



*Desde Luzón para el mundo
por siempre
Venezuela Lee
a la memoria de
Pedro Fláquer*


Título:
TEORIA DEL CONOCIMIENTO

© 1989, Editorial PANAPO, Caracas

*"La presentación y composición del texto de
obra son propiedad de Editorial Panapo".*

ISBN: 980-230-257-0

Diseño de Portada: Dorindo Carvalho

Impreso en Venezuela por  **ELIBRO**

Distribuye: TOMOTEX — Av. José Angel Lamas,
Centro Industrial Palo Grande, Edif. Industrial 1,
Primer piso. (Al lado del Hospital Militar).
Teléfonos: 462.36.31 — 462.98.47 — 462.13.41

INDICE

Prólogo 5

INTRODUCCION

1. La esencia de la filosofía	7
2. La posición de la teoría del conocimiento dentro del método de la filosofía	13
3. Historia de la teoría del conocimiento	14

PRIMERA PARTE

TEORIA GENERAL DEL CONOCIMIENTO INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICA PRELIMINAR

EL FENOMENO DEL CONOCIMIENTO Y LOS PROBLEMAS QUE EN EL SE ENCUENTRAN.....	17
I. La posibilidad del conocimiento.....	23
1. El dogmatismo	23
2. El escepticismo	24
3. El subjetivismo y el relativismo	27
4. El pragmatismo	29
5. El criticismo	31
II. El origen del conocimiento	33
1. El racionalismo	34
2. El empirismo	38
3. El intelectualismo.....	41
4. El apriorismo	42
5. Crítica y posición crítica	44

III. La esencia del conocimiento	46
1. Soluciones premetafísicas	47
a) El objetivismo	47
b) El subjetivismo	48
2. Soluciones metafísicas	49
a) El realismo	49
b) El idealismo	54
c) El fenomenalismo	57
d) Crítica y posición propia	58
3. Soluciones teológicas	61
a) La solución monista y panteísta	61
b) La solución dualista y teísta	62
IV. Las especies del conocimiento	63
1. El problema de la intuición y su historia	63
2. Razón y error del intuicionismo	70
V. El criterio de la verdad	76
1. El concepto de la verdad	76
2. El criterio de la verdad	78

SEGUNDA PARTE

TEORIA ESPECIAL DEL CONOCIMIENTO

1. Su problema	83
2. La esencia de las categorías	84
3. El sistema de las categorías	86
4. La substancialidad	91
5. La causalidad	92
a) El concepto de causalidad	92
b) El principio de causalidad	93

CONCLUSION

La fe y el saber	103
------------------------	-----

INTRODUCCION

1. LA ESENCIA DE LA FILOSOFIA

La teoría del conocimiento es una doctrina filosófica. Para precisar su ubicación en el todo que es la filosofía, es necesario que aparezca antes una definición esencial de ésta. Mas ¿cómo adquirir esta definición? ¿Qué método podemos aplicar para determinar la esencia de la filosofía?

Una definición esencial de la filosofía se podría obtener, en primer lugar, atendiendo al significado de la palabra. El término filosofía deriva del griego y quiere decir amor a la sabiduría o, lo que es lo mismo, deseo de saber, de conocer. Inmediatamente se nota que tal significación etimológica de la voz filosofía es tan amplia que no se puede obtener de ella una definición esencial, y, por lo tanto, obligatoriamente se debe emplear otro método.

Puede intentarse la reunión de todas las diversas definiciones esenciales que los filósofos han pronunciado a través de la historia, para que de ellas se obtenga, por su mutua comparación, una definición completa. Sin embargo, tampoco esté medio nos guía al objetivo apetecido, pues las definiciones esenciales que encontramos en la historia de la filosofía, frecuentemente se contraponen unas con otras de tal manera que de ellas no es posible obtener una definición esencial y única de la filosofía. Por ejemplo, confróntese la definición de filosofía que presentan Platón y Aristóteles —quienes simplemente definen la filosofía como ciencia pura— con la definición de los estoicos o de los epicúreos, para quienes la filosofía es, respectivamente, la búsqueda de la virtud o de la felicidad. O compárese la definición que, en la Edad Moderna, ofrece Christian Wolff —quien la define como *scientia possibilium, quatenus esse possunt*—*, con la definición de Friedrich Uberweg en su conocido tratado de historia de la filosofía, pues en ella se dice que la filosofía es “la ciencia de los principios”. Diferencias tales impiden todo intento de establecer una definición esencial de filosofía por esta vía. Por tanto, para llegar a tal definición debe prescindirse de las definiciones señaladas y enfrentarse al contenido histórico de la filosofía misma. Este contenido nos proporciona la sustancia de la que podremos obtener un concepto esencial de la filosofía. Wilhelm Dilthey fue el primero que empleó este método en su ensayo de *La esencia de la filosofía*: aquí lo secundaremos con relativa libertad; sin embargo, procuraremos ceñirnos a sus ideas simultáneamente.

* La ciencia de los posibles, en cuanto que pueden existir.

El método que apenas propusimos, aparentemente está condenado al fracaso pues choca con un vicio de principio. Se intenta obtener el concepto esencial de la filosofía de su contenido histórico; pero para poder hablar de un contenido histórico de la filosofía, es necesario, en apariencia, poseer anticipadamente un concepto de la filosofía: Necesitamos conocer lo que es la filosofía para formular su concepto de los hechos. Así pues, ante la forma en que intentamos obtener la definición de la filosofía, parece que caemos en un círculo y que, por esta dificultad, el método está destinado al fracaso.

Sin embargo, esto no sucede. La mencionada dificultad desaparece si se considera que nuestro punto de partida no es un concepto determinado de la filosofía, sino la representación general que de ella tiene toda persona culta. Como dice Dilthey: "Lo primero que debemos intentar es descubrir un objetivo común contenido en todos aquellos sistemas a cuya vista se constituye en todos aquellos sistemas de la filosofía."

Estos sistemas existen en la realidad. Al examinar algunos de los muchos trabajos del pensamiento, surge la duda de si deben ser considerados como filosofía. Sin embargo, toda duda calla cuando son analizados otros innumerables sistemas. Desde el momento en que aparecen, la humanidad siempre los ha estimado como obras filosóficas del pensamiento, pues encuentra en ellos la esencia propia de la filosofía. Estos sistemas son los de Platón y Aristóteles, Descartes y Leibnitz, Kant y Hegel. Si los examinamos a fondo, encontraremos en ellos determinadas características esenciales comunes, sin que importen las muchas diferencias que presentan. En todos ellos hallaremos una inclinación a la universalidad, una orientación a la totalidad objetiva. A diferencia de lo que hace el especialista, cuya observación siempre está dirigida hacia un sector mayor o menor del total de objetos conocibles, allí se encuentra un punto de vista universal que abarca la totalidad de las cosas. Así pues, estos sistemas poseen el carácter de la *universalidad*. Al cual debe unirse una segunda característica esencial común: La actitud del filósofo ante la universalidad objetiva es una posición *intelectual*, una actitud del *pensamiento*. El filósofo intenta conocer, saber. Es, por esencia, un espíritu investigador. De acuerdo a esto, las notas esenciales de la filosofía serán: 1a. La orientación a la totalidad de los objetos y 2a., el carácter racional, investigador, de esta orientación.

-- Con estas notas hemos declarado un concepto esencial de la filosofía, pero éste es poco explícito todavía. Para perfeccionar el sentido de este concepto, consideraremos los diferentes sistemas en su *conexión histórica* y no individualmente. Por tanto, intentaremos percibir la evolución histórica total de la filosofía en sus notas principales. Al hacerlo, encontraremos comprensibles las contradictorias definiciones de la filosofía que fueron mencionadas hace poco.

Merecidamente se ha designado a *Sócrates* como fundador de la filosofía occidental. En él se hace patente la manifiesta actitud teórica del pensamiento griego. Sus ideas y anhelos se inclinan a fundamentar la vida humana sobre la reflexión, sobre el conocimiento. Sócrates intenta convertir toda acción humana en un hecho conciente, en sabiduría. Procura elevar la vida, con todos

sus contextos, a la conciencia filosófica. Esta intención alcanza su plenitud en el mayor de sus discípulos, *Platón*. La reflexión filosófica, en éste, se despliega a todo lo que contiene la conciencia humana. No se dirige solamente a los objetos comunes, a los valores y a las virtudes, como aparece las más de las veces en Sócrates, sino al conocimiento científico principalmente. La labor del estadista, del poeta, del hombre sabio, se convierten en objeto de la reflexión filosófica. En Sócrates y más en Platón, de acuerdo a lo expuesto, la filosofía se plantea como una autorreflexión del pensamiento sobre sus valores teóricos y prácticos más importantes, sobre la valía de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La filosofía aristotélica muestra un punto de vista diferente. El pensamiento de Aristóteles preferentemente se inclina hacia el conocimiento científico y su objeto: el ser. Su filosofía, que más tarde recibe el nombre de "filosofía primera" o "metafísica", tiene como centro una ciencia universal del ser. Esta ciencia nos enseña la esencia de las cosas, sus relaciones y el principio último de la realidad. Ahora bien, si la filosofía socrático-platónica puede ser definida como una *concepción del pensamiento*, con toda razón deberá afirmarse que la filosofía de Aristóteles representa una *concepción del universo*.

Con los estoicos y los epicúreos, la filosofía vuelve a ser una reflexión del pensamiento sobre sí mismo en la época postaristotélica. Mas debe notarse que el concepto socrático-platónico se reduce, ya que solamente son aceptadas cuestiones prácticas en los límites analizados por la conciencia filosófica. La filosofía, según la frase de Cicerón, es considerada como "maestra de la vida, inventora de las leyes, guía de toda virtud". Para decirlo en pocas palabras, opera como filosofía de vida.

En los principios de la Edad Moderna, retomamos los caminos del concepto aristotélico. Los sistemas de *Descartes*, *Spinoza* y *Leibnitz*, presentan la misma orientación que caracteriza al Estagirita, ya que todos tienden al conocimiento del mundo objetivo. Kant, por el contrario, revive el estilo platónico. La filosofía nuevamente acepta el sello de la autorreflexión, de la autoconcepción del pensamiento. Es verdad que su primera manifestación surge como una teoría del conocimiento o como base crítica del estudio científico. Pero no se detiene en el ámbito teórico, sino que avanza hasta formular la base crítica de todos los campos conocibles. Al lado de la *Crítica de la razón pura*, se encuentra la *Crítica de la razón práctica*, que aborda el tema de la valorización moral, y la *Crítica del juicio*, cuyo objetivo son las investigaciones críticas de los valores estéticos. Así pues, en Kant también aparece la filosofía como una reflexión universal del pensamiento sobre sí mismo, como una reflexión del hombre estudioso sobre sus valores de su conducta.

La filosofía de carácter aristotélico revive en el siglo XIX con el idealismo alemán, principalmente con los sistemas de Schelling y Hegel. La exaltación y el exclusivismo con que es desenvuelto tal carácter, provocan el nacimiento de movimientos contrarios igualmente exclusivistas. Por un lado surge un movimiento que conduce a la total desvalorización de la filosofía, tal como aparece en el materialismo o en el positivismo; por otro lado brota una

renovación del carácter kantiano, tal como se presenta en el neokantismo. El exclusivismo de esta renovación se funda en la supresión de todos los principios materiales y objetivos, los cuales existen indudablemente en Kant, de manera que la filosofía asume un carácter puramente formal y metodológico. Esta postura intelectual provoca, a su vez, una reacción que forja un nuevo movimiento en el pensamiento filosófico, el cual vuelve a inclinarse a lo material y objetivo, principalmente, en oposición al formalismo y metodologismo de los neokantianos, constituyendo una renovación del carácter aristotélico. En este momento nos hallamos aún bajo el influjo de tal corriente, la cual nos ha guiado tanto a los ensayos de una metafísica intuitiva, según aparece en los trabajos de Eduard von Hartmann, Wundt y Drisch, como a una filosofía de la intuición, ya sea en la forma planteada por Bergson, o en la presentada por la fenomenología moderna, cuyos representantes son Husserl y Scheler.

Este breve repaso de toda la evolución histórica del pensamiento filosófico, nos permite determinar otros dos elementos del concepto esencial de la filosofía. Al primero de estos elementos lo distinguimos con la expresión "concepción del yo"; al segundo lo llamaremos "concepción del universo". La historia nos ha probado que existe una constante oposición entre los dos elementos. A veces sobresale uno, a veces el otro; y cuanto más se eleva uno, más desciende, proporcionalmente, el otro. Esta es la razón por la que la historia de la filosofía se manifiesta como un movimiento oscilatorio entre ambos elementos. Pero esto prueba ampliamente que los dos elementos pertenecen a su concepto esencial. No se habla de una *disyuntiva* (o el uno, o el otro), sino de una *reunión* (tanto el uno como el otro). La filosofía es ambas cosas: una concepción del yo y una concepción del universo.

Ahora, para obtener una definición esencial completa debemos analizar los dos elementos materiales recién adquiridos con las dos notas formales encontradas con anterioridad. Allí habíamos descubierto que las notas principales de toda la filosofía eran: la orientación hacia la totalidad de los objetos y el carácter inquisitivo de esta orientación. Si atendemos a los elementos esenciales adquiridos ahora, advertiremos que la primera de las notas sufre una distinción en este momento. El concepto totalidad de los objetos puede comprender tanto el mundo exterior como el mundo interior, tanto el macrocosmos como el microcosmos. Cuando la conciencia filosófica escudriña el macrocosmos, nos presenta una filosofía que forja una *concepción del universo*. Pero cuando es el microcosmos el objeto perseguido por la filosofía, se manifiesta el segundo modelo de ella: la filosofía orientada hacia una *concepción del yo*. Por tanto los dos elementos esenciales recién obtenidos, se unen perfectamente al concepto esencial, determinado en primer lugar, pues lo amplían y lo mejoran.

En este momento podríamos definir la esencia de la filosofía diciendo: La filosofía es una autorreflexión del pensamiento sobre el valor de su conducta teórica y práctica que, simultáneamente, aspira al conocimiento de las últimas relaciones entre las cosas, a una *concepción racional del universo*. Sin embargo,

aún es posible que establezcamos una relación más íntima entre los dos elementos esenciales. Entre ellos existe una relación de medio a fin, como lo prueban Platón y Kant. La reflexión del pensamiento sobre sí mismo es el medio y el método para adquirir una imagen del mundo, una visión y metafísica del universo. Así pues, y como conclusión, podemos afirmar que: *La filosofía es un esfuerzo del pensamiento humano por lograr una concepción del universo mediante la autorreflexión de sus funciones valorativas teóricas y prácticas.*

Esta definición esencial de la filosofía ha sido conseguida mediante un proceso *inductivo*. Pero también nos es posible añadir un *proceso deductivo* a este proceso inductivo. Para lograrlo, es necesario ubicar a la filosofía en el grupo de las ocupaciones superiores del espíritu, aclarar cuál es su lugar en el conjunto total de la cultura. El análisis de las ocupaciones culturales, arrojará una nueva luz en el concepto esencial de la filosofía que ya hemos conseguido.

La ciencia, el arte, la religión y la moral, deben ser consideradas entre las ocupaciones superiores del espíritu. Si relacionamos estas actividades con la filosofía, parece que ésta se refleja demasiado del ámbito cultural de la nombrada en el último lugar, de la *moral*. En efecto, mientras toda la filosofía se interna en el aspecto teórico del espíritu humano, la moral se encamina al aspecto práctico del ser humano, puesto que su sujeto propio es la voluntad. A la vista de esto, parece que la filosofía se acerca más a la *ciencia*. Y así es, pues existe una afinidad real entre la ciencia y filosofía porque ambas se fundamentan en la misma actividad del espíritu humano, en el pensamiento. Sin embargo, la una se diferencia de la otra en razón de su *objeto*, como ya antes se ha dicho. Las ciencias particulares tienen por objeto pequeñas porciones de la realidad, mientras que la filosofía se encamina a la totalidad de ésta. Tal vez alguien piense que se puede aplicar el término ciencia particular y ciencia universal, y con este último nombre designaríamos a la filosofía. Pero no es posible subordinar la filosofía a la ciencia, pues en tal caso sería considerada como una especie determinada de ciencia. Y la filosofía es distinta a la ciencia en razón de su objeto, no sólo por categoría sino por *esencia*. La totalidad de lo existente es mayor que la reunión de las diferentes pequeñas porciones de la realidad que forman el objeto de las ciencias particulares. Frente a ellas, es un objeto nuevo, heterogéneo. Por lo tanto, supone una nueva actitud por parte del sujeto. El conocimiento filosófico, que tiende a la totalidad de las cosas, y el conocimiento científico, que se dirige hacia pequeñas porciones de la realidad, son distintos por *esencia*, de manera que entre la filosofía y la ciencia existe una diferencia no sólo en la proyección *objetiva*, sino también en la *subjetiva*.

Ahora bien, ¿qué relación tiene la filosofía con las otras dos esferas de la cultura, con el *arte* y con la *religión*? La respuesta es: existe una profunda afinidad entre estas tres esferas de la cultura. Las tres están unidas por un lazo común, su objeto. Ante la poesía, la religión y la filosofía, se presenta el mismo misterio del universo y de la vida. Todas ellas, en el fondo, anhelan resolver este misterio, presentar una interpretación de la realidad, inventar una concepción del universo. La distinción entre ellas reside en la causa de tal concepción. En efecto,

la concepción *filosófica* del universo nace del conocimiento racional, mientras que el principio de la concepción *religiosa* del mismo se encuentra en la fe religiosa. El principio de que procede y que dirige su espíritu, es la vivencia de los valores religiosos, la experiencia de Dios. Así pues, mientras que la concepción filosófica del universo intenta poseer una validez general por ser capaz de una demostración racional, la aceptación de la concepción religiosa del universo depende totalmente de factores subjetivos. El acceso a ella no reside en el conocimiento generalmente aceptado sino en la experiencia personal, en las vivencias religiosas. Por lo tanto, existe una diferencia esencial entre la concepción religiosa y filosófica del universo; y también entre la religión y la filosofía.

La filosofía también es esencialmente distinta del arte. Al igual que en la concepción del universo forjada por el hombre religioso, en la interpretación del mismo presentada por el artista, no se encuentra una procedencia del pensamiento puro. La causa de ella también pertenece al campo de la vivencia y de la intuición. El artista y el poeta no crean su obra con el intelecto, sino que la obtienen por el acopio de todas sus fuerzas espirituales. A esta diferencia en las funciones *subjetivas*, se une otra diferencia en cuanto al *objetivo*: el poeta y el artista no atienden principalmente a la totalidad del ser, como hace el filósofo. Su pensamiento se encamina, primordialmente, a un ser y a un método concretos. Y cuando los manifiesta, los conduce al ámbito de lo aparente, de lo irreal. Lo que caracteriza a esta manifestación es que dentro del proceso irreal, se presenta claramente un proceso real: en el fenómeno particular se expresa la opinión y la significación del conglomerado universal. El artista y el poeta, al interpretar directamente un ser o un proceso individual, indirectamente expresan una opinión sobre el conjunto del universo y de la vida.

En breves palabras, si quisiéramos determinar la posición de la filosofía en el sistema de la cultura, deberíamos decir lo siguiente: la filosofía tiene dos rostros: uno se dirige hacia la religión y el arte; y el otro hacia la ciencia. Con los primeros posee en común la orientación hacia el todo de la realidad; con ésta, el carácter teórico. En conclusión, el lugar que ocupa la filosofía dentro del sistema de la cultura, se encuentra flanqueado por la ciencia en un lado y por la religión y el arte en el otro; más cerca de la religión que del arte; pues también la religión se orienta inmediatamente a la totalidad del ser y al intento de interpretarla.

Concluido en esta forma, el proceso deductivo perfecciona el proceso inductivo. Colocando la filosofía dentro del conjunto de la cultura, y relacionándola con los demás ámbitos de la cultura, hemos confirmado el concepto de la filosofía anteriormente obtenido y hemos podido presentar claramente sus características distintivas.

2. POSICION DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DENTRO DEL METODO PROPIO DE LA FILOSOFIA

Como consecuencia de nuestra definición esencial, debemos dividir la filosofía en varias disciplinas. De acuerdo a lo expuesto, la filosofía es, primordialmente, una autorreflexión del pensamiento sobre los valores de su conducta teórica y práctica. Como reflexión sobre la conducta teórica, sobre aquello que denominamos ciencia, la filosofía es una teoría del conocimiento científico, es la *teoría de la ciencia*. Como reflexión sobre la conducta práctica del espíritu, sobre aquello que llamamos valores en sentido estricto, la filosofía es la *teoría de los valores*. Pero la reflexión del pensamiento sobre sí mismo no es un fin absoluto, sino sólo el medio y la vía que conduce a una concepción del universo. Según esto, la filosofía es, en tercer lugar, la *teoría de la concepción del universo*. Por lo tanto, el ámbito total de la filosofía se divide en: teoría de la ciencia, teoría de los valores y concepción del universo.

Si se aplica el método de la distinción a cada una de estas tres partes, como consecuencia obtendremos la división de las disciplinas filosóficas fundamentales. La concepción del universo admite la división en *metafísica*, la cual, a su vez, se subdivide en metafísica de la naturaleza y metafísica del espíritu; y en *concepción o teoría del universo*, considerada en sentido estricto, la cual investiga las cuestiones propuestas sobre Dios, la libertad y la inmortalidad. La teoría de los valores, atendiendo a las diferentes categorías de éstos, se divide en teoría de los valores éticos, teoría de los valores estéticos y teoría de los valores religiosos. Con ellos configuramos las tres disciplinas conocidas como *ética, estética y filosofía de la religión*. Finalmente, la teoría de la ciencia debe dividirse en formal y material. A la primera le denominamos *Lógica*, a la segunda le decimos *teoría del conocimiento*.

En esta forma establecemos el sitio que corresponde a la teoría del conocimiento dentro del sistema de la filosofía. Según lo dicho es una parte de la teoría de la ciencia. Podríamos definirla diciendo que es la *teoría material de la ciencia*, o indicando que es la *teoría de los principios materiales del conocimiento humano*. Distinguiendo, la *lógica* estudia los principios formales del conocimiento, es decir, analiza las formas y las leyes más generales del pensamiento humano, mientras que la *teoría del conocimiento* se inclina a la consideración de los supuestos más generales del conocimiento humano. La primera no atiende la referencia del pensamiento hacia los objetos y lo considera únicamente en sí mismo, mientras que la segunda precisamente centra su atención en la correspondencia objetiva del pensamiento, en la relación de éste a los objetos. La *lógica* cuestiona por la corrección formal del pensamiento, es decir, por lo concordancia consigo mismo según sus propias formas y leyes, mientras que la *teoría del conocimiento* cuestiona por la verdad del pensamiento, esto es, por su concordancia con el objeto. Según esto, la teoría del conocimiento también puede ser definida como *teoría del pensamiento verdadero*, en contraposición con la *lógica* que formaría la *teoría del pensamiento correcto*.

Con esto manifestamos también la importancia primordial que tiene la teoría del conocimiento dentro del ámbito general de la filosofía. Y por esto, con razón, también es conocida con el nombre de ciencia filosófica fundamental, *philosophia fundamentalis*.

La teoría del conocimiento suele ser dividida en *general* y *especial*. La primera cuestiona la relación del pensamiento con el objeto en general. La segunda somete a investigaciones críticas los principios y los conceptos fundamentales en que se explica la relación de nuestro pensamiento con los objetos. Lógicamente deberemos principiar por la exposición de la teoría general del conocimiento. Pero antes de hacerlo, brevemente repasaremos la historia de la teoría del conocimiento.

3. HISTORIA DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media, se puede encontrar una teoría del conocimiento que pueda ser considerada como disciplina filosófica independiente. En la filosofía antigua pueden ser localizadas muchas reflexiones epistemológicas, principalmente en Platón y Aristóteles. Pero tales consideraciones epistemológicas están insertas aún dentro de textos metafísicos o psicológicos. La teoría del conocimiento, ya como disciplina autónoma, surge por vez primera en la Edad Moderna. Y el filósofo inglés *John Locke* debe ser considerado su fundador. En su obra principal, *An essay concerning human understanding* (Un ensayo sobre el entendimiento humano), editada en 1690, desarrolla sistemáticamente las cuestiones del origen, esencia y certeza del conocimiento humano. *Leibnitz*, en su obra *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano), editada como obra póstuma en 1765, presentó una refutación del parecer epistemológico planteado por Locke. *George Berkeley*, en su obra *A treatise concerning the principles of human knowledge* (Un tratado sobre los principios del conocimiento humano, 1710) y *David Hume*, en su obra más importante, *A treatise on human nature* (Tratado de la naturaleza humana; 1739-40), y en su obra más pequeña *Enquiry concerning human understanding* (Investigación sobre el entendimiento humano, 1748), sobre las conclusiones obtenidas por Locke, plantearon nuevos puntos de vista en Inglaterra.

Sin embargo, como verdadero fundador de la teoría del conocimiento en la filosofía europea, debe ser considerado *Emmanuel Kant*. Este, en su principal obra epistemológica, la *Crítica de la razón pura* (1781), principalmente intenta proporcionar una fundamentación crítica del conocimiento científico de la naturaleza. El mismo llama "método trascendental" al procedimiento que emplea en ella. Este método no investiga la causa psicológica sino el valor lógico del conocimiento. No investiga la forma en que se origina el conocimiento, tal como lo hace el método psicológico, sino pregunta cómo es posible el conocimiento, sobre qué fundamentos, sobre qué supuestos supremos se

asienta. Por seguir este método, la filosofía de Kant también es conocida con el breve nombre de trascendentalismo o criticismo.

En *Fichte*, sucesor inmediato de Kant, la teoría del conocimiento toma por primera vez el título de "teoría de la ciencia". Sin embargo, ya en él se presenta esa confusión entre la teoría de la ciencia y la metafísica que se desborda totalmente en *Schelling* y *Hegel*, y que también puede ser encontrada innegablemente, en *Schopenhauer* y *Eduard von Hartmann*. En oposición a este procedimiento metafísico con que fue tratada la teoría del conocimiento, el neokantismo, surgido hacia el año 70 del siglo pasado, procuró delinear un límite claro entre las cuestiones epistemológicas y las metafísicas. Pero como ubicó los problemas epistemológicos en un lugar preeminente, toda la filosofía sufrió el peligro de verse reducida a la teoría del conocimiento. Por otra parte, el neokantismo desarrolló la teoría kantiana del conocimiento en una dirección que elimina totalmente a otros. El exclusivismo que esto significa, obligó al nacimiento de corrientes epistemológicas contrarias. Por esto, en este momento nos encontramos ante una multitud de corrientes epistemológicas: ahora vamos a conocer las más importantes estableciendo su conexión sistemática.

