizamos aspectos de él, y lo relacionamos de formas particulares y evitables. Si hubiera estados de [53] *estesis pura*, en la emoción violenta o en la presencia de gran arte, que no son cualificados por el pensamiento, aún estos pueden ser comunicados –y quizás incluso retenidos en la memoria– sólo cuando han sido articulados por el pensamiento. Así que en un sentido lo dado



es siempre inefable. Es aquello que permanece intacto e inalterado, independientemente de la forma en que sea construido por el pensamiento. Con todo, nadie a excepción de un filósofo podría negar por un momento esta presencia inmediata en la consciencia de aquello que ninguna actividad del pensamiento puede crear o alterar.

Si ahora hemos establecido el hecho de la experiencia que queremos discutir como el elemento dado en ella, es tiempo de que procedamos a clarificar esta concepción y protegemos de diferentes interpretaciones erróneas posibles.

Una dificultad inicial puede surgir de la ambigüedad de la palabra “dado”. Este término ha sido usado frecuentemente en filosofía en significados al menos cercanos al que aquí se pretende. Pero ocasionalmente tiene el significado ampliamente diferente de denotar aquellos datos que la filosofía en general encuentra o da por sentado al comienzo de su estudio. Y ocasionalmente aquellos que usan el término en este segundo sentido hacen que cargue algo de la polémica metodológica contra cualquier noción de que “lo inmediato” o “los datos sensibles” son categorías de explicación admisibles en epistemología.

Lo que yo tengo que decir sobre este punto, al menos en parte, ya ha sido aclarado en el capítulo anterior. [54] Es en efecto la experiencia amplia del mundo de las cosas, no el dado estrecho<sup>11</sup> de la inmediatez, lo que constituye el dato para la reflexión filosófica. No vemos parches de color, sino árboles y casas; escuchamos, no un sonido indescriptible, sino voces y violines. Lo que conocemos con más certeza son objetos y hechos plenos acerca de ellos que podrían ser consignados en proposiciones. Tales datos iniciales de objeto y hecho establecen el problema en filosofía y son, en cierta medida, los criterios de su solución, dado que cualquier teoría filosófica será legítimamente rechazada como imprecisa o inadecuada si no se ajusta, o da cuenta de, la experiencia en este sentido amplio.

Pero la aceptación de tales datos preanalíticos<sup>12</sup> como una categoría epistemológica definitiva pondría fin, si uno realmente se adhiere a ella, a toda investigación valiosa sobre la naturaleza del conocimiento –o a cualquier otra empresa intelectual. Lo que reside en la superficie puede tomarse como definitivo únicamente en la medida en que no haya un problema a resolver, o que no se espere solución alguna. Sin análisis no puede haber avance en la comprensión.

Lo dado, como es aquí concebido, es ciertamente una abstracción. A menos que exista algo como la estesis pura (y yo me uniría al crítico en poner esto en duda), lo dado nunca existe aislado en una experiencia o estado de conciencia. Todo [55] “múltiple” kantiano como un dato psíquico o momento de experiencia, es probablemente una ficción, y el supuesto de éste como tal es un error

---

11 Los terminos originales utilizados para el contraste son “Thick” y “Thin” (N.T.)

12 Tomo prestada esta útil expresión del profesor Loewenberg; véase su artículo “Preanalytic and Postanalytic Data,” *The Journal of Philosophy*, vol. 24 (1927), págs. 5 ff.

metodológico. Lo dado está *en*, no antes de, la experiencia. Pero condenar las abstracciones es condenar el pensamiento mismo. Todo lo que el pensamiento puede llegar a comprender no es otra cosa que una abstracción incapaz de existir de forma aislada. Todo lo mencionable es una abstracción excepto el universal concreto; y el universal concreto es un mito. El pensamiento puede hacer sólo dos cosas: puede separar, por análisis, entidades que en su existencia temporal o espacial no están separadas, y puede unir, por síntesis, entidades que en su existencia están separadas. Únicamente el místico o aquellos que conciben que el hombre estaría mejor sin la corteza cerebral, tienen bases para objetar al análisis y la abstracción. La única pregunta importante es si este elemento abstracto, lo “dado”, ha de descubrirse genuinamente en la experiencia. Por supuesto, sobre este punto yo puedo únicamente apelar al lector. Espero que ya haya identificado provisionalmente lo que se busca con la palabra, y proceda a partir de esa base.

Suponiendo, sin embargo, tal identificación provisional, hay aún ambigüedades del lenguaje que deben evitarse. Hasta ahora he hablado de “lo dado” y de “datos de los sentidos” a grandes rasgos como sinónimos, pero la última expresión tiene connotaciones que son ligeramente inapropiadas. En primer lugar, los “datos de los sentidos,” en tanto categoría psicológica, pueden ser distinguidos [56] de otros contenidos mentales por su correlación con los procesos en los nervios aferentes. Una distinción hecha mediante el criterio de tal correlación con procesos nerviosos está abierta a dos objeciones en epistemología. En primer lugar, la cosa o estado mental mismo debe ser primero identificable con precisión antes de que tal correlación pueda ser establecida. Si es de este modo identificable, la correlación no es esencial y es, de hecho, superflua en las discusiones de epistemología por el método de reflexión y análisis. En segundo lugar, existe la objeción más general de que la teoría del conocimiento es un asunto demasiado fundamental para descansar sobre distinciones extraídas de las ciencias particulares. Los problemas básicos de la categoría y de la naturaleza general del conocimiento son anteriores a las ciencias especiales y no puede, por lo tanto, depender legítimamente de sus descubrimientos particulares. Esto es especialmente importante en lo que respecta a la psicología, un método válido para la cual es, en este momento, un problema serio. El modo en que mi propio cuerpo me es conocido, la subjetividad u objetividad del agrado o emoción, la validez de la correlación entre estados mentales que inspecciono directamente sólo en mi propio caso (si tal es el caso) y los procesos nerviosos que puedo observar sólo en otro organismo; estos son problemas que tienen al menos un lado epistemológico.

Además, los propósitos particulares que el psicólogo tiene en mente al hacer su análisis de [57] los estados mentales pueden estar fuera de lugar en epistemología. La expresión “datos de los sentidos” puede connotar la relación con los órganos de los sentidos (como en la distinción entre sabor y olor), y en consecuencia marcar una división donde ninguna puede trazarse mediante inspección directa. Asimismo, cualidades diferentes a las estrictamente sensoriales pueden ser también genuinamente dadas; el agrado o desagrado de una cosa puede ser tan insuperable como su luminosidad o el volumen de su sonido —esa pregunta, al menos, no debe ser prejuzgada. Por tanto los “datos de los sentidos”, definidos por correlación con los procesos nerviosos, no pueden tener lugar en

nuestro programa. Es el elemento de hecho-bruto en la percepción, ilusión y sueño (sin distinción previa) lo que se busca.

Sin embargo, si se entiende que la connotación metodológica de las categorías psicológicas no es pertinente aquí, no causará confusión si continúo refiriéndome al carácter “sensible” o la “sensación” de lo dado: el elemento en la experiencia que se persigue es difícil de designar en términos a los que no se les hayan ya asignado usos ligeramente diferentes. Parece mejor usar lenguaje que es familiar, aún bajo el riesgo de ambigüedad, que inventar una jerga técnica que no sería, después de todo, menos ambigua hasta que su connotación precisa pudiera ser descubierta a partir de su uso.

Hay también otro tipo diferente de ambigüedad que debe ser evitado. Obviamente, debemos distinguir lo dado del *objeto que es* [58] dado. Lo dado es la presentación de algo real, al menos en el caso normal; *lo que es dado* (dado en parte) es este objeto real. Pero la quiddidad de este objeto involucra su interpretación categorial; el objeto real, en tanto conocido, es una construcción aplicada a esta experiencia de él, e incluye mucho que no es, en el momento, dado en la presentación.

Se requiere aún un comentario adicional en relación con las teorías contemporáneas que lidian con el contenido de la inmediatez de una forma diferente.<sup>13</sup>

Cuando recordamos que aún la delimitación de aquello en lo que estamos interesados, la diferenciación de la presentación de nuestro objeto respecto a otra conciencia acompañante es, al menos en parte, un trabajo de escisión o abstracción llevado a cabo por la mente, podemos vernos conducidos a afirmar que existe, estrictamente hablando, un único dado, la duración real bergsoniana o el flujo de la conciencia. Esto, a mi juicio, es aproximadamente correcto. Lo dado absolutamente es un presente especioso, diluyéndose en el pasado y creciendo en el futuro sin fronteras genuinas. Su ruptura en la presentación de las cosas marca ya la actividad de una mente interesada. Por otra parte, debemos cuidarnos de concebir lo dado como un flujo indiferenciado; eso sería completamente [59] ficticio. La experiencia, cuando se tiene, encierra en su interior sólo aquellas disyunciones que, cuando mediante nuestra atención se vuelven explícitas, marcan las fronteras de los eventos, “experiencias” y cosas. El modo en que un campo de visión o una duración se divide en partes refleja nuestras actitudes interesadas, pero la atención no puede marcar disyunciones en un campo indiferenciado.