PRIMERA PARTE

TEORIA GENERAL DEL CONOCIMIENTO. INVESTIGACION FENOMENOLOGICA PRELIMINAR

EL FENOMENO DEL CONOCIMIENTO Y LOS PROBLEMAS QUE EN EL SE ENCUENTRAN

La teoría del conocimiento, como su nombre lo indica, es una especulación, es decir, es la explicación e interpretación del conocimiento humano. Pero antes de especular sobre un objeto es necesario examinar cuidadosamente tal objeto. La observación y la descripción precisas del objeto, deben anteponerse a cualquier explicación e interpretación. Según esto, nosotros estamos obligados a examinar con atención y a describir con precisión ese peculiar fenómeno de la conciencia que llamamos conocimiento. Al hacerlo, trataremos de captar las características esenciales y generales de tal fenómeno, estableciendo una autorreflexión sobre lo que pensamos al hablar del conocimiento. Este método se llama *fenomenológico* y es diferente del método *psicológico*. Este último investiga determinados procesos, mientras que el primero sólo desea captar la esencia general de un fenómeno concreto. Para nosotros no describirá el proceso de un conocimiento determinado, ni establecerá lo que es propio de un conocimiento determinado, sino que describirá lo que es esencial a todo conocimiento y establecerá lo que constituye su estructura general.

Empleando este método, las características fundamentales del conocimiento se nos presentan de esta forma *:

(1) En el conocimiento se encuentran, frente a frente, la conciencia y el objeto, el sujeto y el objeto. El conocimiento se manifiesta como una relación entre estos dos elementos que permanecen en ella y están eternamente separados uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto es parte de la esencia del conocimiento.

La relación entre los dos principios es, al mismo tiempo, una *correlación*.

*Para lo que sigue véase el "Análisis del fenómeno del conocimiento" que presenta Nicolai Hartmann en su trascendental obra *Fundamentos de una metafísica del conocimiento*, pág. 36-48.

El sujeto sólo es sujeto para un objeto y el objeto sólo es objeto para un sujeto. Uno y otro son lo que son, en cuanto que son para el otro. Sin embargo, esta correlación *no es reversible*. Ser sujeto es totalmente diferente de ser objeto. La función del sujeto consiste en aprehender al objeto, y la del objeto en ser aprehendido por el sujeto.

Juzgándola en el sujeto, esta aprehensión se manifiesta como una evasión de su ámbito propio, como una invasión en el ámbito del objeto y como una captura de las propiedades de éste. Sin embargo, el objeto no es conducido al ámbito del sujeto, sino que permanece trascendente a él. Lo que cambia mediante la función del conocimiento, no es el objeto, sino el sujeto. En él aparece un algo que contiene las propiedades del objeto, aparece la *imagen* del objeto.

Juzgado desde el objeto, el conocimiento se manifiesta como un desplazamiento de las propiedades del objeto hacia el sujeto. La trascendencia del sujeto al ámbito del objeto, es correspondida con una trascendencia del objeto al ámbito del sujeto. Una y otra son diferentes puntos de vista de un mismo acto. Pero en tal acto, el objeto ejerce un predominio sobre el sujeto. El objeto es el que determina, el sujeto es determinado. Según esto, el conocimiento puede ser definido como una *determinación del sujeto por el objeto*. Sin embargo, tal determinación no recae pura y simplemente en el sujeto, sino únicamente en la imagen que él posee del objeto. Esta imagen, en cuanto que encierra las características del objeto, es objetiva. Pero como es distinta del objeto, en cierta forma se encuentra entre el sujeto y el objeto. Constituye el medio por el cual la conciencia cognoscente aprehende a su objeto.

Diciendo que el conocimiento es una determinación del sujeto por el objeto, se afirma que el sujeto actúa *receptivamente* ante el objeto. Pero esta receptividad no significa pasividad. Por el contrario, en el conocimiento puede hacerse referencia a una actividad y espontaneidad del sujeto. Pero éstas no se dirigen directamente al objeto, sino a la imagen del objeto, pues en ella sí puede participar la conciencia cuando contribuye a formarla. La receptividad frente al objeto y la espontaneidad frente a la imagen del objeto, son absolutamente compatibles en el sujeto.

Cuando determina al sujeto, el objeto se muestra independiente de él, *trascendente* a él. Todo conocimiento representa un objeto que es independiente de la conciencia cognoscente. Por lo tanto, la cualidad de *trascendente* es propia de todos los objetos del conocimiento. Los objetos se dividen en reales e ideales. Llamamos real a todo lo que percibimos por la experiencia externa o por la interna, o a lo que puede inferirse de ellas. Por el contrario, los objetos ideales se presentan como irreales, como meramente pensados. Por ejemplo, objetos ideales son los sujetos de las matemáticas, los números y las figuras geométricas. Ahora bien, lo extraordinario es que también estos objetos ideales poseen un ser o una trascendencia en sí mismos, según el parecer epistemológico. Por ejemplo, las leyes de los números o las relaciones que existen entre los lados y los ángulos del triángulo, son tan independientes de nuestro pensamiento

subjetivo, como lo son los objetos reales. Aunque son irreales, se nos presentan como algo determinado y autónomo en sí mismas.

De lo dicho hasta aquí, parece que existe una contradicción entre la *trascendencia* del objeto al sujeto y la *correlación* del sujeto al objeto mencionadas anteriormente. Pero tal contradicción sólo existe en la apariencia. El objeto sólo se encuentra incluido en la *correlación*, obligatoriamente, en cuanto que es el objeto del conocimiento. La *correlación* del sujeto y el objeto sólo es indestructible dentro del conocimiento, pero no fuera de él. El sujeto y el objeto no consumen su ser el uno para el otro, sino que cada uno conserva su identidad propia. Para el objeto, ésta consiste en lo que aún permanece desconocido. En el sujeto, consiste en lo que él es además del sujeto cognoscente. En efecto, el sujeto, además de conocer, siente y quiere. El objeto deja de ser objeto en cuanto sale de la *correlación* y, cuando esto sucede, el sujeto sólo cesa en ser sujeto cognoscente.

Pero si la *correlación* del sujeto y del objeto sólo es indestructible dentro del conocimiento, en la misma forma sólo será irreversible cuando es una *correlación* del conocimiento. De hecho, existe la posibilidad de una inversión.

Y ésta se manifiesta ciertamente en la acción. En la acción, el objeto no determina al sujeto, sino el sujeto al objeto. Lo que cambia no es el sujeto, sino el objeto. Aquél ya no actúa receptivamente, sino espontánea y activamente, mientras el objeto actúa pasivamente. Por lo tanto, el conocimiento y la acción poseen una estructura totalmente opuesta.

El concepto de la *verdad* está íntimamente ligado con la esencia del conocimiento. Conocimiento verdadero sólo es el conocimiento cierto. Un "conocimiento falso" no es un conocimiento en sentido propio, sino error o ilusión. Pero, ¿qué es lo que constituye la verdad del conocimiento? Si atendemos a lo expuesto, debemos encontrarla en la concordancia de la "imagen" con el objeto. Un conocimiento es verdadero cuando su contenido concuerda con el objeto representado. Según esto, el concepto de la verdad es el concepto de una relación. Manifiesta una relación, la relación con el objeto del contenido del pensamiento, de la imagen. Pero el objeto no puede ser ni verdadero, ni falso: en cierto modo, se encuentra más allá de la verdad y de la falsedad. Por el contrario, una representación defectuosa puede ser absolutamente verdadera. En efecto, aunque sea incompleta puede ser exacta si las notas que contiene están realmente presentes en el objeto.

Este concepto de la verdad, obtenido de la consideración fenomenológica del conocimiento, bien puede ser designado como *concepto trascendente de la verdad*. Y esto porque supone la trascendencia del objeto. Tal concepto de la verdad es conveniente tanto a la conciencia ingenua como a la conciencia científica. Puesto que las dos entienden por verdad la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto.

Pero no es suficiente que un conocimiento sea verdadero; es necesario que podamos adquirir la certeza de que es verdadero. De aquí surge esta cuestión: ¿en qué podemos conocer cuándo es verdadero un conocimiento? Así se nos

presenta la cuestión del *criterio de la verdad*. Los datos fenomenológicos nada nos indican sobre la existencia de un criterio de tal naturaleza. El fenómeno presume su existencia, pero no implica su existencia real.

En esta forma queda descrito el fenómeno del conocimiento en sus aspectos sobresalientes. Simultáneamente hemos notado con claridad que este fenómeno se coloca en tres ámbitos diferentes. Ya sabemos que el conocimiento tiene tres elementos principales: el sujeto, la imagen y el objeto. En razón del sujeto, el fenómeno del conocimiento se coloca en el campo psicológico; por razón de la idea o imagen, ingresa en el ámbito de la lógica; y por razón del objeto, se acerca al área ontológica. El conocimiento es objeto de la psicología en cuanto que es un proceso psicológico en un sujeto. Pero inmediatamente se nota que la psicología no puede solucionar el problema de la esencia del conocimiento humano. En efecto, de acuerdo a lo que hemos observado, el conocimiento consiste en la aprehensión mental de un objeto. Pero la psicología, cuando investiga los procesos del pensamiento, rechaza absolutamente toda referencia al objeto. Pues, como ya antes se dijo, la psicología encamina su observación al origen y curso de los procesos psicológicos. Investiga cómo acontece el conocimiento, pero no inquiriere si es verdadero, esto es, no pregunta si concuerda con el objeto. La cuestión de la verdad del conocimiento, está ubicada fuera de su ámbito. Pero si a pesar de esto, intentase resolver esta cuestión, incurriría en gravísima *traslocación de los géneros**, pues sin razón pasaría de un orden de cosas a otro totalmente distinto.

Y es en esto en lo que se encuentra el error fundamental del *psicologismo*.

En razón de su segundo elemento, el fenómeno del conocimiento pertenece al ámbito de la *lógica*. La idea o imagen del objeto en el sujeto, es un ente lógico y, por lo mismo, un objeto de la lógica. Pero inmediatamente se nota que tampoco la lógica puede solucionar el problema del conocimiento. La lógica estudia a los entes lógicos en sí mismos, considera su estructura íntima y analiza sus relaciones mutuas. Como antes dijimos, investiga la concordancia del pensamiento consigo mismo, no su concordancia con el objeto. El problema epistemológico tampoco es solucionado en el ámbito de la lógica. Por lo que, cuando alguien desconoce este hecho, decimos que incurre en el *logicismo*.

Por su tercer elemento, el conocimiento humano se acerca a la esfera *ontológica*. El objeto se enfrenta al sujeto cognoscente como algo que es, sin que importe si se trata de un ser ideal o de un ser real. Y el ser es el objeto propio de la ontología. Pero tampoco la ontología puede solucionar el problema del conocimiento. En efecto, así como no es posible eliminar al objeto del conocimiento, tampoco será posible eliminar al sujeto. Y esto, porque ambos pertenecen al contenido esencial del conocimiento humano, como nos lo ha demostrado la investigación fenomenológica. Si esto es ignorado y se intenta analizar el problema del conocimiento desde el objeto exclusivamente, se caerá en la posición del *ontologismo*.

*El texto aquí subrayado está escrito en griego en el original. (N. del T.)

Atendiendo a lo expuesto, ni la psicología, ni la lógica, ni la ontología son capaces de resolver el problema del conocimiento. Por lo tanto, éste se manifiesta como un acto absolutamente particular e independiente. Si quisiéramos designarlo con un nombre específico, podríamos llamarle, con Nicolai Hartmann, *acto gnoseológico*. Con este nombre intentamos significar la determinación de nuestro pensamiento por los objetos; describir la relación entre el sujeto y el objeto, que, como se ha visto, no puede ser explicada por ninguna de las tres disciplinas mencionadas; y fundar una nueva disciplina: la teoría del conocimiento.

Podría pensarse que la misión de la teoría del conocimiento es satisfecha en lo esencial cuando describe el fenómeno del conocimiento. Pero esto no es así. La descripción de un fenómeno no es su *interpretación y explicación filosófica*. Lo que hace poco hemos descrito es lo que la conciencia natural entiende por conocimiento. Siguiendo la percepción de la conciencia natural, hemos dicho que el conocimiento consiste en la formación de una idea o imagen del objeto; y que la verdad del conocimiento estriba en la concordancia de tal imagen con el objeto. Pero determinar si tal concepción es justa, es un problema que se escapa de los límites propios del proceso fenomenológico. El método fenomenológico únicamente puede presentar una descripción del fenómeno del conocimiento. Y basándose en esta descripción fenomenológica, se debe ensayar la explicación e interpretación filosófica, la especulación del conocimiento. Esta es la misión propia de la teoría del conocimiento.

Este punto es olvidado frecuentemente por los fenomenológicos, quienes piensan que el problema del conocimiento se resuelve simplemente al describir el fenómeno del conocimiento. Su respuesta ante las objeciones que les presentan los filósofos de las diferentes tendencias, consiste en referirse a los datos fenomenológicos del conocimiento. Pero quien esto hace, ignora que la fenomenología y la teoría del conocimiento son dos entidades absolutamente diferentes. La fenomenología únicamente puede clarificar la realidad efectiva de la percepción natural, pero jamás podrá determinar su exactitud y verdad. Esta investigación crítica no pertenece a su radio de acción. Otra forma de expresar la misma idea, sería decir que la fenomenología es un método, pero no una teoría del conocimiento.

— De lo dicho se desprende que la descripción del fenómeno del conocimiento sólo tiene el valor de una introducción. Su misión no consiste en solucionar el problema del conocimiento, sino en guiarnos hasta dicho problema. La descripción fenomenológica puede y debe presentarnos las dificultades que residen en el fenómeno del conocimiento para que nuestra conciencia se informe de ellas.

Si analizamos nuevamente la descripción del fenómeno del conocimiento que hace poco vimos, fácilmente encontraremos que los datos fenomenológicos envuelven *cinco problemas importantes*. Hemos observado que el conocimiento establece una relación entre un sujeto y un objeto, los cuales, para expresarlo en alguna forma, entran en íntimo contacto; el sujeto aprehende al objeto. De

esto surge la necesidad de preguntar si esta concepción de la conciencia natural es precisa, es decir, si el contacto entre el sujeto y el objeto es absolutamente real. *¿El sujeto puede aprehender al objeto realmente?* Esta es la cuestión de la *posibilidad del conocimiento humano*.

Otro problema surge cuando por la consideración nos acercamos a la constitución del sujeto cognoscente. Esta es una constitución dualista. El hombre es un ser espiritual y sensible. A consecuencia de ello, distinguimos un conocimiento espiritual y un conocimiento sensible. El origen del primero es la razón; la experiencia lo es del segundo. Se pregunta de cuál de los dos principios obtiene sus conceptos la conciencia cognoscente. *¿El origen y fundamento del conocimiento humano está en la razón o en la experiencia?* Esta es la cuestión del *origen del conocimiento*.

Quando atendemos a la relación del sujeto y del objeto, nos internamos en el verdadero problema central de la teoría del conocimiento. Al describir la fenomenología del proceso, establecimos que esta relación es una determinación del sujeto por el objeto. Pero también aquí se debe preguntar si esta concepción de la conciencia natural es exacta. Un poco más adelante, veremos que muchos y muy importantes filósofos han determinado que tal relación precisamente sigue la dirección opuesta. Según ellos, la verdadera determinación del acto se encuentra en la posición opuesta: no es el objeto el que determina al sujeto, sino el sujeto es quien determina al objeto. La conciencia cognoscente no actúa receptivamente ante su objeto, sino activa y espontáneamente. Por lo tanto, debemos preguntar cuál de las dos interpretaciones del fenómeno es la verdadera. Para nombrar a este problema con pocas palabras, lo designaremos como la cuestión de la *esencia del conocimiento humano*.

En todo lo que hemos tratado sobre el conocimiento hasta este punto, siempre hemos hablado de una aprehensión racional del objeto. Por esto, se debe preguntar si no existe otra especie de conocimiento además del conocimiento racional, un conocimiento al que llamaríamos intuitivo para distinguirlo del conocimiento discursivo racional. Esta es la cuestión de las *formas del conocimiento humano*.

Al final de la descripción fenomenológica, ante nuestros ojos apareció un último problema: la cuestión del *criterio de la verdad*. Si existe un pensamiento verdadero, ¿en qué podremos conocer su verdad? ¿Cuál es el criterio que nos indica, en un caso concreto, si un conocimiento es verdadero o falso?

Así pues, el problema del conocimiento se divide en cinco problemas parciales. A continuación y siguiendo su orden, los discutiremos. En cada caso, primeramente serán expuestas las soluciones más importantes que se han dado para el problema a través de la historia de la filosofía; en seguida se formulará su crítica, tomaremos una posición ante ellas y, al menos, indicaremos la dirección en que nosotros mismos investigamos la solución del problema.

I

LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

1. EL DOGMATISMO

Por *dogmatismo** debemos entender aquella postura epistemológica en la cual aún no se presenta el problema del conocimiento. El dogmatismo *supone* absolutamente la posibilidad y la realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Para él, por naturaleza, resulta comprensible que el sujeto, la conciencia cognoscente, aprehenda su objeto. Esta actitud se fundamenta en una confianza total en la razón humana, confianza que aún no es debilitada por la duda.

La razón por la que el conocimiento no constituye un problema para el dogmatismo, radica en una defectuosa noción de la esencia del conocimiento. El contacto entre el sujeto y el objeto no representa un problema para quien ignora que el conocimiento implica relación. Esto es lo que sucede con el dogmático. Ignora que el conocimiento por esencia, es una relación entre un sujeto y un objeto. Equivocadamente imagina que los objetos del conocimiento pasan absolutamente a nosotros, y no percibe que esto es causado por la mera función intermedia del conocimiento. El dogmático no siente esta función. Y lo mismo le sucede no sólo en el área de la percepción, sino también en la del pensamiento. En la concepción del dogmatismo, los objetos son captados en la misma forma: directamente en su corporeidad. En el primer caso, se descuida la misma percepción, pues por ella sólo recibimos determinados objetos; en el segundo caso, lo que se olvida es la función del pensamiento. Y esto mismo acontece en la consideración del conocimiento de los valores. En efecto, los valores simplemente existen para el dogmático. La necesidad de que todos los valores supongan una conciencia que los justiprecie, es tan ignorada por el dogmático como la necesidad de que todos los objetos del conocimiento impliquen una conciencia cognoscente. El dogmático descuida, en ambos casos, tanto al sujeto como a su función.

De lo dicho se desprende que podemos hablar de dogmatismo *teórico, ético y religioso*. La primera forma de dogmatismo se aplica al conocimiento teórico; las otras dos, al conocimiento de los valores. En el dogmatismo ético es comprendido el conocimiento moral; en el religioso, el conocimiento religioso.

Como el dogmatismo es la actitud de hombre ingenuo, su postura es la primera y la más antigua tanto en la psicología como en la Historia. Durante el período formativo de la filosofía griega, ejerce una hegemonía casi general. Las reflexiones epistemológicas no son usuales entre los *presocráticos*, los filósofos jónicos de la naturaleza, los eleáticos, Heráclito, los pitagóricos. Todos estos pensadores todavía se encuentran animados por una confianza ingenua en la capacidad de la razón humana. Absolutamente atentos al ser, a la naturaleza,

*Del griego *dogma*, doctrina fija.

no perciben que el conocimiento mismo es un problema. Tal problema es planteado por los *sofistas*. Ellos son quienes, por primera vez, presentan el problema del conocimiento y obligan a que el dogmatismo, en sentido estricto, desaparezca para siempre de la filosofía. A partir de ellos, en todos los filósofos encontramos reflexiones epistemológicas con diferentes tendencias. Es verdad que Kant juzgó una obligación el aplicar el nombre de "dogmatismo" a los sistemas metafísicos del siglo XVII (Descartes, Leibnitz, Wolff). Pero para él, este vocablo tiene una significación muy restringida, lo que se aclara por la definición que propone para el dogmatismo en la *Crítica de la razón pura*: "El dogmatismo es la conducta dogmática de la razón pura, que no formula la crítica de su propio poder". Por lo tanto, para Kant, el dogmatismo es la actitud de quien estudia la metafísica sin haber determinado con anterioridad cuál es la capacidad de la razón humana para tal estudio. Considerados bajo este aspecto, los sistemas prekantianos de la filosofía realmente son dogmáticos. Pero esto no significa que ellos estén desprovistos de toda reflexión epistemológica o que aún no se presente el problema del conocimiento. Las discusiones epistemológicas, tanto en Leibnitz como en Descartes, prueban que esto no es así. Por lo tanto, no puede tratarse de un dogmatismo general y fundamental, sino de un dogmatismo especial. No se trata de un dogmatismo lógico, sino de un dogmatismo metafísico.

2. EL ESCEPTICISMO

Extrema se tangunt. Los extremos se tocan. Esta afirmación también tiene validez en los asuntos epistemológicos. El dogmatismo frecuentemente se transforma en su opuesto, en el *escepticismo*. Mientras que el dogmatismo considera que la posibilidad de un contacto entre el sujeto y el objeto es comprensible en sí misma, el escepticismo niega tal posibilidad. El sujeto no puede aprehender al objeto, afirma el escepticismo. Por tanto, el conocimiento, considerado como la aprehensión real de un objeto, es imposible. Según esto, no podemos externar ningún juicio, y debemos abstenernos totalmente de juzgar.

El dogmatismo en cierta forma ignora al *sujeto*; el escepticismo desconoce el *objeto*. En la función del conocimiento se aplica tanto a la consideración exclusiva del sujeto, que olvida totalmente la manifestación del objeto. Analiza la forma en que influyen la índole de sujeto y sus órganos de percepción en todo conocimiento, y la manera en que éste es determinado por las circunstancias exteriores (medio, círculo cultural). Pero al actuar en esta forma, se aparta de la consideración del objeto cuya presencia es absolutamente necesaria para que se realice el conocimiento, pues éste sólo se entiende como una relación entre un sujeto y un objeto.

Al igual que el dogmatismo, también el escepticismo puede orientarse hacia la imposibilidad de todo conocimiento o hacia la imposibilidad de un

conocimiento determinado. En el primer caso, estaremos frente a un escepticismo *lógico*. Este también es conocido con los nombres de escepticismo *radical* o *absoluto*. Si el escepticismo implica únicamente el conocimiento metafísico, hablaremos de un escepticismo *metafísico*. Tratándose de los valores, distinguimos un escepticismo *ético* y un escepticismo *religioso*. El primero afirma que es imposible todo conocimiento moral; el segundo dice lo mismo del conocimiento religioso. Para terminar, debemos distinguir entre el escepticismo *metódico* y el escepticismo *sistemático*. El primero indica un método; el segundo nos habla de una posición de principio. Las diferentes denominaciones de escepticismo que hemos enumerado, sólo son diversos aspectos de una misma posición. El escepticismo metódico se fundamenta en la proposición de una duda general a todo lo que la conciencia natural presenta como verdadero y cierto, y desde ella rechaza, por eliminación, todo lo falso y se encamina hacia un conocimiento absolutamente cierto.

El escepticismo se puede hallar, principalmente, en la Antigüedad. Su fundador fue Pirrón de Elis (360-270). El afirma que no puede lograrse un contacto entre el sujeto y el objeto. La conciencia cognoscente está imposibilitada para aprehender su objeto. No existe el conocimiento. En consecuencia, si se presentan dos juicios contradictorios, el uno es tan absolutamente verdadero como el otro. Aquí aparece una negación de las leyes lógicas del pensamiento, específicamente del principio de contradicción. En vista de que no existe ni conocimiento ni juicio verdadero, Pirrón recomienda la abstención de todo juicio, *el silencio**.

El escepticismo medio o *académico*, cuyos principales exponentes son *Arcesilao* (241 d. de J.C.) y *Carneades* (129 d. de J.C.), no es tan radical como el escepticismo antiguo o pirrónico. El escepticismo académico afirma que no es posible el conocimiento exacto. Jamás podremos tener la certeza de que nuestros juicios concuerdan con la realidad. Por lo tanto jamás podremos afirmar que tal o cual proposición es verdadera; pero sí podemos afirmar que parece verdadera, que es probable. En consecuencia, no existe la certeza absoluta, únicamente la probabilidad. La diferencia entre el escepticismo antiguo y el escepticismo medio, reside precisamente en que éste afirma la posibilidad de alcanzar una opinión probable.

Hubo un escepticismo *posterior*, representado principalmente por *Enesidemo* (Siglo I antes de J.C.) y por *Sexto Empírico* (Siglo II d. de J.C.), que avanzó por los mismos senderos del escepticismo pirrónico.

El escepticismo también puede ser encontrado en la filosofía moderna. Sin embargo, el escepticismo que encontramos en ella raras veces es radical y absoluto; generalmente se trata de un escepticismo especial. El filósofo francés *Montaigne* (1592) nos ofrece, principalmente, un escepticismo ético; *David Hume*, un escepticismo metafísico. En *Bayle* tampoco podríamos localizar un escepticismo en el concepto de Pirrón; a lo más, se le compararía con el

*En griego en el original (N. del T.)

escepticismo medio. En Descartes, quien proclama el derecho a la duda metódica, no existe el escepticismo de principio, sino solamente el escepticismo metódico.

Es evidente que el escepticismo *radical o absoluto* se nulifica a sí mismo. Sostiene que el conocimiento es imposible. Pero al hacerlo está expresando un conocimiento. Esto es, en el hecho admite la posibilidad del conocimiento y lo ejecuta al tiempo que afirma su imposibilidad. Por lo tanto, el escepticismo incurre en una contradicción consigo mismo.

El escéptico podría recurrir a la duda como subterfugio. Su juicio "el conocimiento es imposible", podría ser formulado bajo la duda, diciendo, por ejemplo: "El conocimiento no existe, pero lo que pienso también está en duda". Sin embargo, también en este caso se está expresando un conocimiento. En consecuencia, el escéptico simultáneamente afirma y duda la posibilidad del conocimiento. Lo que lo coloca, formalmente, en la misma contradicción anterior.