Las interrupciones y diferencias que definen los límites de eventos y cosas son tanto dadas como constituidas por la interpretación. Que el tapete está en el piso o que el trueno sigue al rayo, es tan dado como el color del tapete o el ruido del estallido. Pero que me parezca que esta disyunción de alfombra y piso posee un significado que las arrugas en la alfombra no tienen, refleja mi experiencia pasada de levantar y bajar alfombras. La cualidad cognitivamente significativa de estar-sobre-el-piso del tapete requiere tanto la ruptura dada en el campo de visión como la interpretación de ésta como una frontera entre objeto manipulable y soporte inflexible.

---

13 Una discusión extensa de tales teorías no puede incluirse aquí; el objeto de la discusión es simplemente el de clarificar, por contraste, la terminología y el procedimiento aquí adoptados. Aunque se aventurarán críticas, se reconoce que la discusión no es suficiente para darles todo el sustento que requieren.

Aún en el sentido en que lo dado es siempre un todo, no es importante para nuestro propósito de analizar el conocimiento que nos detengamos en este carácter integral. Nuestro interés está, más bien, en el *elemento* del darse en lo que podríamos, por razones usuales y comunes, demarcar como “una experiencia” o “un objeto”. Este elemento dado en una experiencia individual de un objeto es a lo que me referiré con [60] “una presentación”. Tal presentación es, obviamente, un evento e históricamente única. Pero para la mayoría de los propósitos de analizar el conocimiento una presentación de una moneda de medio dólar sostenida en ángulo recto respecto a la línea de visión, etc., es tan buena como cualquier otra. Si hablo entonces de “la presentación” de esto o aquello, será bajo el supuesto de que el lector puede proveer su propia ilustración. No se pretende ninguna identificación del evento mismo con su contenido repetible.

En cualquier presentación, este contenido es o un *quale* específico (tal como la inmediatez de lo rojo o del volumen) o algo analizable en un complejo de tales *qualia*. La presentación como un evento es, por supuesto, única, pero los *qualia* que la constituyen no. Éstos son reconocibles de una experiencia a otra. Tales *qualia* específicos y complejos repetibles de ellos son actualmente designados en ocasiones como “esencias”. Este término, con tal significado, será evitado aquí; el riesgo de confundir tales *qualia* con conceptos universales lo hace imperativo.

Es al mismo tiempo la fuente de plausibilidad y el error fatal del “realismo crítico” el que cometa esta confusión del universal lógico con los *qualia* dados denominando ambos “esencias”. Como se señalará más adelante, lo que un concepto —o cualquier adjetivo como “rojo” o “redondo”— denota, es algo más complejo que un *quale* identificable. En particular, el objeto del concepto debe siempre tener un lapso de tiempo que se extiende más allá del [61] presente especioso; esto es esencial para la significación cognitiva de los conceptos. Los *qualia* en tanto algo dado no tienen, en la naturaleza del caso, tal expansión temporal. Más aún, tales *qualia*, aunque repetibles en la experiencia e intrínsecamente reconocibles, no tienen nombres. Son fundamentalmente diferentes de los “universales” de la lógica y de los problemas tradicionales relativos a ellos. La elucidación de este punto debe postergarse.

Es también probable que el uso de cierta forma similar de los términos “*sensa*” y “datos de los sentidos” pruebe ser perjudicial. El Sr. Broad en particular ha utilizado estos términos de una forma que le da a lo que es denotado por ellos un estatus metafísico dudoso. Él dice, por ejemplo:<sup>14</sup> “Acordamos que, si ellos (los *sensa*) son estados de la mente en absoluto, deben ser presentaciones. Pero no encontramos ninguna razón para pensar que son estados de la mente, y en gran parte son las mismas razones en contra de esa posición las que nos han llevado a sostener que las sensaciones son analizables en acto y *sensum*... No vimos ninguna razón intrínseca de por qué las manchas coloreadas o los ruidos no serían capaces de existir sin ser sentidos”. Y en otra parte:<sup>15</sup> “Un dato de los sentidos con el cual estoy familiarizado podría perfectamente tener partes con las cuales no estoy familiarizado. En consecuencia, si digo que un dato de los sentidos dado no tiene partes excepto aquellas que he notado y mencionado puedo bien estar equivocado. De forma similar, puede haber diferencias de

14 “Scientific Thought”, pág. 265.