Los escépticos de la Antigüedad ya habían notado que el favorecedor del escepticismo únicamente puede salvarse de la contradicción consigo mismo, que hace un momento declaramos, si se abstiene totalmente de formular juicios. Pero si esta posición es llevada al extremo, también es insuficiente. El escéptico no debe ejecutar ningún acto del pensamiento, pues en cuanto lo realiza, se supone la posibilidad del conocimiento y la caída en la contradicción consigo mismo. En un escepticismo absoluto, tal como el que ahora hemos visto, carece de valor la aspiración al conocimiento de la verdad. Pero nuestra *conciencia de los valores morales* se opone a esta concepción. El escepticismo, que no puede ser refutado por la lógica mientras se abstenga de todo juicio y de todo acto del pensamiento (algo que realmente parece imposible en la práctica), sufre su derrota total en el ámbito de la ética. En último término rechazamos el escepticismo no porque puede ser refutado lógicamente, sino porque es rechazado por nuestra conciencia de los valores morales, la cual considera como un valor la aspiración a la verdad.

Hemos conocido que también existe un sistema de escepticismo *mitigado*. En él se afirma que no existe la verdad ni la certeza, únicamente la probabilidad. Jamás podremos presumir que nuestros juicios son verdaderos, únicamente podríamos afirmar que son probables. Pero esta forma de escepticismo añade otra contradicción de principio que existe en la actitud escéptica. El concepto de la probabilidad supone el de la verdad. Probable es todo lo que se aproxima a lo verdadero. Por lo tanto, quien renuncia al concepto de la verdad, también debe abandonar el de la probabilidad.

En consecuencia, el escepticismo general o absoluto es una actitud imposible por sí misma. Pero no se puede afirmar lo mismo del escepticismo especial. El escepticismo metafísico, al negar la posibilidad del conocimiento de lo suprasensible, puede plantear una falsedad, pero en su interior no presenta contradicción alguna. Y lo mismo debe decirse del escepticismo ético o religioso. Pero probablemente no es correcto colocar estas actitudes en el

concepto de escepticismo. Efectivamente, por escepticismo entendemos, primordialmente, el escepticismo absoluto y de principio. Para las actitudes aquí mencionadas; poseemos otras denominaciones. *Positivismo* es el nombre que suele darse al escepticismo metafísico. Quien adopta esta posición, iniciada por Auguste Comte (1798-1857), debe sujetarse únicamente a lo que percibe positivamente, a los hechos inmediatos de la experiencia y abstenerse de toda especulación metafísica. Existe únicamente un conocimiento y un saber, los propios de las ciencias particulares; pero no existe un conocimiento o un saber filosófico-metafísico. Para designar el escepticismo religioso, casi siempre empleamos el título de *agnosticismo*. Fundada por *Herbert Spencer* (1820-1903), esta doctrina sostiene la imposibilidad de conocer lo absoluto. La acepción "escepticismo ético" es la única que podríamos conservar. Sin embargo, generalmente se le incluye en una teoría que a continuación será expuesta bajo el nombre de *relativismo*.

El escepticismo, a pesar de sus errores, indudablemente tiene una gran importancia en el perfeccionamiento espiritual del individuo y de la Humanidad. Se le puede considerar, bajo ciertos aspectos, como un crisol de nuestro pensamiento que lo purifica de sus prejuicios y yerros, y que lo guía a la constante comprobación de sus juicios. Quien haya experimentado en su interior el terrible principio: "yo sé que nada puedo conocer", en sus investigaciones posteriores caminará con prudencia y precaución. En la historia de la filosofía, el escepticismo aparece siempre como reacción contra el dogmatismo. Pues éste infunde una confianza absoluta y excesiva en la capacidad de la razón humana en el ánimo de pensadores e investigadores, mientras que aquél alerta y excita el ánimo ante los problemas. El escepticismo clava el punzante aguijón de la duda en el pecho del filósofo de tal manera que éste no se conforma con las soluciones ya presentadas para los problemas, por el contrario, trabaja y se esfuerza incansablemente para establecer nuevas y más profundas conclusiones.

3. EL SUBJETIVISMO Y EL RELATIVISMO

El escepticismo sostiene que no existe verdad alguna. El subjetivismo y el relativismo no son tan radicales. Con ellos se afirma que sí existe una verdad; sin embargo, tal verdad tiene una validez limitada. No existe alguna verdad que sea *universalmente válida*. El *subjetivismo*, como su nombre lo indica, limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Este sujeto puede ser el individual, esto es, el individuo humano, o puede ser el sujeto general, esto es, todo el género humano. En el primer caso hablamos del *subjetivismo individual*; en el segundo, nos referimos al *subjetivismo general*. Atendiendo al primero, se dice que todo juicio sólo es válido para el individuo que lo expresa. Por ejemplo, si alguno de nosotros afirma que $2 \times 2 = 4$, desde la peculiar

estimación del subjetivismo se considera que tal juicio sólo es verdadero para quien habla, mientras que puede ser falso para los demás. En el subjetivismo general se admite que existen verdades supraindividuales, pero no que existen verdades universalmente válidas. El juicio $2 \times 2 = 4$, es verdadero para todos los individuos humanos; sin embargo, debe dudarse que tenga la misma validez ante seres constituidos en forma diferente. Esto es, existe la posibilidad de que un juicio que es cierto para los hombres, sea falso para seres de otra especie. Considerado así, el subjetivismo general se asemeja al *psicologismo* o *antropologismo*.

El *relativismo* se parece mucho al subjetivismo. También afirma que no existe alguna verdad absoluta, alguna verdad universalmente válida; todas las verdades son relativas, tienen una validez muy restringida. Ahora bien, mientras que el subjetivismo afirma que los factores que determinan el conocimiento humano, residen en el sujeto cognoscente, el relativismo sostiene que los conocimientos humanos dependen absolutamente de factores externos. Como tales considera, principalmente, la influencia del medio y de la época en el pensamiento, la afiliación a cierto círculo cultural y los factores determinantes contenidos en ellas.

El subjetivismo y el relativismo, al igual que el escepticismo, aparecen ya en la Antigüedad. Los representantes más señalados del subjetivismo antiguo son los *sofistas*. Su tesis principal se expresa con el conocido principio de Protágoras (siglo V a. de J. C.) "El hombre es la medida de todas las cosas"*. Este principio del *homo mensura* (hombre medida), que así suele llamársele para abreviar, es formulado con la orientación de un subjetivismo individual con gran probabilidad. El subjetivismo general, que tiene gran semejanza con el psicologismo como ya hemos dicho, aún en la actualidad ha encontrado defensores. Lo mismo debe afirmarse del relativismo. *Oswald Spengler* lo defiende en su reciente *Decadencia de Occidente*. En esta obra dice: "Las verdades sólo existen si son referidas a una Humanidad determinada". El ámbito válido de las verdades coincide con el ámbito cultural y temporal al que pertenecen sus defensores. Las verdades filosóficas, matemáticas o de las ciencias naturales, solamente tienen validez en el medio cultural del que proceden. No existe una filosofía, o una matemática, o una física universalmente válidas, sino una filosofía *fáustica* y una filosofía apolínea, una matemática *fáustica* y una matemática apolínea, etcétera.

El subjetivismo y el relativismo tropiezan con una contradicción muy parecida a la del escepticismo. Este sostiene que no existe verdad alguna y se contradice a sí mismo. El subjetivismo y el relativismo sostienen que no hay verdades universalmente válidas; pero también en esto se encuentra una contradicción. Una verdad que no sea universalmente válida, constituye un *contrasentido*. La validez universal de la verdad pertenece a la esencia misma de la verdad. La verdad representa la concordancia del juicio con la realidad

*En griego en el original (N. del T.)

objetiva. Si existe tal concordancia, no hay razón para limitarla a un mayor o menor número de individuos. Si existe, existe para todos. Se presenta un dilema: O el juicio es falso y entonces no es válido para nadie, o el juicio es verdadero y entonces es válido para todos, es universalmente válido. Si alguien sostiene el concepto de la verdad y afirma, al mismo tiempo, que no hay una verdad universalmente válida, se está contradiciendo a sí mismo como consecuencia.

El subjetivismo y el relativismo son análogos, en su contenido, al escepticismo. En efecto, ambos niegan la verdad; no en forma directa como el escepticismo, pero sí en forma indirecta al dudar de su validez universal.

El subjetivismo también se está contradiciendo cuando pretende que su juicio "Toda verdad es subjetiva", posea en el acto una validez que supera los límites subjetivos. En verdad, cuando expresa este juicio no está pensando "Esto sólo es válido para mí, para los demás no tiene validez". Si en el momento otro contestase: "Con la misma razón con que tú afirmas que toda verdad es subjetiva, yo sostengo que toda verdad es universalmente válida", indudablemente se opondría a tal conclusión. Y al hacerlo probaría que ciertamente concede a su juicio una validez universal. Y obra en esta forma porque tiene la seguridad de que su juicio es verdadero en tal tema, es conforme con una situación objetiva. Pero al obrar así, en la práctica admite la validez universal de la verdad que niega en la teoría.

Lo mismo se afirma del relativismo. Cuando el relativista presenta la tesis de que toda verdad es relativa, íntimamente está convencido de que su afirmación se conforma absolutamente con una situación objetiva que, por lo mismo, debe ser igualmente válida para todos los sujetos pensantes. Por ejemplo cuando Spengler propone su afirmación ya citada: "Las verdades sólo existen si son referidas a una Humanidad determinada", intenta formalizar una situación objetiva que debe ser aceptada por todos los seres racionales. Pero si supusiéramos que alguien le dijese: "Tal juicio de acuerdo a tus personales principios, sólo es válido para quienes pertenecen al ámbito de la cultura occidental. Pero yo procedo de un círculo cultural diferente. Acatando el invencible impulso de mi pensamiento, debo oponer a tu juicio este distinto: toda verdad es absoluta. Mi juicio, atendiendo a tus principios, tiene la misma precisión que el tuyo. Por lo tanto, en lo sucesivo no aceptaré tus juicios pues ellos sólo tienen validez para quienes pertenecen al círculo de la cultura occidental". Ante una cuestión así, Spengler protestaría vigorosamente. Sin embargo, la razón, por lógica, no estaría de su parte, sino con su oponente.

4. EL PRAGMATISMO

El escepticismo presenta una actitud esencialmente negativa. Formula la negación de la posibilidad del conocimiento. El escepticismo adquiere un cariz positivo en el *pragmatismo** moderno. El pragmatismo, al igual que el

*Del griego *pragma*: acción, función.

escepticismo, desecha el concepto de la verdad considerado como concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero el pragmatismo avanza más allá de la simple negación y sustituye el concepto desechado con un nuevo concepto de la verdad. En él, verdadero es lo mismo que útil, valioso, alentador de la vida.

El pragmatismo cambia el concepto de la verdad en cuanto que es originado por una peculiar concepción de lo que es el ser humano. Dentro de tal concepción, el hombre no es primordialmente un ser especulativo y pensante, sino un ser práctico, un ser volitivo. Su entendimiento se aplica totalmente al servicio de la voluntad y de la acción. El entendimiento sirve al hombre no para indagar y conocer la verdad, sino para que él sepa conducirse en la realidad. La razón y el valor del conocimiento humano, son determinados por este fin práctico. La verdad se fundamenta en la concordancia de las ideas con los fines prácticos del hombre, es decir, con aquellos que sean útiles y provechosos a la conducta práctica del hombre. Considerado por el pragmatismo, el juicio: "La voluntad humana es libre", será verdadero en cuanto que sea útil y valioso para la vida humana, especialmente para la vida social.

Williams James (1910), filósofo americano, es reputado como fundador del pragmatismo y a él también se debe el término. El filósofo inglés, *Scheiller*, es otro importante exponente de esta tendencia, a la cual él dio el nombre de *humanismo*. También en Alemania son encontrados favorecedores del pragmatismo. El más importante de ellos es *Friedrich Nietzsche* (1900). Basándose en una concepción naturalista y volitiva del ser humano, afirma: "La verdad no es un valor especulativo, por el contrario, es un término que designa la utilidad, que expresa aquella función del juicio que conserva la vida y sirve al poderío de la voluntad". La misma idea es manifestada de un modo más cortante y paradójico cuando expresa: "La falsedad de un juicio no es una objeción contra tal juicio. La cuestión estriba en determinar si excita la vida, si conserva la vida, si conserva la especie, o si en alguna forma educa a la especie." En la *Filosofía del como si*, *Hans Vahinger*, también se interna en el área del pragmatismo. Vahinger adopta el mismo concepto de Nietzsche, es decir, también para él, el hombre es fundamentalmente un ser activo. El entendimiento no le sirve al hombre para conocer la verdad, sino para actuar. Y es frecuente que el entendimiento, porque emplea imágenes falsas, sirva a la acción y a sus fines con mayor precisión. Según Vahinger, el entendimiento humano ejecuta su actividad con ficciones, con hipótesis conscientemente falsas. Pero en cuanto que resultan útiles y vitales, tales ficciones son inapreciables. Por tanto, la verdad es "el error más conveniente". Por último, también Georg Simmel profesa el pragmatismo en su *Filosofía del dinero*. El afirma que "son verdaderas todas las representaciones que han originado principios de acción acertada y vital".

Si analizamos, inmediatamente notamos que no se deben confundir los conceptos de "verdadero" y de "útil". Con sólo inspeccionar someramente el contenido de cada uno de los conceptos, aparece que ambos tienen significados totalmente diferentes. Por otra parte, la experiencia prueba constantemente que una verdad puede producir efectos nocivos. La guerra mundial ha sido un

ejemplo singular de ello. De una y de otra parte se consideraba un deber el ocultar la verdad, pues se temían efectos nocivos de ella.

— Mas estas objeciones no afectan la postura de Nietzsche y de Vahinger, pues ellos sostienen, como ya hemos visto, la diferencia entre lo “verdadero” y lo “útil”. Admiten que el concepto de la verdad es una concordancia entre el pensamiento y el ser. Sin embargo, en su opinión jamás logramos esta concordancia. No existe un juicio verdadero, pues nuestra conciencia cognosciente actúa con imágenes conscientemente falsas. Evidentemente esta actitud es la misma del escepticismo y se suprime por sí misma. Efectivamente, Vahinger pretende que es verdadera la afirmación de que los contenidos del conocimiento son ficciones. Los conocimientos que expone en su *Filosofía del como si*, intentan ser algo más que meras ficciones. En el ánimo del autor anhelan convertirse en la única teoría valedera del conocimiento humano, no en una “hipótesis conscientemente falsa”.

— El error fundamental del pragmatismo consiste en ignorar el *ámbito lógico*, en olvidar el valor característico, autónomo, del pensamiento humano. Es verdad que el pensamiento y el conocimiento están íntimamente ligados con la vida, ya que ambos están incluidos totalmente en la vida psíquica humana: el acierto y el valor del pragmatismo deben ser localizados precisamente en la continua referencia a tal relación. Sin embargo, la estrecha relación entre el conocimiento y la vida, no debe llevarnos a desconocer la autonomía del pensamiento para convertirlo en una mera función vital. Tal cosa sucede, como ya lo hemos visto, cuando se distorsiona el concepto de la verdad, o cuando se le niega como hace el escepticismo. Pero a nuestra conciencia lógica repugnan ambas actitudes.

5. EL CRITICISMO

El subjetivismo, el relativismo y el pragmatismo, formalmente son escepticismo. Como ya se ha dicho, la antítesis del escepticismo es el dogmatismo. Pero existe una tercera postura que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta postura intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo, recibe el nombre de *criticismo**. Al igual que el dogmatismo, el criticismo admite una confianza fundamental en la razón humana. El criticismo está convencido de que es posible el conocimiento, de que existe la verdad. Pero mientras que tal confianza conduce al dogmatismo a la aceptación candorosa, para decirlo en alguna forma, de todas las aseveraciones de la razón humana y a no fijar límites al poder del conocimiento humano, el criticismo pone, junto a la confianza general en el conocimiento humano, una desconfianza hacia cada conocimiento particular, acercándose al escepticismo por esto. El criticismo examina todas y cada una de las aseveraciones de la razón humana y nada acepta con indiferencia.

*Del verbo griego *cristein*: examinar, investigar. (N. del T.)

En todos los casos investiga cuáles son los principios y exige la relación aportada por la razón humana. Su proceder no es dogmático ni escéptico, sino reflexivo y crítico. Es el medio perfecto entre la temeridad dogmática y la desesperación escéptica.

Los principios del criticismo pueden ser encontrados en todos los lugares en que se formulan reflexiones epistemológicas. En la Antigüedad se les encuentra en Platón, Aristóteles y entre los estoicos; en la Edad Moderna, en Descartes y Leibnitz, y más profundamente en Locke y Hume. Sin embargo, el verdadero fundador del criticismo es Kant, cuya filosofía simple y llanamente es llamada "criticismo". Kant llegó a esta conclusión después de haber caminado por el dogmatismo y el escepticismo. El afirma que estas dos posiciones son exclusivistas. La primera porque "tiene una confianza ciega en el poder de la razón humana"; la segunda porque es "la desconfianza hacia la razón pura, adoptada sin previa crítica". El criticismo evita ambos exclusivismos. El criticismo es: "aquel método de filosofar que se funda en la investigación de las fuentes de las afirmaciones y objeciones propias, y de las razones en que las mismas se apoyan; método que ofrece la esperanza de alcanzar la certeza". Esta actitud, comparada con las otras dos, parece más prudente. "La primera posición ante las cosas de la razón pura, la que caracteriza a la infancia de la misma, es dogmática. La segunda actitud es escéptica y certifica la prudencia que rodea al juicio ya instruido por la experiencia. Pero es necesaria una tercera actitud, la del juicio maduro y viril".

El criticismo es la única posición razonable ante la cuestión de la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, con esto no queremos decir que es necesario admitir la filosofía kantiana. Es preciso que distingamos entre el criticismo considerado como *método* y el criticismo aplicado como *sistema*. En Kant, el criticismo adopta las dos acepciones: no es únicamente el método de que se sirve el filósofo para oponerse al dogmatismo y al escepticismo, sino que también es la conclusión específica a la que se llega con auxilio del método. Según esto, el criticismo de Kant constituye un aspecto peculiar del criticismo general. Pero cuando decimos que el criticismo es la única posición razonable, estamos hablando del criticismo general, no del aspecto peculiar descubierto por Kant. En conclusión, el asentimiento al criticismo general solamente implica el aceptar que la teoría del conocimiento es una disciplina filosófica independiente y fundamental.

En contra de la posibilidad de una teoría del conocimiento, se objeta que tal ciencia quiere afirmar el conocimiento al mismo tiempo que lo está suponiendo, pues ella misma es un conocimiento. Hegel, en su Enciclopedia, ha presentado la objeción en esta forma: "La investigación del conocimiento no puede hacerse en otra forma que *conociendo*; cuando se habla de un instrumento supuesto, investigarlo no es otra cosa que conocerlo. Pero querer conocer antes de conocer, es un absurdo semejante al del prudente escolástico que deseaba aprender a nadar antes de lanzarse al agua".

Esta objeción sería atinada si la teoría del conocimiento manifestase la

presunción de *carecer de todo supuesto*, es decir, si quisiera probar la posibilidad misma del conocimiento. Verdaderamente existiría una contradicción si alguien intentara probar la posibilidad del conocimiento por la vía del conocimiento. Pues en cuanto avanzara en el conocimiento, estaría suponiendo la posibilidad del mismo. Pero la teoría del conocimiento no afirma que carece de supuestos sobre la cuestión. Por el contrario, parte del supuesto de que el conocimiento es posible. Y desde esta hipótesis avanza hacia el examen crítico de los fundamentos del conocimiento humano, de sus hipótesis y condiciones más generalizadas. En todo esto no existe contradicción y la teoría del conocimiento no desaparece ante la observación de Hegel.

II

EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Al tiempo que se expresa el juicio "el sol calienta la piedra", estamos manifestando ciertas sensaciones. Vemos que el sol alumbra la piedra y sentimos que se calienta poco a poco. Esto significa que, al expresar tal juicio, estamos recurriendo al testimonio de nuestros sentidos, la vista y el tacto en este caso, o *al de la experiencia*, para decirlo con brevedad.

Pero debemos notar que nuestro juicio contiene un elemento que no está incluido en la experiencia. En efecto, nuestro juicio no expresa solamente que el sol alumbra la piedra y que ésta se calienta, sino que además establece que entre los dos actos existe una íntima conexión, una conexión causal. La experiencia nos indica que un acto *va detrás* del otro. Nosotros añadimos la idea de que un acto *deriva* del otro, es *causado* por el otro. Según esto, en el juicio "el sol calienta la piedra" se manifiestan dos elementos, uno de ellos procede de la experiencia y el otro del pensamiento. Ahora bien, podría preguntarse: ¿Cuál de estos dos elementos es el más importante? La conciencia cognoscente, ¿se apoya principalmente, o tal vez exclusivamente, en la experiencia, o en el pensamiento? ¿De cuál de los dos principios del conocimiento obtiene sus conceptos? ¿En cuál de ellos se encuentra el origen del conocimiento?

En la cuestión del origen del conocimiento, se advierten dos aspectos diferentes del mismo, el *psicológico* y el *lógico*. Sobre el primer aspecto, debe preguntarse: ¿Psicológicamente cómo surge el conocimiento en el sujeto que piensa? Sobre el segundo aspecto: ¿Qué es lo que determina la validez del conocimiento? ¿Cuáles son sus bases lógicas? Estas interrogaciones generalmente no han sido separadas a través de la historia de la filosofía, pues entre ellas existe una íntima relación. La respuesta a la interrogante sobre la validez, implica una concepción psicológica precisa. Por ejemplo, quien considera que el principio del conocimiento es el pensamiento humano, *la razón*, previamente estará persuadido de la precisión y autonomía psicológicas de los procesos del

pensamiento. Por el contrario, quien afirma que el fundamento del conocimiento es *la experiencia*, rechazará la autonomía del pensamiento aun en el aspecto psicológico.

1. EL RACIONALISMO

Se denomina *racionalismo** la doctrina epistemológica que sostiene que la causa principal del conocimiento reside en el pensamiento, *en la razón*. El racionalismo afirma que un conocimiento sólo es realmente tal, cuando posee necesidad lógica y validez universal. Esto es, cuando nuestra razón estima que una cosa es como es y que no puede ser de otro modo; y cuando juzga que, por ser como es, debe ser así siempre y en todas partes, entonces y sólo entonces, según el racionalismo, estaremos ante un conocimiento real. Conocimientos de tal naturaleza se suscitan, por ejemplo, cuando expresamos los juicios "el todo es mayor que la parte" o "todos los cuerpos son extensos". Pues en los dos casos evidentemente aparece que la cosa debe ser así y que la razón se contradiría a sí misma si sostuviese lo contrario. Y puesto que es así, siempre y en todas partes debe ser así. En consecuencia, estos juicios tienen una *necesidad lógica* y una *validez universal* estrictas.

Por el contrario, en los juicios "todos los cuerpos son pesados" o "el agua hierve a los 100 grados", sucede algo muy diferente. En ellos sólo podemos juzgar que la cosa puede ser así, pero no que debe ser así. En sí y por sí, es absolutamente posible que el agua hierva a temperaturas inferiores o superiores; y tampoco se encuentra una contradicción interna en la representación de un cuerpo desprovisto de peso, ya que la nota de peso no está incluida en el concepto de cuerpo. Por lo tanto, estos juicios no tienen necesidad lógica. Y también carecen de una estricta validez universal. Hasta donde ha sido posible comprobarlo, se puede afirmar que el agua hierve a los 100 grados y que los cuerpos son pesados. Sin embargo, estos juicios sólo son válidos dentro de ciertos límites. Y esto se debe a que en tales juicios dependemos de la experiencia. Lo que no sucede en los juicios citados en primer lugar. Al expresar el juicio "todos los cuerpos son extensos" forjamos el concepto de cuerpo y en él descubrimos la nota de la extensión. Por lo tanto, este juicio no se apoya en la experiencia, sino en el pensamiento. Aquí se manifiesta claramente que los juicios formados por el pensamiento, los juicios que proceden de la razón, poseen necesidad lógica y validez universal, mientras que todos los demás carecen de ellas. En consecuencia, concluye el racionalismo, todo conocimiento real es originado en el pensamiento. Porque el pensamiento es la verdadera fuente y fundamento del conocimiento humano.

*Derivado del sustantivo latino *ratio* = razón.

Evidentemente aparece que existe un tipo de conocimiento que sirve de modelo a la interpretación racionalista. Y no es difícil declarar cuál es: se trata del conocimiento matemático. Efectivamente, pues éste es, primordialmente, conceptual y deductivo. En la geometría, para citar un ejemplo, todos los conocimientos son deducidos de algunos conceptos y axiomas supremos. El pensamiento, atendiendo sólo a sus leyes propias, se conduce autónomamente sin la coacción de la experiencia. Por otra parte, todos los juicios que expone, poseen las notas de necesidad lógica y validez universal, lo que los distingue de otros. Por eso, cuando el conocimiento humano se formula y se explica según este tipo de conocimiento, se incide en el racionalismo. Pues, como veremos a continuación al referir la historia del racionalismo, este proceder forma una razón explicativa de gran importancia en el origen del mismo. Ya que la Historia prueba que casi todos los propugnadores del racionalismo han surgido del campo de las matemáticas.

El planteamiento más antiguo del racionalismo aparece en *Platón*. El tiene la íntima convicción de que el conocimiento verdadero debe distinguirse por la posesión de las notas de la necesidad lógica y de la validez universal. Pero como el mundo de la experiencia se manifiesta en constante cambio y transformación, por consecuencia, no puede proporcionarnos un conocimiento verdadero. Platón, influido por los eleáticos, está plenamente convencido de que nuestros sentidos no pueden guiarnos a un conocimiento real. Lo que ellos nos ofrecen no es una *realidad**, sino una *imagen posible*; no es un conocimiento, sino una opinión. Pero como repugna la idea de que no es posible el conocimiento, además del mundo sensible debe existir un mundo suprasensible en el que la conciencia cognoscente obtenga sus conceptos. A este mundo suprasensible, Platón lo nombra mundo de las *ideas*. Este mundo no sólo constituye un orden lógico, sino que también forma un orden metafísico, un reino de esencias metafísicas ideales. Este reino se relaciona, en primer lugar, con la realidad empírica. Las Ideas son los modelos de las cosas empíricas, las cuales obtienen su modo de ser, su esencia particular, de su identificación con las Ideas. En segundo lugar, el mundo de las Ideas se relaciona con la conciencia cognoscente. Esto es, no sólo las cosas, sino también los conceptos por medio de los cuales conocemos las cosas, son reproducciones de las Ideas, se originan en el mundo de las Ideas. ¿Pero cómo puede suceder esto? Platón responde con su teoría de la *anamnesis*. Esta teoría afirma que todo conocimiento es una reminiscencia. El alma humana ha contemplado las Ideas en una existencia preterrena y las recuerda cuando aquí las percibe por los sentidos. Por lo tanto, la percepción sensible no puede ser considerada como el origen del conocimiento espiritual, sino sólo como un estímulo del mismo. El núcleo de este racionalismo radica en la teoría de la contemplación de las Ideas. Y para designarlo, podríamos llamarlo racionalismo *trascendente*.

*En griego en el original. (N. del T.)

En *Plotino* y en *San Agustín*, encontramos el mismo racionalismo y con varias diferencias. El primero coloca el mundo de las Ideas en el *Nus* universal, es decir, en el Espíritu del cosmos. Aquí las Ideas no son un reino de entidades que existen por sí sino la automanifestación plena del *Nus*. Nuestro espíritu es una emanación del Espíritu cósmico. Por lo tanto, entre ellos existe la más profunda interrelación. Esto hace inútil la hipótesis de una contemplación preterrena de las Ideas. El espíritu humano, para conocer, simplemente acepta las Ideas del *Nus*, en el cual se encuentra su origen metafísico. Para Plotino, esta aceptación aparece como una iluminación. "La porción racional de nuestra alma, continuamente es alimentada e iluminada desde lo alto". *San Agustín* acepta este modo de pensar, pero lo modifica al sentir cristiano. El Dios personal del cristianismo sustituye al *Nus*. Las Ideas son los planes creadores de Dios. El conocimiento surge cuando el espíritu humano es iluminado por Dios. Las verdades y los conceptos supremos son infundidos en nuestro espíritu por Dios. Debe notarse que San Agustín, especialmente en sus últimas obras, distingue un campo del conocimiento nacido de la experiencia, al lado del conocimiento originado por la iluminación divina. Pero este campo del conocimiento pertenece a una categoría inferior, por lo que San Agustín, antes y después, mantiene la convicción de que el conocimiento, considerado en sentido propio y estricto, procede de la razón humana o de la iluminación divina. El centro de este racionalismo, según hemos visto, es la iluminación divina. Por lo que mercedamente se puede dar el nombre de racionalismo *teológico* al tipo especial plotiniano-agustiniano.

Este racionalismo, en la Edad Moderna, reaparece con mayor fuerza. Lo propone el filósofo francés del siglo XVII, *Malebranche*. En su tesis principal afirma: *Nous voyons toutes choses en Dieu*. Por *choses*, Malebranche designa todo lo que existe en nuestro mundo externo. *Gioberti*, filósofo italiano, ha renovado esta tendencia en el siglo XIX. El afirma que nosotros conocemos intuyendo las cosas directamente en el Ser absoluto mientras éste desarrolla su actividad creadora. *Gioberti*, por apoyarse en el Ser absoluto, dio el nombre de *ontologismo* a su sistema. Y, a partir de él, este nombre se hizo extensivo a *Malebranche* y otras teorías análogas, por lo que ahora, con tal nombre se designan todas las teorías que hablan de una intuición racional del Absoluto fundando en ella el origen único o principal del conocimiento humano. Este modo de pensar se asemeja al tipo del racionalismo teológico. Pero para que se distinga de él y para que aparezca la mayor intensidad que contiene, lo llamaremos *teognosticismo*.

En la Edad Moderna surgió otra tendencia racionalista que tiene mayor importancia. Aparece en *Descartes*, padre de la filosofía moderna, y en *Leibnitz*, su seguidor. Se trata de la teoría de las ideas innatas (*ideae innatae*) cuyos vestigios más antiguos pueden ser localizados en los últimos días del Pórtico (Cicerón), y cuya aparición en la Edad Moderna determina uno de los momentos más relevantes en la Historia. Según esta teoría, poseemos, como innatos, un determinado número de conceptos, precisamente los más importantes, los

conceptos básicos del conocimiento. Estos conceptos no proceden de la experiencia, sino que constituyen el patrimonio natural de la razón. Para Descartes, estos conceptos son más o menos perfectos. Pero Leibnitz piensa que tales conceptos sólo existen en nosotros como principios, a manera de potencia. Para él, las ideas son innatas sólo porque nuestro espíritu posee la facultad innata de formular conceptos que no proceden de la existencia. El axioma escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada existe en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido), es perfeccionado por Leibnitz con la valiosa conclusión *nisi intellectus ipse* (salvo el mismo entendimiento). Este tipo de racionalismo admite ser nombrado *racionalismo immanente*, para distinguirlo del teológico y del trascendente.

Un tipo diferente de racionalismo aparece en el siglo XIX. Las tendencias expuestas hace un momento, confunden los problemas lógico y psicológico. Según ellas, todo lo que tiene validez sin el concurso de la experiencia, forzosamente debe haber sido causado sin la coacción de la experiencia. Por el contrario, el tipo de racionalismo al que ahora nos referiremos distingue estrictamente entre las cuestiones del origen psicológico y del valor lógico y se limita a investigar cuidadosamente la fuente propia de este último. Para encontrarla, se apoya en la idea de la "conciencia general". Esta es muy diferente de la conciencia concreta o individual en la que el racionalismo moderno ubica las ideas innatas, y del Ser absoluto del que intenta derivar los contenidos del conocimiento el racionalismo antiguo. Es una entidad puramente lógica, una abstracción, que debe interpretarse como el conjunto de los supuestos o principios supremos del conocimiento. Por lo tanto, el entendimiento continúa siendo el principio exclusivo del conocimiento. El contenido total del conocimiento humano procede de aquellos principios supremos en una forma estrictamente lógica. Los contenidos de la experiencia no proporcionan una ayuda real al sujeto pensante durante el proceso conceptual. Más bien se parecen a la "x" de las ecuaciones matemáticas: son las magnitudes que deben ser determinadas. Este tipo de racionalismo, para que se distinga de los otros, puede ser designado como racionalismo *lógico* en sentido estricto.

La importancia del racionalismo estriba en que determina y fija el valor del factor racional en el conocimiento. Pero es exclusivista al determinar que el pensamiento es el principio único o propio del conocimiento. Tal determinación es absolutamente acorde con su concepción del conocimiento, que, como hemos visto, requiere la necesidad lógica y la validez universal. Pero el exclusivismo se origina precisamente en tal concepto, el cual es derivado de una forma específica del conocimiento, del conocimiento matemático. Exceptuando el último tipo mencionado, otro defecto del racionalismo es su participación en el pensamiento del dogmatismo. Piensa que es posible elevarse al campo metafísico a través de sus juicios totalmente conceptuales. De principios formales deriva conocimientos materiales; de simples conceptos deduce conocimientos. (Por ejemplo, considérese su posición al derivar la existencia del concepto de Dios; o al definir la esencia del alma deduciéndola del concepto

de sustancia). Este señor dogmático del racionalismo es, precisamente, lo que ha causado la frecuente aparición de su antípoda, el empirismo.

2. EL EMPIRISMO

Frente a la tesis del racionalismo, el pensamiento, la razón, es el único principio del conocimiento, el *empirismo** opone la antítesis: la única causa del conocimiento humano es la experiencia. Según el empirismo, no existe un patrimonio a priori de la razón. La conciencia cognoscente no obtiene sus conceptos de la razón, sino exclusivamente de la experiencia. El espíritu humano, por naturaleza, está desprovisto de todo conocimiento; es una *tabula rasa*, una hoja en blanco en la que escribe la experiencia. Todos nuestros conceptos, aun los más generales y abstractos, derivan de la experiencia.

El racionalismo es guiado por la idea determinada, por el conocimiento ideal, mientras que el empirismo se origina en los hechos concretos. Para explicar su postura, recurre a los procesos del pensamiento y del conocimiento humanos. Para el empírico, tales procesos prueban la decisiva intervención de la experiencia en la formación del conocimiento. El niño exclusivamente tiene percepciones concretas. Basándose en esas percepciones, poco a poco logra formar ideas generales y conceptos. Por lo tanto, éstos son originados naturalmente por la experiencia. No es posible descubrir algo que se parezca a conceptos que residen en el espíritu ya formalizados, o que se forman con absoluta independencia de la experiencia. En consecuencia, la experiencia se manifiesta como causa exclusiva del conocimiento.

Los racionalistas casi siempre surgen de la matemática; los defensores del empirismo, según lo prueba su historia, frecuentemente vienen de las ciencias naturales. Esto se entiende sin esfuerzo. La experiencia es el factor determinante en las ciencias naturales. En ellas, lo más importante es la comprobación exacta de los hechos por medio de una cuidadosa observación. El investigador depende totalmente de la experiencia. Fácilmente se comprende que quien trabaja preferente o exclusivamente con apego a los métodos de las ciencias naturales, se incline automáticamente a emplear el sistema empírico en vez del racional. Por lo tanto, el filósofo influido por la matemática, sin dificultad considera que la razón es la causa del conocimiento; mientras que el filósofo surgido de las ciencias naturales, se inclinará a juzgar que la experiencia es la causa y principio de todo conocimiento humano.

Suelen distinguirse dos clases de experiencia: una interna y otra externa. La primera es la percepción que de sí misma hace el sujeto; la segunda es la percepción realizada por los sentidos. Existe una clase de empirismo que sólo admite la segunda. Este tipo de empirismo recibe el nombre de *sensualismo*.*

*Del griego *empeirímia* = experiencia.

*Derivado del latín: *sensus* = sentido.

Las afirmaciones empíricas aparecen desde la Antigüedad. En primer lugar pueden ser encontradas entre los sofistas y, un poco más tarde pero con mayor frecuencia, entre los estoicos y los epicúreos. Fueron los estoicos los primeros que establecieron la comparación del alma con una tablilla de escribir, analogía que desde entonces se repite con frecuencia. Sin embargo, el crecimiento del empirismo como sistema, se debe a la Edad Moderna, especialmente a la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII. *John Locke* (1632-1704) es su verdadero fundador. *Locke* ataca con violencia la teoría de las ideas innatas. El alma es "una hoja de en papel blanco" que la experiencia traza paulatinamente con los rasgos de su escritura. Se distinguen una experiencia externa (*sensation*) y una experiencia interna (reflexión). Los conceptos de la experiencia son ideas o imágenes, algunas veces simples y en otras complejas. Estas últimas están formadas por ideas simples. Las cualidades sensibles, primarias y secundarias, pertenecen a las ideas simples. Una idea compleja será, por ejemplo, la idea de ente o la de sustancia, las cuales son la suma de todas las propiedades sensibles de una cosa. El entendimiento no formula un elemento nuevo, simplemente se limita a reunir ordenadamente los diferentes datos proporcionados por la experiencia. Consecuentemente, en nuestros conceptos no es incluido algo que no proceda de la experiencia interna o externa. Por lo tanto, *Locke* asume una postura estrictamente empírica en la cuestión de la causa psicológica del conocimiento. Pero en forma distinta procede ante la cuestión del valor lógico. *Locke* dice que, aunque todos los conceptos del conocimiento son originados en la experiencia, su validez lógica no depende de la experiencia. Pues existen verdades absolutamente independientes de la experiencia que son, necesariamente, universalmente válidas. Entre tales verdades, deben ser colocadas en primer lugar las que pertenecen a la matemática. El fundamento de su validez no se encuentra en la experiencia, sino en el pensamiento. Por lo tanto, *Locke* contraría los principios empíricos al aceptar verdades "a priori".

El empirismo de *Locke* fue perfeccionado por *David Hume* (1711-1776). *Hume* divide las "imágenes" (*perceptions*) de *Locke* en impresiones e ideas. Por impresiones debemos entender las especiales sensaciones que ocurren cuando vemos, oímos, tocamos, etcétera. Las impresiones son de dos clases, unas de la sensación y otras de la reflexión. Por ideas debemos entender las representaciones de la memoria y de la fantasía, menos intensas que las impresiones, y que surgen en nosotros apoyadas en las impresiones. Ahora bien, *Hume* establece este principio: Todas las ideas son causadas por las impresiones y no son otra cosa que copias de las impresiones. Este principio es aplicado como criterio cuando se juzga la validez objetiva de las ideas. Es necesario que en cada idea se distinga la impresión correspondiente. En otras palabras: Todos nuestros conceptos deben probar que han sido recibidos intuitivamente, pues sólo entonces quedan justificados. Esto obliga a que *Hume* deseche los conceptos de sustancia y de causalidad. Pues en ambos falta el fundamento intuitivo, la impresión correspondiente. Al proceder así, *Hume* sostiene el principio fundamental del empirismo, que afirma que la conciencia cognoscente obtiene



sus conceptos exclusivamente de la experiencia. Sin embargo, al igual que Locke, Hume admite que en el ámbito de la matemática, existen conocimientos independientes de la experiencia que, consecuentemente, son universalmente válidos. Todos los conceptos de esta naturaleza también son producidos por la experiencia, pero las relaciones que se establecen entre ellos, existen y son válidas con independencia de la experiencia. Las proposiciones que expresan tales relaciones, por ejemplo el teorema de Pitágoras, "pueden ser conocidas por la sola actividad del pensamiento y no dependen de algún ser que existe en el mundo. Aunque jamás hubiese existido un triángulo, las verdades presentadas por Euclides conservarían perpetuamente su verdad y su evidencia".

El filósofo francés Condillac (1715-1780), contemporáneo de Hume, convirtió el empirismo en *sensualismo*. Condillac reconviene a Hume por haber admitido una doble causa del conocimiento: la experiencia interna y la experiencia externa. El, por su parte, en su tesis afirma que sólo existe una causa del conocimiento: la sensación. El alma, en sus principios, solamente posee una facultad: la de aceptar las sensaciones. Todas sus demás facultades proceden de ésta. El pensamiento simplemente es la facultad, ya perfeccionada, de captar las sensaciones. En esta forma se establece un sensualismo estricto.

En el siglo XIX, el empirismo puede ser encontrado en el filósofo inglés John Stuart Mill (1806-1873). Este va más allá de Locke y Hume, pues afirma que también el conocimiento matemático procede de la experiencia, fuente única de todo conocimiento. No existen proposiciones "a priori" que sean válidas sin el concurso de la experiencia. Aun las leyes lógicas del pensamiento deben fundar su validez en la experiencia. Pues también ellas son generalizaciones de la experiencia vivida.

Ahora bien, si los racionalistas se orientan hacia un dogmatismo metafísico, los empíricos lo hacen hacia un escepticismo metafísico. Esto se infiere inmediatamente de la esencia misma del empirismo. Pues si todos los conceptos del conocimiento proceden de la experiencia, necesariamente se encierra al conocimiento humano dentro de los límites del mundo visible. La sublimación de la experiencia, el conocimiento de lo suprasensible, son imposibles. Esto explica la postura escéptica que adoptan los empíricos ante las especulaciones metafísicas.

En la historia del problema del conocimiento, el importante concurso del empirismo se destaca por haber indicado con energía la necesidad de la experiencia ante el escaso valor que le asigna el racionalismo a este factor del conocimiento. Sin embargo, el empirismo sustituye un extremo con otro, pues hace de la experiencia la causa exclusiva del conocimiento. Pero esto no debe hacerse, como lo reconocen indirectamente los mismos iniciadores del empirismo, Locke y Hume, al admitir la existencia de conocimientos independientes de la experiencia, al lado de los conocimientos originados por ésta. Con ello se refuta el mismo principio del empirismo. Pues lo más importante de la cuestión no es el origen psicológico del conocimiento, sino la fuente de su validez lógica.

3. EL INTELLECTUALISMO

El racionalismo y el empirismo son extremos contrarios. Pero donde existen extremos contrarios, generalmente surgen tendencias intermedias que desean unirlos. Uno de estos intentos de mediación entre el racionalismo y el empirismo, es la doctrina epistemológica que admite el nombre de *intelectualismo*. El racionalismo juzga que el pensamiento es la causa y el fundamento del conocimiento, mientras que el empirismo señala como tal a la experiencia; el intelectualismo opina que ambos factores intervienen en la formación del conocimiento. Con el racionalismo, el intelectualismo admite que existen juicios lógicamente necesarios y universalmente válidos, que se establecen no sólo sobre objetos ideales, lo que también es admitido por los más calificados representantes del empirismo, sino también sobre objetos reales. Pero mientras que el racionalismo estima que los elementos de tales juicios, los conceptos, son un patrimonio *a priori* de nuestra razón, el intelectualismo opina que proceden de la experiencia. El intelectualismo estima que la conciencia lee en la experiencia, extrae sus conceptos de la experiencia, y de ahí su nombre (derivado de *intelligere-intus legere*: leer en el interior). Su axioma básico es la proposición citada anteriormente: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. (Nada existe en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido). Es verdad que también el empirismo recurre con frecuencia al mismo axioma. Sin embargo, para el empírico tiene un sentido especial. Con él, el empirismo trata de expresar que en el entendimiento, en el pensamiento, sólo pueden residir los datos proporcionados por la experiencia, sin que se forme un elemento nuevo y distinto. Pero el intelectualismo afirma exactamente lo contrario. Según él, además de las imágenes intuitivas sensibles, existen los conceptos. Estos, en cuanto que son contenidos no intuitivos de la conciencia, son esencialmente distintos de las imágenes, pero con ellas se relacionan por razón de origen, pues los conceptos se generan con los contenidos de la experiencia. Con esta consideración, la experiencia y la razón se ligan para formar el fundamento del conocimiento humano.

Esta posición epistemológica ha sido tratada desde la Antigüedad. Su fundador es *Aristóteles*. El racionalismo y el empirismo obtienen, en él, una relativa síntesis. Siendo discípulo de Platón, Aristóteles se encontraba bajo la influencia del racionalismo, pero por ser naturalista, se orienta forzosamente hacia el empirismo. En tal situación, se vio impelido a intentar una síntesis del racionalismo y del empirismo, que desarrolló de esta manera: Por su orientación empírica, coloca al mundo platónico de las Ideas dentro de la realidad sensible. Las Ideas ya no constituyen un cosmos que vaga con independencia; ya no se encuentran *fuera*, sino *dentro* de las cosas concretas. Las Ideas son las formas esenciales de las cosas. Constituyen el núcleo esencial y racional de las cosas, y las propiedades sensibles cubren ese núcleo como si fueran su envoltura. Habiendo establecido esta hipótesis metafísica, Aristóteles propone la solución al problema del conocimiento. Si las Ideas se encuentran

cubiertas por las propiedades sensibles en las cosas, ya no hay razón por la que subsista la contemplación preterrena de las Ideas, lo que era necesario en Platón. Por el contrario, ahora debe destacarse la importancia primordial de la experiencia. Ella se convierte en el fundamento de todo conocimiento. Por medio de los sentidos, adquirimos imágenes cognitivas de los objetos concretos. En estas imágenes percibidas por los sentidos, está incluida la esencia general, la idea, de la cosa. Sólo hace falta sacarla de ahí. Esto se realiza con el concurso de una facultad especial del entendimiento humano, el *nus pointicós**, el entendimiento activo o verdadero. Aristóteles, al hablar de él, dice que "actúa como la luz". Ilumina las percepciones sensibles y en cierto modo las hace transparentes, de tal manera que su luz alumbra la esencia general, la idea de la cosa. Esta idea es captada por el *nus pathetós***, el entendimiento pasivo o pasible, con lo que se termina el proceso del conocimiento.

Santo Tomás de Aquino desarrolló esta teoría en la Edad Media. Su tesis fundamental dice: *cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu*. (Todo conocimiento de nuestro entendimiento, se deriva del sentido). Primeramente percibimos imágenes sensibles, *species sensibles*, de las cosas concretas. El entendimiento activo, *intellectus agens*, separa de tales percepciones las notas esenciales principales, *species intelligibles*. El entendimiento potencial, *intellectus possibilis*, las recibe del activo y formula su juicio sobre las cosas. Formados así los conceptos esenciales, fundándose en ellos y mediante determinadas operaciones del entendimiento, son formulados los conceptos supremos y más generales, como son los que están insertos en las leyes lógicas del pensamiento (por ejemplo, los conceptos del ser y del no ser, que se incluyen en el principio de contradicción). Por lo tanto, también los principios supremos del conocimiento residen originalmente en la experiencia, pues ellos sólo manifiestan las relaciones que existen entre otros conceptos que proceden de la experiencia. En conclusión, Santo Tomás, junto con Aristóteles, afirma: *Cognitio principiorum provenit nobis ex sensu...* (El conocimiento de los principios se nos acerca por la experiencia)

4. EL APRIORISMO

En la historia de la filosofía existe también un segundo esfuerzo de intermediación entre el racionalismo y el empirismo: el apriorismo. El cual también considera que la razón y la experiencia son las causas del conocimiento. Pero se diferencia del intelectualismo porque establece una relación entre la razón y la experiencia, en una dirección diametralmente opuesta a la de éste. En la tendencia del apriorismo, y tal como su nombre lo indica, se sostiene que nuestro conocimiento posee algunos elementos *a priori* que son independientes de la experiencia. Esta afirmación también pertenece al racionalismo. Pero éste

*En griego en el original.

**Ibid.

considera que los elementos *a priori* son contenidos reales, conceptos perfectos, mientras que el apriorismo juzga que tales elementos son puramente formales. No son *contenidos*, sino *formas* del conocimiento. Estas formas deben tomar su contenido de la experiencia y es por esto por lo que el apriorismo se aleja del racionalismo y se aproxima al empirismo. En una analogía, los elementos *a priori* podrían ser comparados con recipientes vacíos que la experiencia colma con contenidos concretos. El principio del apriorismo dice: "Los conceptos sin las intuiciones son vacuos; las intuiciones sin los conceptos son ciegas." A primera vista, este principio se asemeja mucho al axioma fundamental del intelectualismo aristotélico-escolástico. Y esto es cierto en cuanto que ambos coinciden al admitir un elemento racional y un elemento empírico en el conocimiento humano. Sin embargo, cada uno establece la relación de estos elementos en direcciones opuestas. El intelectualismo dice que el factor racional se deriva del empírico; esto es, enseña que todos los conceptos proceden de la experiencia. El apriorismo refuta con energía tal afirmación. El dice que el elemento *a priori* no procede de la experiencia, sino del entendimiento, de la razón. De algún modo, la razón imprime las formas *a priori* a la materia empírica y así son constituidos los objetos del conocimiento. En el intelectualismo, el entendimiento asume una conducta receptiva y pasiva ante la experiencia, mientras que en el apriorismo, su conducta es activa y espontánea.

Kant fue el fundador de este apriorismo. Toda su filosofía es un esfuerzo que tiende a mediar entre el racionalismo de Leibnitz y Wolff, y el empirismo de Locke y Hume. Para conseguir esto, declara que la materia del conocimiento procede de la experiencia y que la forma procede de la razón. Las sensaciones constituyen la materia. Pero ésta se presenta sin orden y sin medida, es el caos. Nuestra razón establece el orden en el caos, cuando enlaza y relaciona entre sí los diversos contenidos de las sensaciones. Esto se hace sirviéndose de las formas de la intuición y de la razón. El tiempo y el espacio son las formas de la intuición. Lo primero que hace la conciencia cognoscente, es el ordenamiento de la multitud de sensaciones; por yuxtaposición y sucesión las ordena en el tiempo y en el espacio. Hecho esto, con el auxilio de las formas de la razón, que son doce para Kant, la conciencia establece las diferentes relaciones entre los contenidos de las percepciones. Por ejemplo, para unir dos contenidos de la percepción emplea la forma o categoría racional de la *causalidad* y considera que uno es la causa y el otro, el efecto, con lo que establece entre ambos una relación causal. Así es como la conciencia cognoscente construye el total de sus objetos. De la experiencia; como se ha notado, proceden los cimientos. Pero el plano y la dirección del edificio en su construcción, la estructura misma de la edificación, pertenecen a las leyes inmanentes de la razón, son determinados por las formas y las funciones *a priori* de la conciencia.

Si relacionáramos el intelectualismo y el apriorismo con los dos extremos contrarios entre los cuales pretenden mediar, inmediatamente descubriríamos que el intelectualismo tiene afinidad con el empirismo, mientras que el apriorismo se acerca al racionalismo. El intelectualismo forma sus conceptos de

la experiencia; el apriorismo rechaza tal conclusión y establece que el factor cognoscitivo procede de la razón y no de la experiencia.

5. CRITICA Y POSICION PROPIA

Si queremos perfeccionar la crítica formulada en la exposición del racionalismo y del empirismo, y al mismo tiempo declarar nuestra posición ante tales doctrinas, es necesario, ante todo, que separemos absolutamente el problema psicológico del problema lógico. Atendamos al primero y consideremos que, tanto el racionalismo como el empirismo, intentan ser respuestas a la cuestión del origen psicológico del conocimiento humano. Entonces ambos resultan falsos. Las investigaciones de la psicología del pensamiento, ciencia moderna, contradicen al empirismo que deriva el contenido total del conocimiento de la experiencia y que sólo admite, por consecuencia, los conceptos intuitivos por la conciencia. En efecto, la psicología ha probado que, además de los conceptos sensibles que la conciencia intuye, existen otros racionales, no intuitivos. Ha demostrado que los conceptos, contenidos del pensamientos, son absolutamente diferentes de las percepciones y de las imágenes; que ellos constituyen una clase especial de contenidos de la conciencia. También ha comprobado que hasta en las percepciones más simples, está presente un pensamiento; esto significa que no sólo la conciencia, sino también la razón, participa en la formación de los conceptos. Con esto se refuta plenamente el empirismo, considerando psicológicamente. Pero tampoco el racionalismo sobrevive a la psicología. Esta nada entiende de conceptos innatos ni, mucho menos, de conceptos emanados de seres trascendentes. Por el contrario, la psicología prueba que la formación de nuestros conceptos es determinada por la experiencia; es decir, que tanto la experiencia como la razón, intervienen en la elaboración de nuestros conceptos. Por esto, contra el racionalismo que todo lo extrae de la razón y contra el empirismo que todo lo obtiene de la experiencia, ha sido necesario recurrir a las investigaciones de la psicología que han demostrado que el conocimiento humano es la suma de contenidos intuitivos y no intuitivos por la conciencia, el producto de un factor racional y otro factor empírico.

Ahora bien, si consideramos al racionalismo y al empirismo bajo el aspecto del problema lógico, y juzgamos que cada uno de ellos es una solución a la cuestión de la validez del conocimiento, llegaremos a la misma conclusión. Tampoco en este caso son verdaderos ni el racionalismo ni el empirismo. En primer lugar, debemos distinguir entre el conocimiento propio de las ciencias ideales y el propio de las ciencias reales. Y esto porque ya notamos que la historia de tales tendencias nos obliga a la distinción. Efectivamente, ya se ha dicho que los racionalistas casi siempre han surgido de la matemática, una ciencia ideal; por el contrario, los empiristas vienen de las ciencias naturales, de las ciencias reales. Unos y otros estarían absolutamente en lo cierto, si limitasen sus teorías epistemológicas a la porción del conocimiento que constituye su especialidad.