15 “Proceedings of the Aristotelian Society” supp. Vol. II, pág. 218.

[62] cualidad que no puedo detectar. Si digo: Este dato de los sentidos con el que estoy familiarizado está completamente coloreado con un tono uniforme de rojo, esta afirmación puede ser falsa”.

Ahora bien, es en efecto obvio que yo puedo hacer un reporte erróneo de lo dado, porque no puedo hacer ningún reporte en absoluto excepto mediante el uso del lenguaje, que introduce conceptos que *no* son dados. La teoría de los *sensum*, como la teoría de la esencia, falla en profundizar lo suficiente para distinguir lo que es realmente dado de lo que es introducido por la interpretación. Hay tanta interpretación involucrada en llamar al *sensum* “elíptico” como en llamar a un centavo “redondo”. Significa, por ejemplo, afirmar algo acerca del movimiento que uno debe hacer con su dedo para esconder sucesivamente las diferentes porciones de la periferia. También es verdad, por supuesto, que si yo reporto lo dado como “rojo”, puedo comunicar una impresión errónea porque no presto atención a los significados de color, y otro observador que debería tener una experiencia cualitativamente idéntica podría reportar “naranja” o “violeta”. Del mismo modo, puedo reportar “redondo” en una situación en la que un artista reportaría “elíptico”, porque no estoy acostumbrado a proyectar cosas sobre un plano. Todas estas dificultades que el psicólogo encuentra al lidiar con los reportes de introspección pueden ser fuentes de error en cualquier reporte de lo dado. Puede requerirse un cuidadoso auto-cuestionamiento, o el cuestionamiento hecho por otro, para obtener una explicación completa y correcta de una experiencia dada. [63] Pero el Sr. Broad parece afirmar aquí una fuente posible de error enteramente diferente. Él parece querer decir que con el mismo *sensum* frente a mí puedo en un momento verlo rojo y en un momento posterior verlo de alguna forma manchado, o más oscurecido en el centro, y así sucesivamente.

Ahora, si miro fijamente una tarjeta y la veo uniforme primero y después manchada, muy probablemente reportaré de forma apropiada que el color de la superficie tiene una cualidad que al comienzo no vi. Pero el objeto de esta afirmación es el color real de la tarjeta real, y la afirmación misma no es un reporte del contenido de sentido sino *una interpretación* aplicada a mi sucesión de experiencia sensorial. Ésta introduce una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo que es irrelevante para el *darse* como tal. Hay ciertamente tal cosa como la forma de un centavo o el color de una tarjeta que puede existir inadvertido mientras lo estoy mirando —o cuando no. Esto es porque la forma del centavo tiene el mismo *tipo* de realidad duradera que el centavo, y un tipo bastante diferente de realidad a la de la presentación intermitente del centavo en mi conciencia. Pero yo pensaba que el objetivo inicial de la teoría de los *sensum* era justamente proveer un nombre —si no un lugar— para lo que yo *veo* en oposición a *lo que yo veo*, el carácter elíptico de la apariencia en contraste con la redondez real del centavo. Como tal, ser sentido sería un rasgo esencial del *sensum*; el *sensum* que no es la forma real [64] del centavo real ni la apariencia de éste en una mente no es nada. Un *sensum* que no es sentido, o un dato de los sentidos que continúa inalterado mientras la conciencia de éste cambia, es simplemente un nuevo tipo de *ding an sich*, que no es mejor por el hecho de que sea inapropiadamente nombrado de una forma que sugiera su carácter fenomenológico.

Lo que es dado puede existir por fuera de la mente —esa pregunta no debe ser prejuzgada. Pero para que podamos afirmar significativamente tal existencia, es esencial que haya una respuesta a las

preguntas: ¿Qué significaría si aquello que es dado tiene tal existencia independiente?, ¿En qué aspecto la experiencia en general sería diferente si no tuviera tal realidad independiente? Para un *sensum* que no es sentido, es difícil ver qué respuesta puede haber para tales preguntas.<sup>16</sup> La principal objeción a la teoría de los sentidos es que abandona inmediatamente [65] la base de análisis de la experiencia y se sumerge en la metafísica. Esta teoría explicaría lo inmediato e indubitable mediante algo intrínsecamente inverificable y altamente dudoso.