Cuando el racionalismo enseña que en la razón radica el fundamento de la validez de nuestro conocimiento, que la validez de nuestros juicios se apoya en la razón, lo que afirma es absolutamente cierto *si se habla de las ciencias ideales*. Por ejemplo, si consideramos una proposición lógica —v. gr. el principio de contradicción—, o una proposición matemática —v. gr. el todo es mayor que la parte—, no es necesario consultar a la experiencia para conocer que son verdaderas. Pues la verdad de tales proposiciones se hace evidente en cuanto se comparan entre sí los conceptos inscritos en ellas. En consecuencia, estas proposiciones son válidas con total independencia de la experiencia o, para decirlo con la expresión técnica, son válidas *a priori*. Leibnitz las llama *vérités de raison*, verdades de razón.

Pero algo muy diferente sucede en el campo de las ciencias reales, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Pues en este campo es válida la tesis del empirismo: nuestro conocimiento se apoya en la experiencia, en ella radica la raíz de la validez de nuestros juicios. Consideremos, por ejemplo, los juicios “el agua hierve a 100 grados” o “Kant nació en 1724”. La sola razón no puede juzgar si estos juicios son verdaderos o falsos. Pues estos juicios se apoyan en la experiencia. No son válidos *a priori*, sino *a posteriori*. Son, según les llama Leibnitz, *vérités de fait*, verdades de hecho.

Finalmente, si consideramos las dos tendencias intermedias hemos de considerar que ambas se conforman con los procesos psicológicos. Un poco antes hemos visto que la psicología ha probado que en la formación del conocimiento concurren tanto la experiencia como la razón. Y esto es precisamente lo que sostienen el intelectualismo y el apriorismo. Las dos enseñan que nuestro conocimiento es el producto de un factor racional y un factor empírico.

Pero si atendemos al problema lógico, no es fácil asumir una posición determinada frente a sus teorías. Al considerar esta cuestión, las dos afirman que existen, en sentido estricto, juicios que poseen necesidad lógica y validez universal no sólo sobre los objetos ideales, sino también sobre los objetos reales. Hasta aquí son acordes con el racionalismo. Pero el fundamento en que se apoyan, es totalmente distinto en cada caso. El racionalismo, para sustentar la validez real de los juicios establecidos sobre objetos reales, requiere la admisión de una cierta armonía preexistente entre las ideas innatas o que emanan de lo trascendente y la realidad. El intelectualismo consigue resolver este problema con mayor facilidad, pues establece una relación de procedencia entre la realidad empírica y la conciencia cognoscente, y hace que los conceptos provengan del material empírico. Nótese que, al llegar a este sitio, el intelectualismo establece una hipótesis metafísica consistente en la suposición de que la realidad tiene una estructura racional; en todas las cosas está oculto, en alguna forma, un núcleo esencial y racional que, en el acto del conocimiento, trasmigra, por así decirlo, de la cosa a la conciencia. A esta hipótesis metafísica se une otra, la que aparece en la teoría del *intellectus agens* (entendimiento activo). Este es un concepto metafísico propio del sistema *acto-potencia* que caracteriza a la metafísica

aristotélico-tomista; pero tal concepto no está fundado en los principios psicológicos del conocimiento. El apriorismo evade ambos peligros. Ni propone aquella hipótesis metafísico-cosmológica, ni supone este concepto metafísico-psicológico. Sin embargo, aún no se ha probado que la teoría del apriorismo es verdadera. A la cuestión del origen del conocimiento sólo podrá responderse cuando haya sido resuelto el problema más importante de la teoría del conocimiento: el problema de la esencia del conocimiento. Pero ya en este momento podemos decir que la razón asiste al apriorismo puesto que aun en el conocimiento de las ciencias reales existen factores *a priori*. Es cierto que estos factores no son proposiciones lógicamente necesarias, semejantes a las que se encuentran en la lógica o en la matemática; pero sí son supuestos muy generales que sirven de fundamento a todo conocimiento científico. Y es que *a priori* no quiere decir, en este caso, lo que es lógicamente necesario, sino que designa únicamente a todo aquello que posibilita la experiencia; es decir, todo lo que facilita el conocimiento particular de las ciencias reales. Por ejemplo, el *principio de causalidad* es uno de los supuestos generales del conocimiento particular de todas las ciencias reales. Este principio enseña que todo efecto tiene una causa. Si no se emplea este supuesto, no podemos adquirir conocimientos en el campo de las ciencias reales. Pues nos sería imposible determinar las leyes generales de la naturaleza para la ciencia, si no supiéramos que en la naturaleza prevalecen la regularidad, el orden y la concatenación. Para decirlo con Kant, aquí estamos ante "una condición de la experiencia posible".

III

LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento se manifiesta como una relación entre un sujeto y un objeto. En consecuencia, el verdadero problema del conocimiento se sitúa en la relación del sujeto con el objeto. Vimos que el conocimiento se presenta ante la conciencia natural como una determinación del sujeto por el objeto. Pero, ¿es exacta esta concepción? ¿No podría tratarse de una situación inversa que nos haría hablar de una determinación del objeto por el sujeto en el conocimiento? ¿Cuál es el factor más importante y decisivo en el conocimiento humano? ¿Dónde se localiza su punto de atracción, en el sujeto o en el objeto?

La respuesta a esta cuestión puede no hablar del carácter ontológico del sujeto y del objeto. En este caso nos encontramos ante una solución *premetafísica* del problema. Tal solución puede preferir al objeto o al sujeto. En el primer caso tendremos el *objetivismo*; en el segundo, el *subjetivismo*. Advirtiendo que esta expresión tiene una significación especial que no debe confundirse con otros términos empleados hasta aquí.

Cuando en la cuestión interviene el carácter ontológico del objeto, dos soluciones son posibles. O se admite que todos los objetos tienen un ser ideal,

espiritual —ésta es la afirmación del *idealismo*—. O se juzga que, además de los objetos ideales, existen objetos reales independientes de la razón. Esta última posición es la tesis del *realismo*. De estas dos concepciones básicas es posible derivar otras posiciones.

Por último, el problema de la relación sujeto-objeto podría resolverse ascendiendo hasta el último principio de las cosas, hasta lo absoluto, para que desde allí se defina la relación entre la razón y el ser. En este caso se obtiene la solución teológica del problema. Esta solución admite diversas tendencias: la monista y la panteísta; la dualista y la teísta.

1. SOLUCIONES PREMETFÍSICAS

a) *El objetivismo*

Para el objetivismo, el objeto es el factor más importante de los dos elementos involucrados en la relación cognoscitiva. *El objeto determina al sujeto*. Este debe ser regido por aquél. En cierto modo, el sujeto hace suyas las propiedades del objeto y las reproduce sobre sí. De aquí se infiere que el objeto se presenta ante la conciencia cognoscente como algo perfecto, ya definido por naturaleza. Esta es, precisamente, la idea central del objetivismo. Para él, los objetos son seres *dados*, seres que poseen una constitución plenamente definida, la cual es reconstruida, por así decirlo, en la conciencia cognoscente.

El objetivismo, entendido bajo esta forma recién descrita, fue expuesto por vez primera por Platón. Su teoría de las Ideas es la primera y clásica exposición del objetivismo. Para Platón, las Ideas son realidades objetivas. Constituyen un orden sustantivo, un reino objetivo. El mundo sensible es correspondido por un mundo suprasensible. Y en la misma forma en que descubrimos los objetos del primero por la intuición sensible, por la percepción, descubrimos, a la vez, los objetos del segundo por una intuición no sensible, por la intuición de las Ideas.

El argumento fundamental de la teoría platónica de las Ideas, nuevamente aparece en la fenomenología creada por *Edmundo Husserl* recientemente. Husserl, al igual que Platón, establece una distinción estricta entre la intuición sensible y la intuición suprasensible. La primera tiene por objeto las cosas concretas, individuales; la segunda, las esencias generales de las cosas. Husserl llama "esencia" a lo que en Platón es "idea". Y la misma manera en que las Ideas constituyen un mundo que existe por sí, según Platón, las esencias o *quidditates* de Husserl forman un cosmos peculiar, un orden independiente. El acceso a este orden, lo repetimos, se consigue por una intuición no sensible. Esta, que en Platón puede ser identificada como "intuición de las Ideas", en Husserl toma el nombre de "intuición de las esencias". Un término que con frecuencia emplea Husserl, es el de *ideación*, con el que se manifiesta más íntimamente la afinidad con la doctrina platónica.

Sin embargo, la semejanza entre la teoría platónica de las Ideas y la teoría

de Husserl, solamente subsiste en cuanto a la proposición básica, pero no en cuanto al desarrollo de la misma. Husserl no va más allá del orden de las esencias ideales, pues considera que esto es lo último; mientras que Platón sigue más adelante, pues atribuye una realidad metafísica a dichas esencias. El asignarles una realidad suprasensible, una entidad metafísica a las Ideas, es lo que caracteriza a la teoría platónica. Otra divergencia entre Platón y Husserl estriba en que éste sustituye la mítica contemplación de las Ideas, que presupone una existencia anterior del alma, con una intuición de las esencias involucradas en un fenómeno concreto, la cual se realiza sólo en presencia del fenómeno. Esta afirmación se aproxima, relativamente, a la teoría aristotélica del conocimiento.

A este objetivismo fenomenológico, Husserl une un idealismo epistemológico. En efecto, Husserl impugna la característica de realidad en los sustentáculos concretos de las esencias o *quidditates*. Por ejemplo, el objeto que sustenta la "quiddidad", *rojo*, no tiene una entidad real que sea independiente de la razón; por el contrario, en *Scheler*, el objetivismo fenomenológico se conjuga con el realismo epistemológico. Con lo que se prueba que la doctrina objetivista brinda una solución premetafísica.

b) *El subjetivismo*:

El objeto es el núcleo de todo el conocimiento en el objetivismo; en otras palabras, el orden objetivo de las Ideas o esencias es el cimiento sobre el que se levanta el edificio del conocimiento. Por el contrario, el subjetivismo intenta radicar el conocimiento humano en el *sujeto*. Para conseguirlo, instala el universo de las Ideas, el conjunto de los principios del conocimiento, en un sujeto. Este se convierte, para expresarlo en alguna forma, en el pedestal que sostiene la verdad del conocimiento humano. Pero adviértase que cuando se habla del sujeto, no se está designando a un sujeto concreto, individual, sino a un sujeto superior, trascendente del pensamiento.

El tránsito del objetivismo al subjetivismo, entendido éste como aquí se ha dicho, se realizó cuando *San Agustín*, modificando la teoría de Plotino, fijó el universo flotante de las Ideas platónicas en el Espíritu divino, determinando que las ideas esenciales, entidades con existencia propia, sean contenidos lógicos de la razón divina, ideas de Dios. Razonando en esta forma, la verdad ya no reside en un orden de entidades suprasensibles, en un orden objetivo espiritual, sino en un sujeto, en una conciencia. La esencia del conocimiento no se encuentra en el enfrentamiento con el mundo objetivo, sino en la contemplación del sujeto supremo. De él, no del objeto, recibe sus conceptos la conciencia cognoscente. Sobre estos conceptos supremos, principios y conceptos generales, la razón construye el edificio del conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento tiene su fundamento en lo absoluto, en Dios.

En la filosofía moderna aparece nuevamente el pensamiento central de esta doctrina. Pero en esta ocasión no surge en la fenomenología, sino en su contrario; es en el neokantismo, precisamente, donde podemos hallar una

concepción semejante. Con mayor exactitud, es la *escuela de Marburgo*, la que sostiene el subjetivismo aquí descrito. Sin embargo, en sus afirmaciones, el pensamiento central del subjetivismo es liberado de todos los accesorios metafísicos y psicológicos. El sujeto en quien se apoya el conocimiento en último término, no es un sujeto metafísico, sino un sujeto meramente lógico. Este, como ya se ha dicho en la exposición del racionalismo, es designado como "la conciencia en general". Con este nombre se significa el conjunto de las leyes y de los conceptos generales de nuestro conocimiento. La conciencia cognoscente determina los objetos al utilizarlos como medios. Esta determinación se manifiesta como una *producción del objeto*. Ningún objeto es independiente de la conciencia, pues todos los objetos proceden de ella, son productos de la razón. Según San Agustín, al producto de la razón originado de las leyes y de los conceptos supremos, o *al concepto*, para decirlo en otras palabras, corresponde exteriormente algo real, un objeto; pero en la teoría de la escuela de Marburgo, se confunden el concepto y la realidad, la razón y el ente. Para ella sólo existe un ser conceptual, racional, no un ser real, independiente de la razón. En consecuencia, se niega la posibilidad de realidad en relación al objeto. Por lo tanto el subjetivismo aquí descrito se orienta hacia la síntesis con el realismo en la teoría platónica-cristiana, pero tiende hacia un idealismo estricto en los neokantianos. Lo que prueba que el subjetivismo, considerado en sí mismo, no es una solución metafísica, sino una solución premetafísica.

2. SOLUCIONES METAFÍSICAS

a) *El realismo*

Por realismo debemos entender la postura epistemológica que afirma que existen cosas reales, independientes de la conciencia. Esta actitud filosófica admite varias exposiciones. La primera, tanto histórica como psicológicamente, es la del *realismo ingenuo*. Este realismo se manifiesta cuando no se ha presentado la influencia de una reflexión crítica sobre el conocimiento. Todavía no ha surgido el problema del sujeto y del objeto para él. No establece distinción alguna entre la percepción, contenido de la conciencia, y el objeto percibido. Ignora que nosotros no percibimos las cosas inmediatamente, como son en sí mismas, es decir, no en su corporeidad; sino que sólo las percibimos como contenidos de la percepción. Y como confunde los contenidos de la percepción con los objetos, considera que éstos poseen todas las propiedades que aparecen en los contenidos de la percepción. Para este realismo, las cosas son exactamente iguales a como las percibimos. Los colores que vemos en ellas, les pertenecen como cualidades objetivas propias. Lo mismo debe decirse de su sabor, olor, dureza, blandura, etcétera. Todas las propiedades radican en los objetos con total independencia de la conciencia que las percibe.

El *realismo natural* es diferente del realismo ingenuo. En él ya no aparece la credulidad absoluta, pues inmediatamente se manifiestan algunas reflexiones

críticas sobre el conocimiento. Esto se nota porque ya no confunde el contenido de la percepción con el objeto percibido. A pesar de esto, afirma que los objetos corresponden totalmente a los contenidos de la percepción. Al igual que el realista ingenuo, el favorecedor del realismo natural considera que es un absurdo sostener que la sangre no es roja o que el azúcar no es dulce, y afirmar que lo rojo o que lo dulce sólo existen en nuestras conciencias. Por lo tanto, en su opinión, estas cualidades pertenecen realmente a los objetos. Y como tal opinión es la de la conciencia natural, es por lo que se le llama "realismo natural".

Una tercera forma de esta postura filosófica es el *realismo crítico*, así llamado porque se apoya en prolijas reflexiones críticas sobre el conocimiento. El realismo crítico no acepta que en las cosas residan todas las cualidades comprendidas en los contenidos de la percepción; por el contrario, sostiene que todas las propiedades o cualidades que únicamente pueden ser percibidas por un sentido, como los colores, los sonidos, los sabores, los olores, etcétera, sólo existen en nuestra razón. Estas propiedades sólo pueden ser notadas cuando sobre los órganos de nuestros sentidos actúan ciertos estímulos externos. Esto es, son reacciones naturales de nuestra conciencia cuyo origen debe situarse en la distribución orgánica de la misma. En consecuencia, carecen de valor objetivo y lo adquieren en el sujeto. Sin embargo, es necesario juzgar que en las cosas existen ciertos principios objetivos y causales que explican la manifestación de tales cualidades. El hecho de que la sangre nos parezca roja y el azúcar dulce, debe ser originado por la naturaleza de dichos objetos.

Los tres tipos del realismo pueden ser encontrados en la filosofía antigua. El realismo ingenuo es la tendencia general durante la primera época del pensamiento griego. Sin embargo en *Demócrito* (470-370) localizamos el realismo crítico. Para Demócrito sólo existen átomos con propiedades cuantitativas. En consecuencia, son nuestros sentidos los que añaden todo lo cualitativo. El color, el sabor y todos los principios contenidos en la percepción y que son distintos de los elementos cuantitativos (forma, tamaño, etc.), pertenecen absolutamente al sujeto. Esta teoría de Demócrito, jamás tuvo preponderancia en la filosofía griega. Lo que se debe, principalmente, a la importancia e influencia ejercida por *Aristóteles*. Este, contra Demócrito, defiende el realismo natural. Aristóteles piensa que todas las propiedades percibidas tienen una correspondencia en las cosas, independientemente de la conciencia cognoscente. Esta teoría fue generalmente aceptada hasta la Edad Moderna. En ella volvió a la vida la doctrina de Demócrito. La ciencia natural prohibió tal resurrección. *Galileo* fue el primero que sostuvo nuevamente la afirmación de que la materia únicamente posee propiedades cuantitativas espacio-temporales, por lo que las demás cualidades deben ser consideradas subjetivas. *Descartes* y *Hobbes* fundamentaron con mayor solidez esta doctrina. Y *John Locke* fue quien, más favoreció la difusión de la misma, al establecer la división de las cualidades sensibles en *primarias* y *secundarias*. Las cualidades primarias son aquellas que podemos percibir por varios sentidos, entre ellas: el tamaño, la forma, el movimiento, el espacio, el número. Estas cualidades son

características objetivas, son propiedades que residen en el objeto. Las cualidades secundarias son todas aquellas que sólo pueden ser percibidas por un sentido: los colores, los sonidos, los olores, los sabores, la blandura, la dureza, etcétera. Todas ellas son características subjetivas que sólo existen en nuestra conciencia, pero es necesario suponer que en las cosas existen elementos objetivos que correspondan a ellas.

De esta breve revisión histórica, inmediatamente aparece* que el realismo crítico apoya sus afirmaciones, especialmente su teoría de las cualidades secundarias, en argumentos que proceden de las ciencias naturales. Estos argumentos se originan, en primer lugar, de la *Física*. La Física entiende el mundo como un sistema de sustancias determinadas únicamente por cualidades cuantitativas. En el universo del físico no hay lugar para lo cualitativo, razón por la que todas las cualidades secundarias son expulsadas de ahí. Sin embargo, el físico no las expulsa simple y llanamente. Pues aunque juzga que aparecen sólo en la conciencia, piensa que su causa debe ser ubicada en ciertos procesos objetivos. Por ejemplo, las vibraciones atmosféricas constituyen la condición objetiva en que aparecen las sensaciones de color o claridad. Atendiendo a esto, la física moderna estima que las cualidades secundarias sólo son las respuestas o reacciones de la conciencia a ciertos estímulos; estos estímulos no son la misma cosa, sino una acción causal de la cosa que obra sobre los órganos de los sentidos.

El realismo crítico adquiere nuevas razones en la *Fisiología*. Esta ha probado que no podemos percibir inmediatamente ni siquiera las acciones causales de las cosas que obran sobre los órganos de nuestros sentidos. Es un hecho que los estímulos se hacen presentes en tales órganos, pero esto no significa que ya sean concientes en tal momento. Es necesario que primero atraviesen la piel o los órganos para que lleguen a los nervios transmisores de la sensación tomada en sentido propio. Estos nervios la comunican al cerebro. Pero si recordamos la complicadísima estructura del cerebro, se notará que es casi imposible que el producto obtenido en la corteza cerebral como respuesta a un estímulo físico, conserve algún parecido con dicho estímulo.

Finalmente, también la *Psicología* ofrece poderosos argumentos al realismo crítico. El análisis del proceso de la percepción descubre que las sensaciones, solas y consideradas en sí, no producen la percepción. En toda percepción existen ciertos elementos que no pueden ser juzgados como simples reacciones a estímulos objetivos, es decir, no se puede afirmar que sean sensaciones, pues son adiciones de la conciencia que percibe. Por ejemplo, si tomamos un gis (trozo de yeso) no sólo captamos la sensación de blanco y las sensaciones de un peso y tamaño determinados sino que también atribuimos al objeto "gis" una forma y una extensión determinadas, y le conferimos, además, otros conceptos, como son los de cosa y propiedad. Estos elementos, contenidos en nuestra

*Véase para lo siguiente August Messer: *Introducción a la teoría del conocimiento*, págs. 46-47.

percepción, no pueden ser considerados como estímulos objetivos en sentido puro y simple, puesto que claramente aparece que son adiciones de nuestra conciencia. Es muy cierto que tal argumento no prueba absolutamente que tales adiciones obligatoriamente deben ser consideradas como productos naturales de nuestra conciencia que no tienen ninguna relación causal con los estímulos objetivos, mas los descubrimientos psicológicos en la materia, vuelven al menos inverosímil la afirmación del realismo ingenuo que sostiene la tesis de que nuestra conciencia simplemente refleja los objetos exteriores como si fuera un espejo.

En conclusión, el realismo crítico recurre a razones físicas, fisiológicas y psicológicas para contrariar a los realismos ingenuo y natural. Sin embargo, estas razones carecen de certeza absoluta. Consiguen que las concepciones del realismo ingenuo y natural parezcan inverosímiles, pero no prueban que sean imposibles. Y esto es verdad, pues debemos consignar que el realismo natural recientemente ha establecido una defensa que se apoya en los más modernos medios de la filosofía y la psicología.*

Pero más importante que el sistema con que el realismo crítico defiende su posición acerca de las cualidades secundarias, razón por la que se aparta del realismo ingenuo y del natural, es la argumentación con que defiende su *tesis fundamental*: existen objetos que son totalmente independientes de la conciencia. En este punto coincide con el realismo ingenuo y con el natural. Los tres argumentos que serán desarrollados a continuación, suelen ser considerados como los más importantes entre todos los que el realismo crítico ha formulado en favor de su tesis.

En el primero, el realismo crítico establece una distinción básica entre las *percepciones* y las *representaciones*. Esta distinción aparece cuando se considera que las percepciones recaen sobre objetos que pueden ser captados simultáneamente por varios sujetos, mientras que las representaciones sólo son captadas por el sujeto que posee sus contenidos. Si alguien enseña a otros la pluma que tiene en la mano, varios sujetos la perciben a la vez; pero si alguien recuerda un paisaje visto antes y en otra parte, o si su fantasía forja un paisaje cualquiera, el contenido de esta representación sólo existe para él. Por lo tanto, los sujetos de la percepción son perceptibles para muchos individuos; y los contenidos de la representación, sólo son perceptibles para un individuo. Basándose en esta observación, el realismo crítico opina que la *interindividualidad* de los objetos de la percepción sólo puede ser explicada por la teoría de la existencia real de objetos que obran sobre los distintos sujetos provocando en ellos las percepciones.

Otra importante razón propuesta por el realismo crítico, es la *independencia de las percepciones en relación a la voluntad*. En efecto, siempre es posible recordar, modificar o retirar las representaciones voluntariamente, pero no es posible hacer lo mismo con las percepciones. Totalmente independientes de la

*Véase Gredt: *Nuestro mundo exterior*. 1920.

voluntad son su arribo, su trasmisión, su contenido y su fuerza. Por esto, para el realismo crítico, la única explicación admisible de tal independencia es que las percepciones son producidas por objetos que existen con absoluta independencia del sujeto que las percibe, es decir, por objetos que existen en la realidad.

Pero la razón de mayor fuerza que expone el realismo crítico, es la *independencia de los objetos de la percepción en relación a nuestras percepciones*. Los objetos de la percepción conservan su existencia aun cuando hemos dejado de percibirlos por haber retirado nuestros sentidos de su influencia. Por la mañana encontramos en el mismo sitio la mesa de trabajo que abandonamos la noche anterior. Este concepto de la independencia de los objetos de la percepción en relación a la misma, se presenta con mayor claridad cuando los objetos se transforman durante el tiempo en que no los percibimos. Si en la primavera arribamos a un paraje que visitamos por última vez durante el invierno, lo encontraremos totalmente transformado. Esta transformación se ha realizado sin que haya sido necesario nuestro concurso. En este caso, claramente se manifiesta la independencia de los objetos de la percepción en relación a la conciencia que percibe. Por esto, el realismo crítico deduce de aquí que en el acto de la percepción nos enfrentamos a objetos que existen fuera de nosotros, que tienen una existencia real.

Como aparece de lo expuesto, el realismo crítico intenta probar la realidad de los objetos mediante un método racional. Sin embargo, tal método parece inconsistente a otros representantes del realismo. Para ellos, la realidad no puede ser probada, tan sólo puede ser *sentida y vivida*. Las experiencias de la voluntad son, específicamente, las que nos proporcionen la certeza de la existencia de objetos independientes de la conciencia. En una forma parecida a aquella en que el entendimiento se enfrenta al "modo de ser" de las cosas, a la *essentia*, la voluntad se pone en relación directa con la realidad de las cosas, con su *existencia*. Si nuestra naturaleza fuese puramente intelectual, no tendríamos conciencia de lo que es la realidad. El descubrimiento de ella debe ser atribuido totalmente a la voluntad. Las cosas presentan resistencia a nuestros deseos y voliciones, y en su opinión estamos viviendo la realidad de las cosas. Ante la conciencia, las cosas se manifiestan como reales precisamente porque aparecen como factores contrarios dentro de nuestra vida volitiva. Cuando el realismo es expuesto en esta forma, suele ser llamado *realismo volitivo*.

El realismo volitivo es un producto de la filosofía moderna. Aparece por primera vez en el siglo XIX. *Maine de Biran*, filósofo francés, es considerado su primer representante. Después de él, quien más se ha esforzado por fundamentarlo y difundirlo, es *Wilhelm Dilthey*. Discípulo de este último es *Frischeisen Korbler*, quien ha proseguido su obra ampliando sus argumentos en un intento por superar, desde esta tendencia, el idealismo lógico de los neokantianos. Por último, el realismo volitivo también ha surgido en la fenomenología de tendencia realista, especialmente en *Max Scheler*.

Ya hemos conocido las distintas exposiciones del realismo. Todas ellas se sostienen en la misma teoría: existen objetos reales, independientes de la

conciencia. Para que podamos juzgar si esta afirmación es falsa o verdadera, es necesario que antes conozcamos la antítesis del realismo. El idealismo es tal antítesis.

b) *El idealismo*

El término idealismo es empleado con diversas acepciones. Nosotros, en primer lugar, debemos distinguir entre el idealismo considerado metafísicamente y el idealismo juzgado epistemológicamente. Bajo el rubro de *idealismo metafísico*, designamos el convencimiento de que la realidad está estructurada por fuerzas espirituales, por potencias ideales. Pero aquí, por la naturaleza de la obra, sólo trataremos el idealismo *epistemológico*. Este sostiene la teoría de que no existen cosas reales independientes de la conciencia. Ahora bien, habiendo suprimido las cosas reales, sólo restan dos clases de objetos: los de la conciencia (representaciones, imágenes, sentimientos, etc. y los ideales (los objetos de la lógica y de la matemática), por lo que el idealismo, necesariamente, debe considerar que los objetos, llamados reales por otros, pertenecen a la conciencia o al ideal. De esta consideración surgen dos tendencias del idealismo: el subjetivo o psicológico y el objetivo o lógico. El idealismo subjetivo sostiene la primera opción; el otro defiende la segunda parte de la disyuntiva.

Observemos, en primer lugar, el idealismo *subjetivo o psicológico*. En su opinión, toda la realidad está comprendida dentro de la conciencia del sujeto. Las cosas no son algo más que contenidos de la conciencia. Todo su ser depende de que sean percibidas por nosotros, de que se conviertan en contenidos de nuestra conciencia. Inmediatamente después de que cesa la percepción, cesa también su existencia. Las cosas, por lo tanto, no tienen una existencia independiente de nuestra conciencia. Lo único real es la conciencia y lo que ella contiene. Atendiendo a esto, a tal doctrina mercedamente se le llama también *consciencialismo*.*

Berkeley, filósofo inglés, es el máximo representante de esta tendencia. El es quien ha propuesto el principio exacto de su actitud: *esse idem est percipi, ser* o existir es igual a ser percibido. De acuerdo a tal principio, la pluma que ahora tengo en la mano sólo es un conjunto de sensaciones táctiles y visuales. Tras ellas no hay una cosa real que las produzca en mi conciencia, ya que todo el ser de la pluma se consume cuando yo lo percibo. Debe notarse que Berkeley sólo aplicaba su principio a las cosas materiales, pero no a las almas, a las cuales atribuía una existencia independiente. En igual forma procedía al hablar de Dios, pues consideraba que El es la causa de que surjan las percepciones sensibles en nosotros. Al argumentar en esta forma, Berkeley juzgaba que así se explica la resistencia de estas últimas al relacionarse con nuestros deseos y voliciones. En consecuencia, el idealismo de Berkeley posee un fundamento metafísico y teológico. Este fundamento se pierde en las nuevas y novísimas exposiciones del

*Derivado de la voz latina *conscientia*: conciencia.

idealismo subjetivo. Entre ellas, debemos mencionar las siguientes: el *empirio-criticismo* sostenido por *Avenarius* y *Mach*, cuya tesis afirma que no existe otra cosa que las sensaciones; la *filosofía de la inmanencia*, propuesta por *Schuppe* y *Schubert-Soldern*, para quienes todo es inmanente a la conciencia. En el filósofo mencionado en último lugar, el idealismo subjetivo se convierte en *solipsismo* al considerar que la conciencia del sujeto cognoscente es lo único que existe.

El *idealismo objetivo o lógico* es, por esencia, diferente del subjetivo o psicológico. Este se basa en la conciencia del sujeto individual; aquél arranca de la conciencia objetiva de la ciencia, tal como se manifiesta en las obras científicas. El contenido de esta conciencia no es un complejo de procesos psicológicos, sino un conjunto de pensamientos, de juicios. Cuando se pretende determinar lo que es la realidad por esta conciencia ideal, por la "conciencia general", las cosas no pueden ser reducidas a simples datos psicológicos, sino que deben ser convertidas a principios ideales, a elementos lógicos. El *idealista lógico* no cree que todo el ser de la cosa sea lo que es percibido, por el contrario, distingue entre el contenido de la percepción y la percepción misma. Sin embargo, en el contenido de la percepción no encuentra una referencia a un objeto real, lo que sostiene el realismo crítico; sino que juzga que tal contenido más bien es una *incógnita*, es decir, estima que el problema del conocimiento consiste en determinar lógicamente lo recibido en la percepción para que pueda convertirse en objeto del conocimiento. Contra el realismo, que afirma la existencia real de los objetos del conocimiento con independencia del pensamiento, el idealismo lógico sostiene que los objetos son engendrados en alguna forma por el pensamiento. Resumiendo, el idealismo subjetivo juzga que el objeto del pensamiento es una entidad psicológica, un contenido de la conciencia; el realismo considera que se trata de algo real, de algo que tiene una correspondencia parcial en el mundo exterior; el idealismo lógico estima que se trata de una entidad lógica, de un producto del pensamiento.

Trataremos de clarificar las diferencias entre estas concepciones con un ejemplo: Tomemos en la mano un gis. Para el realista, el gis existe fuera de nuestra conciencia con plena independencia de la misma. Todo su ser está contenido en lo que de él percibimos. Para el idealista subjetivo, el gis existe sólo en nuestra conciencia. Para el idealista lógico, el gis no existe ni dentro ni fuera de nosotros; es decir, simple y llanamente no existe, por lo que es necesario que sea engendrado. Lo que acontece por la acción de nuestro pensamiento. Al formar el concepto de gis, nuestro pensamiento está engendrando el objeto gis. En consecuencia, para el idealista lógico, el gis no es ni una cosa real ni un contenido de la conciencia, sino un concepto. Para él, el gis no es un ser real, ni un ser consciente, sino un ser lógico-ideal.

Porque reduce toda la realidad a entidades lógicas, el idealismo lógico es llamado *panlogismo*. En la actualidad es sostenido por los neokantianos, principalmente por la *escuela de Marburgo*. En *Hermann Cohen*, fundador de la escuela, encontramos esta frase que comprende la tesis fundamental de su teoría del conocimiento: "El ser no se apoya en sí mismo; es el pensamiento quien

lo hace surgir." El neokantismo presume que su concepción aparece en Kant. Sin embargo, como lo veremos especialmente un poco adelante, esto no puede afirmarse en sentido absoluto. Más bien ha sido un discípulo de Kant, Fichte, quien con sus interpretaciones ha propiciado el surgimiento del idealismo lógico, al transportar el yo cognoscente a la elevada dignidad de yo absoluto, y al intentar derivar de este yo absoluto, toda la realidad. Sin embargo, tanto en él como en Schelling, todavía no aparece el idealismo lógico puro, sino mezclado con principios psicológicos y metafísicos. Fue Hegel, y únicamente él, quien determinó que el principio de la realidad es una idea lógica, por lo que el ser de las cosas se convierte en un ser lógico puro produciendo, en consecuencia, el panlogismo. Sin embargo, este panlogismo involucra en su desarrollo, como claramente aparece en el método dialéctico, un elemento dinámico-irracional. Y en esto se establece la diferencia entre el panlogismo hegeliano y el neokantismo, pues este último rechaza tal elemento y establece el panlogismo puro.

De lo visto se desprende que el idealismo se manifiesta en dos tendencias principales; como idealismo subjetivo o psicológico, y como idealismo objetivo o lógico. Hemos notado que entre ambas tendencias existe una diferencia esencial. Sin embargo, ambas teorías se desarrollan siguiendo una concepción fundamental común. Esta debe ser, precisamente, la tesis idealista que sostiene que los objetos del conocimiento no son realidades, sino entidades ideales. Ahora bien, el idealismo no sólo declara su tesis, sino que intenta demostrarla. A tal efecto, argumenta en esta forma: Existe una contradicción en la idea de un objeto que sea independiente de la conciencia; en el mismo instante en que pensamos un objeto, éste se convierte en un contenido de nuestra conciencia; por lo tanto, si al mismo tiempo afirmamos que el objeto también está fuera de nuestra conciencia, nos estaremos contradiciendo; en consecuencia, no existen objetos reales extraconscientes, y toda la realidad es comprendida dentro de la conciencia.

Este argumento, que es el razonamiento básico del idealismo, ya aparece en Berkeley. Este dice: "lo que yo recalco es que los términos "existencia absoluta de las cosas sin el pensamiento" carecen de significación o son contradictorios." Casi lo mismo se lee en Schuppe: "Un ser dotado de la propiedad de no ser (o de no ser aún) contenido en la conciencia, es una *contradictio in se*, una idea inconcebible."

El idealismo, con este razonamiento como *argumento de la inmanencia*, intenta probar que la tesis del realismo es lógicamente absurda y que la propia es necesaria por rigor lógico. Pero la misma soberbia con que se presenta su conclusión, obliga al filósofo crítico a desconfiar del idealismo. Y, en efecto, el argumento del idealismo carece de consistencia. Concedemos que, bajo ciertos aspectos, se puede afirmar que del objeto pensado hacemos un contenido de nuestra conciencia. Pero esto no significa que el objeto sea idéntico al contenido de la conciencia, puesto que el contenido de la conciencia, que puede ser una representación o un concepto, únicamente nos presenta el objeto, el cual sigue

conservando su independencia de la conciencia. Por esto, cuando afirmamos que existen objetos independientes de la conciencia, consideramos tal independencia como una *nota* del objeto, mientras que la inmanencia a la conciencia únicamente afecta al *contenido de la conciencia*, pues éste sí es un elemento de nuestra conciencia. En consecuencia, la idea de un objeto independiente del pensamiento no encierra contradicción alguna porque el pensamiento, el *no ser pensado*, trata del contenido, mientras que la independencia en relación al pensamiento, el *no ser pensado*, se refiere al objeto. En atención a lo expuesto, el intento realizado por el idealismo para probar que la posición del realismo es insostenible, debe considerarse como fallido.

c) *El fenomenalismo**

En el problema del origen del conocimiento, violentamente se enfrentan el racionalismo y el empirismo; en el problema de la esencia del conocimiento, chocan el realismo y el idealismo. Pero al igual que en el primer caso, también en el segundo se han realizado esfuerzos tendientes a mediar entre los dos contrarios. La más importante tendencia mediadora, también ha sido creada por Kant. Este ha intentado conciliar el realismo y el idealismo en forma parecida a como lo hizo entre el racionalismo y el empirismo. Entonces su filosofía fue expuesta en la síntesis llamada apriorismo o trascendentalismo; ahora, su opinión está contenida en el fenomenalismo.

El fenomenalismo es una teoría que afirma que no podemos conocer las cosas como son en sí, sino tan sólo en su apariencia. El fenomenalismo acepta la existencia de las cosas, pero niega que podamos conocer su esencia. Únicamente podemos conocer que las cosas son, pero no podemos saber lo que son. El fenomenalismo coincide con el realismo cuando admite la existencia de cosas reales; pero coincide con el idealismo cuando ciñe el conocimiento a la sola conciencia, al mundo de la apariencia, pues, al hacerlo, declara la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas.

Para que sea totalmente comprensible esta teoría del conocimiento, lo más conveniente es que establezcamos un parangón entre ella y el realismo crítico. Este, como ya hemos visto, también enseña que las cosas no están constituidas como las percibimos. En la doctrina del realismo crítico, las cualidades secundarias, tales como los colores, el sabor, los olores, etc., no residen en las cosas, sino que son originadas solamente por la conciencia. Ahora bien, el fenomenalismo llega aún más lejos. Pues, además de aquéllas, niega que en las cosas residan las cualidades primarias (la forma, la extensión, el movimiento) y las propiedades espacio-temporales, y las ubica a todas en la conciencia. Para Kant, el espacio y el tiempo sólo son formas de nuestra intuición, funciones de nuestra percepción encargadas de disponer las sensaciones mediante la yuxtaposición y la sucesión en un orden espacio-temporal que, a la vez, es

*Derivado de la voz griega *phaenomenon*: fenómeno.

inconsciente e involuntario. Pero esto no es el límite del fenomenalismo. Para él, también las propiedades conceptuales, y no solamente las intuitivas, proceden de la conciencia. Cuando pensamos en el mundo como en un complejo de cosas dotadas de propiedades, esto es, cuando aplicamos el concepto de sustancia a los fenómenos; o cuando juzgamos que un proceso ha sido producido por una causa, es decir, cuando utilizamos el principio de causalidad; o cuando tratamos de la realidad de la posibilidad, de la necesidad... para el fenomenalismo todo esto no es sino la manifestación de ciertas formas y funciones *a priori* del entendimiento que, al ser estimuladas por las sensaciones, actúan independientemente de nuestra voluntad. En consecuencia, los conceptos supremos o "categorías" con que determinamos los fenómenos, no son propiedades de las cosas, sino formas lógicas y subjetivas de nuestro entendimiento, el cual, con su auxilio, ordena los fenómenos y produce, en cierto modo, el mundo objetivo que, para el realista ingenuo, existe sin nuestro concurso y con anterioridad a todo conocimiento. Si consideramos esto, veremos que, en la opinión del fenomenalismo, nosotros nos enfrentamos siempre a un mundo *fenoménico*, es decir, a las apariencias del mundo que surgen a consecuencia de la organización *a priori* de la conciencia, pero nunca nos enfrentamos con la cosa en sí. Expresándolo con otras palabras, el mundo que conocemos es un mundo engendrado por nuestra conciencia. Jamás podremos saber cómo está constituido el mundo en sí mismo, pues no podemos prescindir de nuestra conciencia y de sus formas *a priori*. Y esto es así, porque inmediatamente que intentamos conocer las cosas, las introducimos, por así decirlo, en las formas de la conciencia. Por lo tanto, ante nosotros no tenemos la cosa en sí, sino tan sólo la apariencia de la cosa, es decir, el fenómeno.

Esta es, delineada con pocas palabras, la teoría del fenomenalismo en la forma en que ha sido desarrollada por Kant. Su forma esencial puede ser reducida a tres proposiciones:

- 1 La cosa no puede ser conocida en sí.
- 2 Nuestro conocimiento está limitado al mundo fenomenológico.
- 3 Este mundo aparece en nuestra conciencia porque ordenamos y elaboramos el material sensible según las formas *a priori* de la intención y del entendimiento.

d) *Crítica y posición propia*

Ahora sí podemos desarrollar la crítica del realismo y del idealismo, e intentaremos tomar una posición propia ante la contrariedad que entre ellos existe. Un poco antes hemos visto que el idealismo no puede probar que la tesis realista es contradictoria y, por lo mismo, insostenible. Pero tampoco la otra parte, el realismo, consigue vencer definitivamente a su contrario. Ya vimos que las razones que él aduce, no son lógicamente convincentes, sino solamente probables. En consecuencia, parece que jamás terminará la contrariedad entre

el realismo y el idealismo. Y ciertamente esto es lo que sucede cuando sólo se emplea un *método racional*. Ni el realismo, ni el idealismo, pueden probarse o refutarse por medios puramente racionales. Sin embargo, parece que sí puede conseguirse un adelanto decisivo por un *medio irracional*. Es el realismo volitivo quien ha propuesto este camino. Contra el idealismo, que anhela convertir al hombre en un ser puramente intelectual, el realismo volitivo concentra su atención en los años voluntarios del hombre y claramente señala que el hombre es, primordialmente, un ser de voluntad y acción. Cuando el querer y el desear del hombre chocan contra las resistencias de las cosas, en tales resistencias vive la realidad en forma inmediata. Por lo tanto, nuestra seguridad y certeza de la realidad del mundo exterior, no se apoya en un razonamiento lógico, sino en una vivencia inmediata, en una experiencia de la voluntad. Simplemente con esto, de hecho ha sido vencido el idealismo.

Pero el idealismo también falla ante el problema de la existencia de nuestro yo, de la cual tenemos certeza por una autointuición inmediata. En San Agustín aparecen alusiones sobre este tema. Siguiendo sus ideas, Descartes formuló, en la Edad Moderna, su célebre *cogito, ergo sum*. (Pienso, por lo tanto, existo). Esta idea puede ser interpretada así: En nuestro pensamiento, en nuestros procesos mentales, nos vivimos y nos percibimos como una realidad, estamos seguros de nuestra propia existencia. Semejante a este principio cartesiano, un poco más tarde ha presentado Maine de Biran este otro: *Volo, ergo sum* (Quiero, por lo tanto, existo). Su analogía procede de que ambos principios intentan expresar la misma idea fundamental: poseemos una certeza inmediata de la existencia de nuestro propio yo. Son distintos porque uno lo fundamenta en los procesos del entendimiento y el otro en los actos de la voluntad. Sin embargo, todo idealismo naufraga frente a la autocerteza inmediata del yo.

En esta forma ya hemos resuelto la cuestión de la existencia de los objetos reales. Pero ¿qué podemos decir acerca del modo en que conocemos tales objetos? ¿Podemos conocer la esencia de las cosas o, para decirlo al estilo de Kant, podemos conocer la cosa en sí? ¿Podemos afirmar que conocemos en sí mismas las propiedades de los objetos o, por el contrario, debemos afirmar con el fenomenalismo que sólo nos es dado conocer la existencia, pero no la esencia de las cosas? La respuesta a tan importante cuestión, es condicionada, específicamente, por la concepción del origen del conocimiento humano que se haya adoptado. En este asunto, la concepción aristotélica y la concepción kantiana constituyen los contrarios. Para la primera, los objetos del conocimiento ya están terminados, poseen una esencia determinada y son reproducidos por la conciencia cognoscente. Para la segunda, no existen objetos del conocimiento terminados sino que éstos deben ser producidos por nuestra conciencia. Para la primera, la conciencia cognoscente refleja el orden objetivo de las cosas; para la segunda, es la conciencia quien engendra este orden. En la primera, el conocimiento es considerado como una función receptiva y pasiva; en la segunda, se le considera una función activa y productiva.

¿Cuál de estas dos opciones es la correcta? Analicemos primero la

aristotélica. En ella aparece evidentemente una íntima relación con la tradicional estructura del espíritu griego. De ello trata *Windelband* cuando en su *Platón* habla de una "Limitación característica de todo el pensamiento antiguo que no concibió la idea de una energía creadora de la conciencia, sino que prefirió pensar que todo el conocimiento es, exclusivamente, como una reproducción de lo recibido y descubierto". Esta característica debe ser imputada al pensamiento estético-plástico de los griegos. Tal modo de pensar localiza en todo un fondo y una forma. El universo se le presenta como un conjunto armónico, como un cosmos. Esta concepción estética del universo, influye a la vez en la concepción del conocimiento humano. Este es concebido como la contemplación de una forma objetiva, como el reflejo del orden universal. En otras palabras, la teoría aristotélica del conocimiento es decisivamente determinada por la estructura característica del espíritu griego y de su concepción del universo.

También debemos señalar otra falta. Si el conocimiento es concebido como una reproducción del objeto, se presenta una *duplicación* de la realidad. En cierto modo, la realidad existe dos veces: primero objetivamente, fuera de la conciencia; después subjetivamente, en la conciencia cognoscente. Pero por ninguna parte aparece la ventaja que ofrece tal repetición o duplicación. Por lo contrario, una doctrina del conocimiento que no presente tal duplicación, significa una explicación más simple que, por lo mismo, será más probable en relación al fenómeno del conocimiento.

Finalmente, otra deficiencia que aparece en la teoría aristotélica del conocimiento es que se apoya en una *hipótesis metafísica no demostrada*. Tal hipótesis surge de la suposición de que la realidad tiene una estructura racional. La teoría aristotélica del conocimiento, al establecer su argumentación sobre esta hipótesis no demostrada, anticipadamente se coloca en desventaja ante otras teorías del conocimiento que no se fundamentan sobre hipótesis de tal naturaleza. Ya antes hemos visto que Kant considera que su teoría del conocimiento supera fundamentalmente a la racionalista, precisamente por el hecho de que su teoría no se basa en una opinión preconcebida de la estructura metafísica de la realidad, sino que se abstiene de toda hipótesis metafísica.

Sin embargo, por otras razones hemos de formular una objeción importante a la teoría kantiana del conocimiento. Dice Kant que las sensaciones se presentan como un caos. No poseen orden alguno; el orden procede íntegramente de la conciencia. Para Kant, pensar es lo mismo que ordenar. Pero esta posición es indefendible. Si los elementos de las sensaciones carecen de toda determinación, ¿cómo es posible que apliquemos la categoría de substancia, o la de causalidad, o cualquiera otra, para ordenarlos? En lo que percibimos debe residir un fundamento objetivo que permita el empleo de una categoría determinada. Consecuentemente, lo percibido no puede carecer de toda determinación. Pero si presenta algunas determinaciones ellas son un indicio

de las propiedades objetivas de las cosas. Es cierto que siempre existe la probabilidad de que estas determinaciones no correspondan exactamente a nuestras formas mentales (esto es algo que casi nunca ha sido considerado por el realismo o por el objetivismo); sin embargo, el principio de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, después de esto queda quebrantado para siempre.

Con lo aquí expuesto, consideramos que, por lo menos, hemos indicado la dirección en que debe ser buscada, según nuestra opinión, la respuesta al problema que aquí hemos tratado. No creemos que sea posible hacer más. Y es que verdaderamente, este problema rebasa los límites en que actúa el conocimiento humano; lo que se hace patente por la divergencia de las soluciones antagónicas propuestas por los grandes pensadores que hay en las dos partes. Por lo tanto, estamos ante un problema que no puede ser resuelto con certeza absoluta por medio de la sencilla respuesta de nuestro limitado pensamiento. Esta actitud admite una corroboración que la fortalece más aún. Como nosotros somos seres de acción y voluntad, estamos sujetos a la antítesis del yo y del no yo, del sujeto y del objeto; por esto no podemos someter teóricamente este dualismo, es decir, no podemos resolver definitivamente la cuestión del sujeto y del objeto. Por lo tanto, debemos resignarnos y aceptar que el *sumum* de la sabiduría se encuentra en aquella frase de Lotze, quien nos habla de un "abrirse a la realidad, como una flor, en nuestro espíritu".

3. SOLUCIONES TEOLOGICAS

a) *La solución monista y panteísta*

Para solucionar el problema del sujeto y del objeto, es lícito elevarse hasta el último principio de la realidad, hasta lo absoluto, para que desde allí se resuelva el problema. Como la concepción de lo absoluto puede ser inmanente o trascendente, se pueden obtener dos soluciones: la primera será *monista* y *panteísta*; la segunda es *dualista* y *teísta*.

El idealismo, al negar la realidad, en cierto modo desconoce uno de los dos elementos que intervienen en la relación del conocimiento; el realismo permite que ambos coexistan; el monismo intenta reunirlos en la unidad última. El sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, la conciencia y las cosas, sólo en la apariencia son una dualidad, pues en la realidad constituyen una unidad. Son dos aspectos de la realidad única. Lo que se presenta ante la experiencia como una dualidad, para la metafísica, única ciencia que profundiza en la esencia, es una unidad.

El más claro desarrollo de esta posición aparece en *Spinoza*. Su sistema gira alrededor de la idea de la substancia. Esta tiene dos atributos: el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). Esta constituye el mundo material; el pensamiento integra el mundo ideal o de la conciencia. Cada uno de estos atributos puede manifestarse en infinitas formas. Pero como ambos atributos

son esencialmente lo mismo en la substancia universal, ya que ambos sólo son dos aspectos de la misma, el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, concuerdan absoluta y necesariamente. Spinoza presenta esta conclusión en su frase: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*. (El orden y enlace de las ideas, es lo mismo que el orden y enlace de las cosas).

Un poco diferente es la solución monista y panteísta al problema del conocimiento, que encontramos en Schelling. Su filosofía de la identidad determina que lo absoluto es la unidad de la Naturaleza y el Ser, del objeto y del sujeto. Ahora bien, Spinoza aún reconocía cierta independencia a los atributos, pues los consideraba como dos sistemas sustentados por un mismo fundamento, pero Schelling va más lejos, pues afirma que, en lo último, constituyen un solo orden. Si se invierte la situación de quien observa, uno y el mismo ser se presenta ya como objeto, ya como sujeto. Esto es, la unidad del sujeto y del objeto es concebida en un sentido más estricto que Spinoza. Y con sólo formularla, queda totalmente resuelto el problema del conocimiento. Si el sujeto y el objeto son totalmente idénticos, ya no existe el problema de la relación sujeto-objeto. Por lo tanto, la teoría del conocimiento es absorbida y resuelta por la metafísica. Pero si se acepta esto, se estará renunciando a la búsqueda de una solución científica al problema del conocimiento. Pues las especulaciones de Schelling sobre lo absoluto, por agudas y profundas que sean, no tienen un carácter científico.

b) *La solución dualista y teísta*

Se tiene una concepción dualista y teísta del universo, cuando se admite la existencia de un dualismo empírico de sujeto y objeto que se fundamenta en un dualismo metafísico. En esta concepción del universo, se sostiene la diferencia metafísica esencial entre el objeto y el sujeto, entre la conciencia y la realidad. Sin embargo, esta dualidad, en su opinión, no es definitiva. El sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, finalmente deben ser reducidos a un último principio común. Este principio se identifica con la Divinidad, causa común de la idealidad y de la realidad, del pensamiento y del ser. Siendo la *causa eficiente* del mundo, Dios ha ordenado el reino ideal y el reino real de tal manera, que ambos concuerdan para que exista una armonía total entre el pensamiento y el ser. Por lo tanto, la solución al problema del conocimiento se encuentra en la idea de la Divinidad como causa común del sujeto y del objeto, del orden del pensamiento y del orden del ser.

Esta es la posición del teísmo cristiano. Esbozos más o menos claros de ella, se encuentran desde la Antigüedad en Platón y Aristóteles. También aparece en Plotino, por lo menos en la idea central, aunque se presente desvirtuada por la teoría de la emanación. Pero cuando consiguió su verdadera fundamentación y desarrollo, fue en la Edad Media. *San Agustín* y *Santo Tomás de Aquino* han sido sus expositores máximos. Pero también en la Edad Moderna ha contado con importantes defensores. Descartes, fundador de la filosofía moderna,

pertenece al campo del teísmo cristiano. Otro tanto debe decirse de Leibnitz. Este, como es bien sabido, resuelve el problema de la conexión de las cosas mediante la teoría de la armonía preestablecida. Dice él que el universo está formado por un número infinito de mónadas cuyo conjunto constituye mundos totalmente aislados. En consecuencia, es imposible toda acción recíproca entre ellas. La conexión y el orden del universo proceden de una armonía establecida desde el principio por Dios. Y de ella también procede la concordancia entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto.