Es esencial a lo que aquí se significará con “lo dado” que deba ser *dado*. No tenemos que decir que lo que es dado es un “estado mental” o incluso que está “en la mente” en ningún sentido más explícito que aquel que está implicado en tal darse. Ni tampoco debe suponerse que lo que está así en la mente es *exclusivamente* mental. La naturaleza de aquella interpretación o construcción mediante la cual llegamos a conocer objetos sugiere que lo dado debe ser, en uno u otro sentido, también un elemento constitutivo de la realidad objetiva. Todas estas preguntas son simplemente *preguntas posteriores*. Si ha de haber problemas metafísicos concenientes al tipo de realidad que lo que está “en la mente” puede tener, no es necesario anticipar su solución más allá de lo que puede ser verificado en el descubrimiento de que ciertos elementos o aspectos del [66] contenido de la experiencia satisfacen los criterios del darse. Estos son, primero, su sensibilidad o carácter sensible específicos, y segundo, que el modo de pensamiento no puede crearlo ni alterarlo —que no es afectado por ningún cambio de actitud mental o interés. Es el segundo de estos criterios el que es definitivo; el primero por sí mismo no es suficiente, por razones que llegarán a ser evidentes.

Este elemento dado presumiblemente nunca ha de descubrirse aislado. Si el contenido de la percepción es primero dado y después, en un momento posterior, interpretado, no tenemos con-

16 Nunca estoy del todo seguro de que no esté entendiendo mal a Mr. Broad respecto a este punto. (Podría decir las mismas cosas acerca de “perspectivas” del Sr. Russell). Podría ser que lo que él quiere decir es solamente que cuando no hay un ojo situado a cierto ángulo del centavo, es aún verdad que si hubiera un observador normal allí, él observaría esta apariencia elíptica, y que la apariencia está allí independientemente de si el observador está allí o no. A esto yo puedo dar un significado real: la última parte de la afirmación significa la primera parte —que la apariencia está allí cuando *no* es observada, significa que *si* cualquier observador *estuviera* allí él lo *observaría*. O significa que otros efectos del centavos están allí, tales como la imagen registrada en una placa de cámara, y que éstas pueden ser verificadas mediante los mismos métodos que la existencia de objetos físicos cuando no es observada. Pero si aquello sobre lo que Mr. Broad quiere llamar nuestra atención es el hecho de que la verdad de la afirmación “Si un observador estuviera allí, él observaría tal y tal” no puede ser corroborada cuando ningún observador *está* allí; y si este hecho de que sea verdadera cuando no es verificada es lo que se busca significar mediante la existencia de *sensa* no sentidos; entonces estoy obligado a decir que la hipótesis es simplemente un sinsentido verbal. Una hipótesis que en la naturaleza del caso no admite ninguna comprobación concebible no es la hipótesis [65] de nada. Lo que es *normalmente* significado al decir “Si un observador estuviera allí él observaría tal y tal” es verificable por el hecho de que, siendo otras condiciones alteradas a voluntad, siempre que un observador *está* allí él *sí* ve esto. Como se señalará más adelante, la atribución de propiedades a objetos y de existencia a objetos consiste, desde el punto de vista de la cognición, precisamente en la verdad de tales proposiciones hipotéticas. Y éstas se sostienen como verdaderas cuando la hipótesis es contraria a los hechos. Pero lo que *queremos decir* con la verdad de tales proposiciones es precisamente el tipo de cosa que establecimos anteriormente: el hipotético “Si X fuese, entonces Y sería”, significa, “Cualquiera que sea la forma en que otras condiciones varíen, y siendo la condición X similarmente suministrada a voluntad, siempre que X es, Y es”. Si la existencia de una apariencia o *sensum* cuando no es sentido significa su observabilidad a voluntad, entonces significa su existencia *siempre* que es sentido. Hasta donde puedo ver, no hay nada más que tal existencia podría razonablemente significar. En esto, por supuesto, yo estoy simplemente argumentando a favor de la indispensabilidad para el significado del “test pragmático” de Peirce y James.

ciencia de tal estado inicial dado de intuición no cualificada por el pensamiento, aunque sí percibimos la *alteración* y *extensión* de la interpretación de un contenido dado como un proceso psicológico temporal. Un estado de intuición sin cualificación alguna del pensamiento es un producto de la imaginación metafísica, satisfactorio únicamente para aquellos que están dispuestos a sustituir una hipótesis dudosa para el análisis del conocimiento como lo encontramos. Se puede admitir que lo dado es un elemento extraído o abstracción; todo lo que se afirma aquí es que no es una abstracción "irreal", sino un constituyente identificable en la experiencia.