Es evidente que esta metafísica teísta no puede ser empleada como razón fundamental de la teoría del conocimiento, pero sí puede utilizarse como corona y broche de la misma. Pues cuando el problema del conocimiento se ha resuelto bajo la orientación del realismo, es lícito y casi obligatorio proponer una conclusión metafísica a la teoría del conocimiento. Lo que no es permitido es proceder en sentido contrario, esto es, intentar el uso de la metafísica teísta como supuesto y base en la solución del problema del conocimiento. Pues cuando esto se hace, el método íntegro incurre en *petitio principii* (petición de principio), en una confusión del fundamento de la prueba con el objetivo de la misma.

IV

LAS ESPECIES DEL CONOCIMIENTO

1. EL PROBLEMA DE LA INTUICIÓN Y SU HISTORIA

Conocer es aprehender mentalmente un objeto. Generalmente la aprehensión no se realiza en un acto simple, sino que es el resultado de una serie de actos. Para expresarlo en alguna forma, la conciencia cognoscente necesita girar alrededor de su objeto para aprehenderlo realmente. Relaciona su objeto con otros, los compara mutuamente, deduce conclusiones, etcétera. Esto es lo que hace el hombre de ciencia cuando quiere determinar su objeto desde todos los aspectos que en él aparecen; y lo mismo hace el metafísico cuando quiere conocer, por ejemplo, la esencia del alma. En ambos casos, la conciencia cognoscente se sirve de todas las diferentes operaciones intelectuales. Pues en ambos casos estamos ante un conocimiento *mediato, discursivo*. Éste último término es singularmente preciso, puesto que la conciencia cognoscente se traslada efectivamente de un lado a otro.

Ahora bien, aquí debemos preguntar si además del conocimiento mediato, existe un conocimiento *inmediato*: si hay un conocimiento intuitivo diferente del discursivo. El conocimiento intuitivo, como su nombre lo dice, consiste en conocer viendo. Su naturaleza característica es determinada porque el objeto es aprehendido inmediatamente, en forma semejante a lo que ocurre, principalmente, en el acto de ver. Nadie puede negar que existe un conocimiento así.

En efecto, inmediatamente aprehendemos todo lo dado en la experiencia externa o interna. Inmediatamente percibimos el rojo o el verde que vemos, el dolor o la alegría que experimentamos. Pero cuando se trata de la intuición, nunca se habla de esta intuición sensible, sino de una intuición no sensible, de una *intuición espiritual*. Pero ésta tampoco puede ser negada. Por ejemplo, si comparamos el rojo y el verde, inmediatamente enunciamos el juicio: "el rojo y el verde son distintos"; evidentemente, este juicio ha surgido de una situación espiritual inmediata. De intuiciones espirituales parecidas, han surgido aquellos juicios que se presentan ante nosotros como leyes lógicas del pensamiento. Por ejemplo, el principio de contradicción afirma que entre el ser y el no ser existe la relación de la mutua exclusión, y esta relación la intuimos de un modo específicamente espiritual. Por lo tanto, en el principio y en el fin de nuestro conocimiento se encuentra una aprehensión intuitiva. En forma inmediata, intuitiva, aprehendemos tanto lo que nos es dado inmediatamente, punto de partida del conocimiento, como los principios últimos en que se apoya el conocimiento.

Ya se ha indicado que los términos "intuición" y "conocimiento intuitivo", sólo deben ser empleados para designar la intuición espiritual. Pero todavía debemos hacer otra restricción a la extensión de este nombre. En sentido estricto, no se puede llamar intuición a la aprehensión inmediata de la relación entre los dos contenidos sensibles o intelectuales inscritos en los ejemplos antes citados. Si quisiéramos seguir empleando tal término, tendríamos que hablar de una *intuición formal*. Esencialmente distinta de ella, es la *intuición material*, por medio de la cual se consigue no la simple aprehensión de las relaciones, sino la aprehensión y conocimiento de una realidad material o de un objeto o de un hecho suprasensible. Esta intuición material es la que recibe el nombre de intuición en sentido propio y estricto.

La naturaleza de la intuición material es de varias clases. Su variedad debe ser explicada por lo más profundo de la estructura psíquica del hombre. En el espíritu del hombre aparecen tres principios fundamentales: el entendimiento, el sentimiento y la voluntad. Entiéndase claramente que, cuando expresamos esta división, no estamos hablando de tres facultades del alma totalmente independientes, sino que hablamos de tres tendencias u orientaciones de la vida psíquica humana. Entendido esto, distinguiremos una intuición *racional*, una intuición *emocional* y una intuición *volitiva*. El instrumento cognoscitivo en la primera, es la razón; en la segunda es el sentimiento y en la tercera, la voluntad. En los tres casos debe haber una aprehensión inmediata del objeto, ya que esto es lo que intentamos expresar con el término "intuición". Si estos puntos son recordados, no se tendrá dificultad ante la expresión "intuición volitiva", la cual, en principio, parece paradójica.

Si consideramos la estructura del objeto, obtendremos una división muy semejante. En todo objeto aparecen tres elementos o aspectos diferentes: esencia, existencia y valor. Por lo tanto, podríamos hablar de una intuición de la *esencia*, de una *intuición de la existencia* y de una *intuición del valor*. La primera

coincide con la racional, la segunda con la volitiva y la tercera con la emocional. Para que nuestras reflexiones, abstractas y esquemáticas, sean enmarcadas en un contexto concreto, ante la mirada de nuestro espíritu brevemente delinaremos la *historia del problema de la intuición*. Platón es el primero que habla de una intuición espiritual entendiendo la intuición en sentido estricto. En su opinión, las Ideas son percibidas inmediatamente, son intuitivas espiritualmente por la razón. Tal intuición es material, pues lo que percibimos son ciertos contenidos espirituales, realidades "materiales". Por otra parte, esta intuición debe ser clasificada como estrictamente racional. Pues manifiesta una función del entendimiento, una actividad estrictamente teórica, racional.

Como ya antes hemos visto, en Plotino, el renovador del platonismo, la intuición del Nus sustituye a la intuición de las Ideas. Al igual que la intuición platónica de las Ideas, esta intuición del Nus también es una actividad puramente intelectual. Pero como Plotino, además de la intuición del Nus, reconoce una intuición inmediata del supremo principio de la realidad, del Uno; en su tratado "De la contemplación", que se halla en las *Enéadas*, describe con entusiastas palabras la contemplación de la Divinidad. La viveza de esta descripción descubre que, para Plotino, la contemplación de la Divinidad no es algo meramente racional, sino que es una intuición fuertemente influenciada por elementos emocionales. Es una contemplación mística en la que no sólo participa el entendimiento, sino también otras potencias activas del hombre.

Algo muy serio sucede en San Agustín, quien es influido poderosamente por Plotino en la teoría del conocimiento. Como ya antes lo hemos dicho, para el Padre de la Iglesia, el Nus se identifica con el Dios personal del cristianismo. El *cósmos netós**, (el *mundus intelligibilis*, el universo comprensible), se convierte así en el contenido del pensamiento divino. Considerado desde este punto de vista, ante el "platonismo cristiano" Dios se presenta como *veritas aeternae et incommutabilis, incommutabiliter vera* (la verdad eterna e inmutable, perennemente verdadera), la cual comprende en sí todas las cosas. En consecuencia, San Agustín habla de una intuición de lo inteligible en la verdad eterna, y también habla de una intuición de la misma verdad. En su intención, aparece que él trata de una intuición puramente racional. Pero, al igual que Plotino, también él se eleva a un plano superior de la contemplación divina: por la experiencia religiosa, por las vivencias religiosas, nos ponemos en contacto inmediato con Dios, le vemos de un modo inmediato, místico. Esta intuición mística de Dios en San Agustín, quien se halla influenciado por la Biblia en este asunto, aparece como un proceso de tipo emocional cuya manifestación es más poderosa que en Plotino, pues éste es contenido por su dependencia del intelectualismo griego.

La idea de una intuición mística pasó de las obras de San Agustín a la mística de la Edad Media. Esta se presenta como adversaria de la tendencia escolástica

*En griego en el original. (N. del T.)

intelectualista. La Escolástica admite únicamente el conocimiento discursivo racional, mientras que la mística sostiene el derecho a la intuición, en especial a la intuición religiosa. "El método frío, abstracto e impersonal de la silogística, con sus rígidas formas, reglas y argumentos, no representa para la mística el medio ideal o el camino único y exclusivo por el que se alcanza la verdad. La mística descubre un principio de la verdad igualmente firme, y tal vez superior, en las vivencias y experiencias subjetivas, en la intuición subjetiva; en el *videre, sentire et experiri* (ver, sentir y experimentar) espiritual, y en los sentimientos y deseos (algunas veces extraordinariamente intensos) que acompañan a las vivencias e intuiciones íntimas." (UBERWER-BAUMGARTNER. *Tratado de historia de la filosofía*, 10a. ed., 1915, pág. 328).

Estas dos concepciones chocan frontalmente dentro de la más elevada escolástica. La disputa surgida en el siglo XIII entre el agustinismo y el aristotelismo, únicamente representa la discusión en torno a los derechos de la intuición, especialmente de la intuición religiosa. Los partidarios del agustinismo, encabezados por *San Buenaventura*, se enfrentan a los defensores del aristotelismo, cuyo guía es *Santo Tomás de Aquino*. Los primeros sostienen la visión inmediata, mística, de Dios; los segundos únicamente admiten su conocimiento mediato, discursivo, racional, de la Divinidad. En el sentir de los primeros, Dios puede ser experimentado y vivido inmediatamente, puede ser visto espiritualmente; para los segundos, debe ser demostrado.

Si nos trasladamos a la Edad Moderna, el *cogito, ergo sum* de Descartes, es la admisión de la intuición como vía propia de conocimiento. Efectivamente, el principio cartesiano no contiene una deducción, sino una autointuición inmediata. En nuestros actos del pensamiento, nos vivimos inmediatamente como seres reales, como seres existentes. Este es su significado. Por lo tanto, en él se presenta una intuición material que conoce un hecho metafísico.

La admisión de la intuición como principio autónomo del conocimiento, también puede ser encontrada en Pascal, quien afirma: *le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas* (el corazón tiene razones que la razón desconoce); con lo que coloca un conocimiento originado en el sentimiento, al lado del que se origina en el entendimiento; un conocimiento emocional al lado del conocimiento racional. Esto mismo también aparece en *Malebranche*, cuya tesis epistemológica fundamental: *Nous voyons toutes choses en Dieu*, hemos considerado con anterioridad. Por el contrario, en *Spinoza* y *Leibnitz*, la intuición no es parte importante en la teoría del conocimiento. Lo mismo sucede en *Kant*. Este sólo admite la experiencia, es decir, la elaboración conceptual del material empírico. Y no admite otro medio de conocimiento diferente a la experiencia, como podría serlo la aprehensión inmediata del objeto, la intuición espiritual. Pues para *Kant*, al igual que para el intelectualismo medieval y para el racionalismo moderno, sólo existe un conocimiento discursivo-racional.

Opiniones diferentes aparecen en la filosofía inglesa anterior a *Kant*. *David Hume*, su más preclaro exponente, está convencido de que es imposible conocer la existencia o la esencia de las cosas por la razón. En su opinión, todo lo que

trasciende al contenido de la conciencia, rebasa la capacidad cognoscitiva de la razón. En atención a esto, algunas veces se menciona a Hume entre los escépticos. Pero el escepticismo de Hume se limita al solo conocimiento teórico-racional. Ya que, en su opinión, el centro del conocimiento del hombre no debe ser buscado en su ámbito racional, sino en su esfera práctica. Para esto, Hume distingue entre el medio del conocimiento teórico-racional y el medio del conocimiento práctico-racional. Este medio es el que él llama "fe" (*belief*), entendiendo por ella una aprehensión y asentimiento intuitivos y emotivos. Dice: "La fe, en sentido propio, es un acto que pertenece más a la porción afectiva de nuestra naturaleza que a nuestra porción pensante". Hume piensa que, mediante esta fe originada en un instinto psíquico, obtenemos la certeza sobre la existencia real del mundo exterior, misma que no puede ser probada por la razón teórica.

En una forma parecida a ésta por la que Hume sostiene que conocemos inmediatamente la realidad, otros filósofos ingleses del siglo XVIII admiten el conocimiento intuitivo aplicado a la consideración de los valores. *Hutcheson*, discípulo de *Shaftesbury*, es el principal exponente de esta doctrina. En ella reseña que inmediata y emotivamente aprehendemos tanto los valores de lo bello como los de lo bueno. En el primer caso, el medio cognoscitivo es un "sentido estético", mientras que en el segundo es un "sentido moral". *Hutcheson* quiere que en la ética sea totalmente admitido su concepto de "*moral sense*". Afirma que nuestros juicios sobre el valor ético de una acción, no proceden de la reflexión, sino de la intuición. El valor o el no-valor ético de una acción, no es determinado por la comparación de ésta con una unidad que sirve como patrón general, con una norma ética suprema, sino que es percibido inmediatamente y de un modo intuitivo. En la misma forma en que percibimos los colores por medio del sentido de la vista, percibimos las cualidades valiosas de una acción o de una intención por el sentido moral.

Si nos fijamos en el siglo XIX, encontraremos que la intuición desempeña un importante papel en el idealismo alemán. Kant únicamente había admitido la intuición sensible y expresamente había condenado la intuición no sensible, la intuición intelectual; sin embargo, *Fichte*, su sucesor, sostiene la opinión contraria. Para él sí existe la intuición espiritual, intelectual. Es el medio por el cual el yo absoluto se conoce y conoce sus acciones. Así también aparece en *Schelling*. Su filosofía de la identidad determina que lo absoluto es la unidad de la Naturaleza y del Espíritu. La aprehensión de lo absoluto se obtiene mediante una intuición intelectual. Esto mismo enseña *Schopenhauer*. Este, en principio, coincide con Kant al afirmar que nuestro conocimiento discursivo racional y todo nuestro entendimiento, están limitados exclusivamente al mundo fenoménico. Si no tuviésemos otro medio de conocimiento, la esencia de las cosas permanecería eternamente oculta para los hombres. Pero sí existe otro medio de conocimiento, y aquí se aleja *Schopenhauer* de Kant. Es la intuición espiritual. Por medio de ella aprehendemos la esencia de las cosas y obtenemos el principio de la metafísica.

En el mismo siglo XIX, localizamos el conocimiento intuitivo religioso que fue enseñado, principalmente, por *Fries* y *Schleiermache*. Fries distingue tres principios del conocimiento: el saber, la fe y el presentimiento. "Sabemos de los fenómenos; creemos en la verdadera esencia de las cosas; presentimos ésta en aquéllos". El, al describir el presentimiento, dice: "es un conocimiento por un sentimiento puro". Por medio de él, aprehendemos lo eterno de las cosas temporales, lo divino en lo terrenal. Por lo tanto, el presentimiento es el medio del conocimiento religioso. Schleiermache piensa en una forma muy semejante. Contra el racionalismo y el moralismo sostiene que la religión no es un saber ni un hacer. Su fundamento no radica ni en el entendimiento ni en la voluntad, sino en el sentimiento. Esencialmente debe ser considerada como la aprehensión intuitiva y emotiva del principio único del universo. La religión, dice Schleiermache en sus famosos *Discursos*, es "un sentimiento y una intuición".

Ahora y aunque sea en forma muy breve, veamos la actitud de la filosofía contemporánea ante el problema de la intuición. El neokantismo asume una postura de firme repulsa. Su fundador, *Hermann Cohen*, acremente censura a los "predicadores de la intuición". Para él la intuición es una ilusión y la más perfecta contradicción del pensamiento científico. En consecuencia, jamás se le debe considerar como un medio propio del conocimiento. Por el contrario, se debe sostener la necesidad de "un método para un conocimiento". Dicho en otras palabras, sólo existe el conocimiento discursivo racional y el método racional deductivo que se apoya en el primero. Esta misma es la actitud asumida por la *escuela de Baden*, aunque no se expresa con la misma violencia. También ella considera que la intuición no debe ser admitida como medio legítimo del conocimiento. Tal como aparece en el libro de *Rickert* sobre la "filosofía de la vida", firmemente se opone al intuicionismo y lo rechaza en todas sus formas.

La actitud del realismo crítico frente a la intuición generalmente también es negativa. Así lo expresa, por ejemplo, *Joseph Geyser*: "Debo tomar las mayores reservas al referirme a la intuición como fuente del conocimiento, pues este término es sumamente equívoco y quienes constantemente lo tienen en la boca para hacer de él la verdadera fuente de la luz y conocimiento de nuestro espíritu, no lo definen clara y distintamente. En la forma en que yo entiendo nuestro conocimiento humano, los únicos objetos que podemos aprehender en su objetividad por intuición, es decir, por una percepción inmediata, son las realidades individuales captadas por nuestra percepción externa o interna, las formas (o esencias), las relaciones esenciales y algunos otros objetos singulares o generales de parecida naturaleza, todos los cuales son claramente intuibles en aquellas realidades mediante el proceso de ciertos actos del pensamiento. No admito que sea fuente del conocimiento, una intuición de objetos metafísicos, entre ellos Dios o la sustancia psíquica, o de objetos éticos, estéticos, religiosos u otros semejantes, pues ellos han de ser deducidos de los conceptos y juicios formulados en razón de las diferentes realidades conocidas intuitivamente." De aquí aparece que Geyser sólo admite una intuición racional que, por su naturaleza, es absolutamente formal. Pero otros exponentes del realismo crítico

atribuyen mayor importancia a la intuición. Principalmente, *August Messer*. Este admite la intuición en el ámbito de los valores especialmente. En su opinión, de un modo inmediato e intuitivo aprehendemos no sólo los valores estéticos, sino también los éticos. La intuición es el único medio de su conocimiento. Para *Messer*, además, hay un conocimiento intuitivo en la esfera metafísica. Específicamente, vivimos e intuimos inmediatamente la existencia de nuestro yo y nuestra libertad. Poseemos una facultad cognoscitiva que nos permite conocer inmediatamente nuestro yo espiritual y los actos que de él proceden; y fundados en este conocimiento, atribuimos a nuestro yo una libertad ilimitada. La actitud de *Johann Volkelt* ante la intuición es todavía más positiva. Pues afirma que la intuición o la certeza intuitiva es la vivencia inmediata de lo que se percibe por la experiencia, el conocimiento cierto e inmediato de lo transubjetivo o trascendente de la conciencia. Los objetos que conocemos por la vía de la certeza intuitiva, principalmente son el propio yo, el mundo exterior y las demás personas. También aprehendemos intuitivamente los valores. Poseemos una intuición estética, otra ética y otra religiosa. *Volkelt* claramente señala que la certeza intuitiva es esencialmente distinta tanto de la autocerteza inmediata de la conciencia, como de la necesidad lógica del pensamiento. Es "una modalidad de la certeza, absolutamente peculiar, irreductible, primitiva". Con la autocerteza de la conciencia, tiene en común la inmediatez; con la necesidad lógica, participa de la validez transubjetiva. "La certeza intuitiva es una seguridad que se siente identificada con la cosa. En atención a este fiador objetivo, la certeza intuitiva debe ser comparada con la necesidad lógica, atribuyéndole derechos hasta cierto punto iguales".

Un intuicionismo declarado aparece hoy en *Bergson*, *Dilthey* y en los fenomenólogos. *Bergson* dice que el entendimiento no puede adentrarse en la esencia de las cosas. A lo más, puede aprehender la forma matemático-mecánica de la realidad, pero no su ser y contenido íntimos. El contenido de las cosas sólo puede ser aprehendido por la intuición. La intuición es "el instinto consciente y desinteresado de nosotros mismos". Mediante la intuición capturamos la realidad en su intimidad, penetramos al interior de la vida. Por medio de ella nos relacionamos, por así decirlo, con el ser y la esencia de todas las cosas y "aspiramos algo de este océano de la vida". Considerada así, la intuición es el principio de la metafísica.

En *Dilthey*, al igual que en *Bergson*, la intuición se manifiesta como un principio absolutamente irracional, como una relación que nos conecta con la realidad en una forma emotiva y volitiva. Como ya antes se ha visto, para *Dilthey* nuestra convicción de la realidad del mundo exterior se apoya en una experiencia inmediata de nuestra voluntad. La existencia de nuestros semejantes es conocida en la misma forma inmediata e irracional. Además, en la opinión de *Dilthey*, la intuición representa un importante papel en la relación histórica. El piensa que las totalidades psíquicas, como son las que se nos presentan en las personalidades históricas, sólo pueden ser entendidas por nosotros bajo el impulso de la emoción; sólo pueden ser conocidas intuitivamente. En

consecuencia, la intuición emotiva es el medio de conocimiento propio del historiador.

En la fenomenología, la intuición es considerada en forma muy diferente a como la interpretan Bergson y Dilthey. El objeto inmediato de la intuición ya no es la realidad en sí misma, es decir, por medio de ella no se conoce la existencia de las cosas, sino sólo su esencia. El fenomenólogo desecha el factor existencial; la *existentia* es colocada "entre paréntesis". La investigación del fenomenólogo va orientada hacia el modo de ser, hacia la esencia, hacia el *eidos de las cosas*. Y juzga que éste puede ser aprehendido por una intuición esencial inmediata. Husserl intenta explicar con ejemplos el modo en que ésta es concebida. "Cuando intuitivamente percibimos con total claridad algo que significa *color*, lo que se nos presenta es una esencia; de igual manera, cuando por medio de una intuición pura-aprehendemos lo que es la percepción, tal vez después de haber observado una percepción tras otra, habremos aprehendido intuitivamente la esencia de percepción, lo que es la percepción en sí misma. La intuición, la conciencia que intuye, puede avanzar hasta el último límite posible de la ideación o hasta la última intuición esencial que tenga una correspondencia".

Husserl sólo admite una intuición racional, la que él denomina intuición esencial, pero Scheler acepta que, además de aquélla, existe una intuición emocional en la cual radica el conocimiento inmediato de los valores. El opina que los valores son campo prohibido para el entendimiento. Pues éste es tan ciego para ellos como el oído lo es para los colores. Los valores son aprehendidos intuitivamente por nuestro espíritu en la misma forma en que los colores son captados por nuestros ojos. Scheler denomina "sentir intencional" a este modo de conocer. Por él conjeturamos, por así decirlo, los valores morales. Exactamente lo mismo sucede en el ámbito religioso. Pues, en las afirmaciones de Scheler, también Dios es conocido intuitivamente. Por el método metafísico-racional, podemos conocer el principio absoluto del universo, pero jamás llegaremos a la idea de Dios concebida en el sentir de la religión. En efecto, la nota de la personalidad es esencialmente importante en la idea religiosa de Dios. Pero sólo hay un medio para conocer a una persona: que ella se nos manifieste. La experiencia religiosa es la que corresponde a esta automanifestación de Dios en el hombre. En consecuencia, para Scheler, el Dios de la religión se manifiesta únicamente en la experiencia religiosa, en una vivencia intuida inmediatamente.

2. RAZON Y ERROR DEL INTUICIONISMO

Admitir o rechazar la existencia de un conocimiento intuitivo al lado del conocimiento discursivo-racional, es un proceso que surge, primordialmente, de la idea que se defiende en cuanto a la esencia del hombre. Quien piense que el hombre es un ser teórico exclusiva o principalmente, cuya función primordial es el pensamiento, únicamente admitirá el conocimiento racional. Por el contrario, quien considere que la parte más importante del ser humano es su

aspecto emotivo y volitivo, anticipadamente estará dispuesto a reconocer que, al lado del método discursivo-racional, existen otras formas de aprehender los objetos. Estará convencido de que un conjunto de funciones cognoscitivas corresponde a la multitud de aspectos que aparecen en la realidad.

La primera forma de razonar, evidentemente significa un exclusivismo. Esta actitud generalmente es originada por el alejamiento de lo que es el mundo y la vida, y es la que con mayor frecuencia aparece entre los filósofos. La función propia del filósofo en la vida, es conocer; y "juzgando en sí mismo a los demás", como suele decirse, con exagerada facilidad concluye que el hombre debe ser concebido como un ente primordialmente cognoscitivo. Por el contrario, quien continuamente experimenta las realidades de la vida, pronto se convence de que la porción más importante del hombre no reside en sus facultades intelectuales, sino en las emocionales y volitivas. Descubre que el entendimiento sólo es una parte de la totalidad de fuerzas que componen el espíritu humano, dentro del cual queda íntegramente incluido, y que requiere y depende de mil formas de las otras fuerzas en el desarrollo de su función. Para él, las fuerzas que ejercen mayor dominio en ese juego que llamamos vida, son las emotivas y volitivas, y no las que proceden del entendimiento humano.

Dilthey es, entre los filósofos modernos, quien hace hincapié en este hecho con mayor profundidad. En su *Introducción a las ciencias del espíritu*, enérgicamente contradice al racionalismo e intelectualismo para el cual "en las venas del sujeto cognoscente no corre verdadera sangre, sino el humor enrarecido de la razón, que lo convierte en una mera actividad intelectual". Declara en el prólogo: "Mi trabajo histórico y filosófico con el hombre todo, me ha guiado a captarlo en la totalidad y variedad de sus fuerzas, y a emplear a este ser que quiere, siente y piensa, como el fundamento de la explicación del conocimiento y sus conceptos". Con estas razones, se faculta para colocar un conocimiento intuitivo-racional junto al conocimiento discursivo-racional.

Pero si se reconoce la intuición, ¿no se declara el fin del conocimiento científico? ¿No estaremos abandonando la *validez universal y la demostrabilidad* que forman el centro mismo de todo conocimiento científico?

Ante esta objeción, debemos hacer una distinción, la cual debe establecerse entre la actividad teórica y la actividad práctica. Dentro de la actividad *teórica*, la intuición no puede ser considerada como un medio autónomo de conocimiento cuyos derechos sean los mismos del conocimiento racional-discursivo. En este campo, la razón dice siempre la última palabra. Toda intuición debe ser legitimada por el tribunal de la razón. Si los contrarios del intuicionismo exigen esto, la razón y el derecho les asisten. Pero otra cosa sucede en la actividad práctica. La intuición, en ella, es un principio autónomo de conocimiento. Como seres que sentimos y queremos, la intuición es para nosotros, un medio cierto de conocimiento. Mientras que el intuicionismo no enseña otra cosa que esto, la verdad está a su lado.

Atendiendo a lo expuesto, debemos desechar la intuición metafísica sostenida por Bergson. Este rechazo no es originado por la inexistencia de una

intuición metafísica. Pues la historia de la metafísica a cada momento prueba lo contrario: en efecto, claramente expresa que todos los sistemas metafísicos importantes han surgido, en último término, de ciertas intuiciones. En consecuencia, no se puede dudar del hecho psicológico de una intuición metafísica. Pero aquí debemos considerar que una cosa muy distinta es la cuestión del valor lógico de la intuición. Ya que en este caso y por la reflexión de lo anteriormente expuesto, debemos sostener que la intuición no puede ser empleada como fundamento o principio último en la validez de los juicios que atañen a la actividad teórica ni, consecuentemente, a la metafísica. El último juez en esta actividad es la razón, y la intuición debe sujetarse a su criterio.

En razón de estas últimas afirmaciones, también debemos negar nuestro asentimiento a la *intuición esencial* de Husserl. Olvidemos por un momento que esta intuición no es el acto simple y autónomo que presume Husserl, ya que, como lo ha probado la crítica de Volkelt y Geysler, está constituido por una multitud de procesos intelectuales, y consideramos que ella no puede ser el principio último del conocimiento. En efecto, cuando planteamos la teoría del conocimiento, y basta con atender a su solo nombre, ejercemos una actividad teórica en la que debemos conceder la última palabra a la razón. El final de la filosofía científica sería la permisión para que alguien intentase probar, por ejemplo, el principio de causalidad (todo efecto tiene una causa), diciendo: "Entre los conceptos de causa y efecto existe una relación que yo conozco intuitiva e inmediatamente". A tal filósofo se le opondría el hecho real de que casi ningún otro filósofo puede intuir tal relación. La admisión de la intuición esencial, despojaría a la filosofía de su validez universal y, consecuentemente, de su carácter racional y científico. Por esto mismo, tampoco es lícito intentar probar las leyes supremas del pensamiento aduciendo su "evidencia inmediata". Un poco más adelante, volveremos a tratar este punto con más detalles.

Por el contrario, nuestra posición es muy diferente ante la *intuición existencial* de Dilthey. Su fundamento no se apoya en la actividad teórica, sino en la práctica. Por ser entes de voluntad y acción, nos relacionamos inmediatamente con la realidad, pues vivimos la realidad, en la resistencia con que las cosas se oponen a nuestros deseos. En verdad, la firmísima e inmediata certeza que posee nuestra personal convicción de la existencia del mundo exterior, claramente prueba que tal convicción es originada en una experiencia íntima, en una vivencia inmediata. Dicha certeza no puede ser explicada por los argumentos del realismo crítico, ya que, como lo admiten los mismos defensores de esta tendencia, sus pruebas carecen de la certeza absoluta y sólo tienen probabilidad. En consecuencia, si nuestra convicción de la existencia real del mundo exterior se apoyara en pruebas y deducciones racionales, no tendría la certeza inmediata e invencible que posee efectivamente. Recordemos que Schopenhauer decía en alguna ocasión que rápidamente llevaríamos al manicomio a quien se atreviese a negar la existencia del mundo exterior.

Max Frischeisen-Köhler, filósofo discípulo de Dilthey, ha intentado fundamentar la posición que aquí sostenemos, en las clarísimas y profundas

reflexiones de su obra *El problema de la realidad*. En ella afirma que, si solamente admitiésemos las dos fuentes de conocimiento propuestas por Kant: la sensación y el entendimiento, estaríamos desarmados ante el problema de la realidad. Pues quien adopta el método kantiano, está incapacitado para refutar el idealismo. Lo máximo que podría conseguir, sería el planteamiento de una argumentación que suplantara a la idealista. Pero en tal caso y bajo el aspecto metódico, nos colocaríamos en desventaja frente al idealismo, ya que éste presenta una teoría del conocimiento mucho más simple y unitaria, pues explica el fenómeno del conocimiento sin recurrir a la hipótesis de una realidad extraconsciente. Por lo tanto, sólo podremos conseguir una solución definitiva al problema del conocimiento, si admitimos que, además de la sensación y el entendimiento, existe otro principio cognoscitivo: la experiencia interna y la intuición. La cuantía imponderable de este principio del conocimiento se manifiesta con toda claridad, cuando se juzga la historia de la cultura humana. La naturaleza de las grandes obras religiosas, artísticas y filosóficas, ampliamente prueba que en su origen intervinieron otras funciones espirituales que son absolutamente diferentes a la sensación o al entendimiento. Estas potencias cognoscitivas irracionales forman el medio por el que es conocido el mundo exterior. Este es experimentado y vivido inmediatamente por nosotros. Y lo mismo sucede cuando conocemos la existencia de nuestros semejantes. Pues tampoco "la vida singular de nuestros prójimos es deducida, sino vivida en una forma especial".

El conocimiento de la existencia de nuestro yo, comparado con el conocimiento de la existencia del mundo exterior, es un tema menos controvertido. La mayoría de los filósofos acepta el principio que Descartes formuló por primera vez con toda claridad. Nuestra propia existencia es aprehendida inmediatamente y vivida por cada uno de nosotros. Tanto en el entendimiento como en la voluntad, nos vivimos como seres realmente existentes. Para adquirir la certeza de nuestra propia existencia, no es necesario que formulemos raciocinio alguno, pues nos basta con una simple autointuición. Esto es precisamente lo que quiere decir Bergson cuando enseña: "Por lo menos existe una realidad que todos nosotros entendemos desde nuestro interior y por intuición, sin necesidad de análisis. Es nuestra propia persona en su evolución a través del tiempo, es nuestro yo que perdura. No podemos coexperimentar intelectualmente ninguna otra cosa, pero es verdad que nos experimentamos a nosotros mismos." (*Introducción a la metafísica*, 1912, págs. 5 y sigs.).

Ahora bien, si nos trasladamos al área de los valores, encontraremos que es en el área de los valores estéticos donde la intuición no ha sido sometida a la discusión. Por regla general, jamás encontraremos un cuestionamiento serio sobre que el valor estético de una pintura, de una obra de arte, de un paisaje, no sea captado por nosotros en una forma inmediata y emocional; es decir, casi nunca se ha discutido que no exista una intuición estética. Y una sencilla reflexión es suficiente para demostrar que así debe ser. Por ejemplo, si cuando estamos viviendo la belleza de un paisaje, intentásemos comunicarla y

demostrarla por medio de argumentos racionales a una persona insensible a la belleza, rápidamente comprenderíamos que hemos empleado medios inadecuados en nuestro empeño. Pues los valores estéticos no pueden ser percibidos ni intelectual ni discursivamente, sino sólo en una forma intuitiva y emocional. La frase del poeta es verdadera: "Si no lo sentís, es inútil que anheléis obtenerlo".

Pero el asunto no es tan simple en el ámbito de la ética. Cuando juzgamos las acciones o las intenciones del hombre y a un acto lo llamamos "bueno", mientras que a otro le decimos "malo", este juicio valorativo procede, según afirma una opinión muy común, de la aplicación de una unidad de medida, de una norma moral, a los actos correspondientes, los cuales son comparados o medidos con la unidad. Atendiendo a esto, nuestros juicios valorativos morales son originados por un conocimiento discursivo-racional. Ahora bien, no es posible negar que algunos juicios valorativos son formulados en esta forma. Pero ellos no son ni los más importantes ni los fundamentales. Estos, en realidad, son generados por la experiencia mediante una aprehensión inmediata y emotiva de los valores. Lo que aquí afirmamos se hace patente cuando se considera el hecho de que no podemos comunicar tales valores a otras personas por medios intelectuales. Esto es precisamente lo que piensa *Messler* cuando dice: "Quien al comparar a un vividor con una persona moralmente pura, no distingue el mayor valor objetivo de esta última con íntima convicción y con inmediata evidencia, tampoco podrá entenderlo mediante pruebas intelectuales." (*Ética*, 1918, pág. 22). Es verdad que podemos conceder que el valor moral de ciertas formas de conducta (la justicia, la templanza, la pureza, por ejemplo), puede ser probado, por lo menos hasta cierto punto, mediante la consideración racional de lo que es la esencia y el fin último del hombre; sin embargo, también debemos aceptar que el valor íntimo, la verdadera cualidad intrínseca que hace valiosa la práctica de la justicia, de la templanza o de la pureza, sólo puede ser experimentada y vivida inmediatamente, es decir, sólo puede ser conocida intuitivamente.

Finalmente y con brevedad, consideraremos el ámbito del *valor religioso*. Aquí también encontramos generalizada la opinión que sostiene que el valor objetivo de la religión, que el objeto propio de la religión, sólo puede ser conocido por el método discursivo-racional. Sin embargo, la historia y la psicología de la religión prueban lo contrario, puesto que la vivencia y la intuición desempeñan funciones primordiales en el ámbito religioso. *Österreich*, psicólogo de la religión, en su obra *La experiencia religiosa como problema filosófico*, dice: "En todo lugar en que se practique una intensa vida religiosa, encontraremos la convicción de que existe una relación inmediata de la conciencia con Dios. Lo divino ya no es trascendente, sino que se convierte en algo inmanente, es experimentado, vivido, inmediatamente." Esto mismo afirma *Volkelt* en su pequeña y muy valiosa obra *¿Qué es la religión?*, cuando considera que la característica primordial de la vida religiosa reside en que "intimamos de manera inmediata, es decir, no por medio del entendimiento ni del

raciocinio, con un objeto que trasciende el ámbito de lo experimentable." Añade: "De millones de maneras se ha demostrado el hecho de que existe una certeza intuitiva absolutamente singular, allí donde el hombre está inmediatamente cierto de sentirse en unión con lo Infinito, con lo Absoluto, con el principio más profundo de todo ser, con lo eternamente uno."

Mientras desarrollábamos la historia del problema de la intuición, pudimos ver la importancia que la teoría del conocimiento intuitivo-místico de Dios, tiene en la historia de la filosofía y de la teología. Desde San Agustín, quien formuló tal teoría siguiendo a Plotino y la introdujo en la mística cristiana de la Edad Media, aparece como una línea continua que perdura hasta nuestros días, en los que Scheler, en su obra *De lo eterno en el hombre*, juzga que la culminación de sus esfuerzos en el tema de la filosofía de la religión, reside precisamente en "presentar cada vez de una manera más clara, esta relación inmediata del alma con Dios; relación que San Agustín intentaba investigar siguiendo siempre la experiencia de su ardiente corazón, expresándola en términos propios del pensamiento neoplatónico" (Prólogo)*.

Geysler, Messner y otros defensores del intelectualismo religioso, al aceptar únicamente el conocimiento discursivo-racional en este ámbito, están partiendo de un supuesto falso. Están confundiendo la religión con la metafísica. Ya antes hemos dicho que en el ámbito propio de la metafísica, sólo se admite como principio último el conocimiento racional. Allí la razón tiene la última palabra. Pero los filósofos mencionados no distinguen adecuadamente que Dios no es un objeto de la metafísica, sino de la religión. La metafísica investiga sobre lo absoluto, sobre el principio último del universo exclusivamente. Pero entre el absoluto de la metafísica y el Dios de la religión, existe todo un cielo de diferencia. El absoluto metafísico es un ente, un ser, primordialmente, un valor. Y al igual que otros valores, el valor de Dios es percibido exclusivamente por nuestra experiencia interna. Dios no se manifiesta a nuestra consideración en una actitud metafísico-racional, sino sólo en la experiencia religiosa.

Contra el intelectualismo religioso debemos proponer el hecho de que la certeza poseída por el hombre religioso con respecto a Dios, es de una naturaleza totalmente diversa a la que se adquiere por medio de los complicados razonamientos metafísicos. Si la fe religiosa fuera construida sobre tales razonamientos, estaría desprovista de la indestructibilidad con que se manifiesta efectivamente en el hombre religioso. Hasta este momento, no sabemos de alguien que haya sido martirizado por defender una hipótesis metafísica; sin embargo, dentro y fuera del cristianismo, millones de seres humanos han derramado hasta la última gota de su sangre por su fe en Dios. Este hecho habla claramente para todo hombre que no esté comprometido por prejuicios.

*Para más detalles véase mi obra *San Agustín y su importancia en la actualidad*, Stuttgart, 1921.

V EL CRITERIO DE LA VERDAD

1. EL CONCEPTO DE LA VERDAD

Únicamente nos falta por investigar esta última cuestión: la del criterio de la verdad. No nos basta con juzgar que nuestros juicios son verdaderos, debemos tener la absoluta certeza de que sí lo son. ¿Qué cosa nos da tal certeza? ¿En qué distinguimos un juicio falso de otro verdadero? Estas son las interrogantes del criterio de la verdad. Pero antes de que podamos darles una respuesta, es necesario que poseamos un concepto claro y distinto de lo que es la verdad.

Varias veces hemos hablado ya de tal concepto. Al plantear la descripción del fenómeno del conocimiento, descubrimos que, para la conciencia natural, la verdad del conocimiento radica en la concordancia del contenido de la idea con el objeto. A esta concepción la llamamos entonces *concepto trascendente de la verdad*. Pero frente a él existe otro que podía ser designado como *concepto inmanente de la verdad*. Para él, la esencia de la verdad no se encuentra en la relación concordante entre el contenido de la idea y un objeto que se halla fuera de nuestro pensamiento, un objeto que trasciende nuestro pensamiento, sino en la relación con algo que reside dentro del mismo pensamiento. La verdad es la concordancia del pensamiento consigo mismo. El juicio es verdadero cuando está formulado con apego a las leyes o normas del pensamiento. Si concluyéramos en atención a esto, la verdad sería algo meramente formal que coincide con la corrección lógica.

Pero como debemos determinar cuál de los dos conceptos de la verdad es el justo, debemos inclinarnos en la misma dirección que asumimos al tratar las diferencias entre el realismo y el idealismo. En aquella ocasión, decidimos que lo justo era inclinarnos en favor del realismo. Y al hacerlo rechazamos el concepto inmanente de la verdad. Pues tal concepto también podría ser designado como concepto *idealista* de la verdad. Efectivamente, esta concepción tiene valor exclusivamente en el campo del idealismo. Ya que únicamente quien afirma que no existen objetos reales fuera de la conciencia puede concebir la verdad en una forma totalmente inmanente. Pues en este caso, tal concepción es absolutamente necesaria. Al no haber objetos independientes fuera del pensamiento, puesto que todo ser reside dentro de su ámbito, la verdad sólo puede ser encontrada en la concordancia correlativa de los contenidos del pensamiento, en la corrección lógica.

Este concepto inmanente de la verdad, también puede surgir en la tendencia epistemológica que Eduard von Hartmann denomina "idealismo sin consecuencias" y que nosotros hemos analizado bajo el nombre del fenomenalismo. Esta corriente filosófica afirma que sí existen objetos independientes del pensamiento, cosas reales. Sin embargo; no es posible conocerlas. A consecuencia de este modo de pensar, no se debe considerar que la verdad es la concordancia del entendimiento con los objetos; nada podemos afirmar sobre tal concordancia.

porque los objetos nos son totalmente desconocidos. Por lo tanto, la verdad del conocimiento exclusivamente debe encontrarse en la producción correcta del objeto que se apegue a las leyes, es decir, en la que el pensamiento concuerde con sus propias leyes.

Ya antes hemos visto que esta posición, defendida por Kant, es insostenible, pues crea un dilema: o se niega la existencia real de las cosas, estableciendo con ello un idealismo estricto como han hecho los neokantianos, o se aceptan los objetos reales, independientes de la conciencia, como lo hizo el mismo Kant. Pero si se sigue esta parte del dilema, no se puede omitir absolutamente la relación con los objetos al hablar del conocimiento y de la verdad. Al explicar la generación del conocimiento, aun en Kant son de gran importancia los objetos. Ellos son la causa de las sensaciones, las cuales son producidas porque las cosas reales afectan nuestra conciencia. Es verdad que para Kant, las sensaciones no tienen orden o determinación. Sin embargo, ya antes vimos que por el hecho de aplicar a las sensaciones una determinación de la intuición o del pensamiento, estamos suponiendo que necesariamente existe un fundamento objetivo que nos proporciona el material de las sensaciones. Aun admitiendo que el espacio y el tiempo sólo existen formalmente en nuestra conciencia, debemos aceptar que los objetos poseen en sí mismos algunas propiedades que nos obligan a emplear estas formas de la intuición. Y lo mismo debe afirmarse de las formas del pensamiento, de las categorías. Es cierto que el principio de causalidad es una forma del pensamiento; sin embargo, si queremos justificar el hecho de que en ciertas percepciones nos vemos obligados a emplear esta categoría, debemos suponer la existencia de un *fundamentum in re* (fundamento en la cosa). Esto es lo que con toda precisión dice *Heinrich Maier*. "La misma forma en que los elementos de nuestras representaciones de la realidad hacen referencia a lo transubjetivo, nos obliga a suponer que en esta *x* reside cierta estructura constituida por determinadas propiedades positivas." (*Psicología del pensamiento emocional*, pág. 328).

Ante este modo de pensar, podría objetarse: ¿No regresamos a la concepción del conocimiento que lo considera como una copia, una reproducción del mundo objetivo, y a la cual hemos declarado exclusivista e inadmisibles? Pero esta objeción no ha sido suficientemente meditada. Se genera como un dilema: el conocimiento es o una producción o una reproducción del objeto. Pero tal alternativa es incompleta. Como razonablemente lo expresa *Külpé*: "Debemos cuidarnos de una alternativa incompleta en la cual sólo hay dos términos: el conocimiento es o una creación o una copia. Pues existe un tercer término: una aprehensión de las realidades no dadas, que se manifiesta por medio de lo dado." (*Realización*, I. pág. 238). Nuestro conocimiento está y estará en relación con los objetos. Ningún idealismo puede rechazar esta afirmación. Pero tal relación no debe ser necesariamente una reproducción del objeto, pues para ello basta con admitir que entre el contenido de la idea y el objeto existe una coincidencia, una relación común. Los contenidos de nuestro pensamiento no son reproducciones de los objetos, sino "símbolos de las propiedades transubjetivas", para

expresarlo con las palabras de Maier. Quien añade, pero "este conocimiento simbólico-abstracto está capacitado para profundizar hondamente en el reino de lo transubjetivo", p. 328.

En esta forma confirmamos la concepción que la conciencia natural posee del conocimiento humano y que fue descrita en el principio de esta obra. Sin embargo, en esta confirmación queda involucrada una depuración crítica de esa primera concepción. La idea básica en la cual el conocimiento es la simple relación entre un objeto y un sujeto, ha podido sostenerse. Pero cuando se sostiene tal concepción, *a fortiori* y en principio debe justificarse también el concepto que de la verdad tiene la conciencia natural. Para ésta es esencial la relación entre el contenido del pensamiento y el objeto. Sin embargo, esta relación no debe ser forzosamente una reproducción, sino más bien una coincidencia en lo contrario, y es en esto en lo que la concepción natural recibe aquí una corrección.

El idealismo se manifiesta como un esfuerzo por suprimir el dualismo de sujeto y objeto en el problema del conocimiento, con lo que se establecería un *monismo epistemológico*. El idealismo realiza este esfuerzo porque piensa que, al suprimir el dualismo, terminarán todas las dificultades surgidas en el problema del conocimiento. Y esto porque parece que la causa de ellas, en último término, es el dualismo. Pero la interpretación monista del fenómeno del conocimiento es contraria a la realidad. Pues en su desarrollo únicamente considera una de las tres áreas en que debe ubicarse el fenómeno del conocimiento del fenómeno del conocimiento, son desaparecidos. Esta área es la lógica. Para decirlo en alguna forma, el aspecto psicológico y el aspecto ontológico arbitrariamente en favor del aspecto lógico. Por esta razón, merecidamente podemos llamar *logicismo* a esta actitud.

2. EL CRITERIO DE LA VERDAD

La cuestión del criterio de la verdad está en íntima relación con la cuestión del concepto de la verdad. Esto puede probarse fácilmente si consideramos el idealismo lógico. Como ya hemos dicho, para él la verdad consiste en la concordancia del pensamiento consigo mismo. ¿En qué podríamos encontrar tal concordancia? La respuesta es: en la ausencia de contradicción. Nuestra pensamiento concuerda consigo mismo cuando está libre de contradicciones y sólo en este caso. La aceptación del concepto inmanente o idealista, obliga necesariamente a la admisión de la *ausencia de contradicción* como criterio único de la verdad.

En realidad, la ausencia de contradicción es un criterio de la verdad; pero no es un criterio general que tenga validez universal para todo conocimiento, sino que es un criterio válido únicamente para una clase cierta de conocimiento, para los conocimiento inscritos en un ámbito determinado. Inmediatamente se hace evidente que el ámbito al que nos referimos es el de las *ciencias formales o ideales*. Pensemos en la lógica o en las matemáticas. El entendimiento no se

enfrenta a los objetos reales, sino a objetos mentales; en cierto modo, permanece dentro de su propio medio. Aquí es válido el concepto inmanente de la verdad y, por consecuencia, también tiene validez el criterio de verdad que él proporciona. En este caso, mi juicio es verdadero cuando es formulado con apego a las leyes o normas del pensamiento. Y sabemos que esto sucede cuando hay ausencia de contradicción.

Pero este criterio falla en cuanto deja de aplicarse a los objetos ideales y se traslada a objetos reales o a objetos de la conciencia. En estos casos debemos apoyarnos en otros criterios de la verdad. Observemos, principalmente, lo que la conciencia nos dice. Inmediatamente poseemos la certeza del rojo que vemos o del dolor que sentimos. Y aquí encontramos otro criterio de la verdad. Reside en la *presencia o realidad* inmediata de un objeto. Si atendemos a esto, son verdaderos todos los juicios que se apoyan en la presencia o realidad inmediata del objeto pensado. Al hablar de ella, también se ha dicho que es una "evidencia de la percepción interna" (Meinong.) Y lo mismo expresa *Volkelt* cuando habla de una "autocerteza de la conciencia". Según él, ésta es "un principio de certeza absolutamente legítimo" (*Certeza y verdad*, pág. 69). Para concretar aún más el significado de la certeza, la llama *certeza preológica*. Con lo que indica que en esta certeza aún no interviene el trabajo del pensamiento. Dentro de esta certeza especial, Volkelt no sólo incluye la percepción inmediata de ciertos contenidos de la conciencia, sino también las relaciones que entre ellos existen. En el radio de acción de esta autocerteza, no sólo queda incluido el juicio "distingo un negro y un blanco", sino que también es comprendido el juicio "el negro es diferente del blanco". Esto se debe a que "simultáneamente con estos dos contenidos de la sensación, que en el lenguaje común son conocidos como blanco y negro, nos es comunicada su diferencia".

Ahora bien, aquí debemos preguntar si el criterio de la evidencia inmediata es válido no sólo para los contenidos de la percepción, sino también para los contenidos del pensamiento. Esta pregunta intenta precisar si además de la evidencia de la percepción, existe una *evidencia conceptual del pensamiento* y si ella es un criterio cierto de la verdad.

Inmediatamente muchos filósofos responden en forma afirmativa a esta pregunta. Pero en tal afirmación aparecen dos aspectos. La evidencia puede ser entendida en forma *irracional* o en forma *racional*. En el primer caso, la evidencia se entiende como sinónimo del sentimiento de evidencia, es decir, se habla de una certeza emotiva inmediata. Este sentimiento está presente en todo conocimiento intuitivo. En consecuencia, surge como algo meramente subjetivo que, por lo mismo, no puede aspirar a la validez universal. Lo que singulariza a la *certeza* intuitiva es, precisamente, que no puede ser probada de un modo lógicamente convincente, universalmente válido, sino que sólo puede ser vivida por el sujeto que intuye. Mas al decir esto, no estamos renunciando a la objetividad. El juicio "una persona moralmente pura encarna un valor más elevado que un hombre entregado a bajos goces", manifiesta un hecho ético objetivo y puede, por tanto, reclamar para sí la objetividad, aunque no puede

obtener un reconocimiento general apoyándose en la lógica, por lo que carecerá de la validez universal. Debemos distinguir claramente entre la objetividad y la validez universal. Muchas de las objeciones que se presentan contra la intuición y el conocimiento intuitivo, se han originado porque quienes las proponen no distinguen adecuadamente entre lo que es la objetividad y lo que es la validez universal.

Todo conocimiento científico tiene validez universal. El conocimiento científico bien podría ser llamado conocimiento universalmente válido. En consecuencia, dentro del ámbito teórico y científico no puede admitirse que la evidencia, tal como ha sido descrita, sea un criterio cierto de la verdad. Si alguien pretendiera probar las leyes supremas del pensamiento mediante el concurso del sentimiento de evidencia y dijese, por ejemplo: "estos juicios son verdaderos porque en mi interior me siento obligado a sostenerlos como verdaderos", estaríamos presenciando la renuncia a la validez universal y, como consecuencia, el fin de toda filosofía científica.

A pesar de esto, muchos filósofos sostienen que la evidencia es un criterio cierto de la verdad en el ámbito teórico. Para hacerlo, entienden la evidencia en la segunda forma indicada anteriormente. Para ellos la evidencia no es algo emotivo, irracional, sino algo intelectual, racional. En la opinión de ellos, la evidencia es la visión inmediata de lo que nos da el objeto. Esta evidencia es designada como evidencia *lógica u objetiva*, para distinguirla de la evidencia *psicológica o subjetiva* anteriormente tratada. Pero esta distinción no conduce al fin propuesto. Pues los filósofos que la formulan, se ven obligados a subdistinguir, dentro de la evidencia lógica u objetiva, entre evidencia verdadera y falsa, real y aparente, legítima y apócrifa. Y cuando esto es hecho, se abandona la evidencia como criterio propio y último de la verdad. Pues ahora es necesario que tengamos otro criterio que nos indique cuándo y dónde nos encontramos con una evidencia verdadera, real y legítima; y cuándo y dónde estamos frente a una evidencia falsa, aparente y apócrifa.

Esta dificultad no se soluciona con la proposición que Geyser formula en su opúsculo *Sobre la verdad y la evidencia*. Geyser distingue entre la evidencia y la vivencia de la evidencia y entiende por evidencia el hecho objetivo sobre el que se establece el juicio. A primera vista, con esta distinción se supera la dificultad. Pues la subdistinción entre la evidencia legítima y la apócrifa ya no recae sobre la evidencia misma, sino sobre la vivencia de la evidencia. Pero no es lícito sustraer la evidencia de la conciencia, como hace Geyser. En cualquier forma que se entienda la evidencia, ya sea que se le considere bajo el aspecto del objeto o del hecho como un mostrarse claramente, ya sea que se le considere bajo el aspecto de la conciencia como un intuir o percibir, no debe desecharse en ella la inmediata relación con la conciencia cognoscente. Por lo tanto, como Geyser emplea el término "evidencia" en un significado distinto al común en la filosofía, sólo aparentemente ha salvado la dificultad que surge en este tema.

Indudablemente sí existe una evidencia en la esfera del pensamiento. Juicios tales como "todos los cuerpos son extensos" o "el todo es mayor que la parte",

son juicios cuya verdad se nos manifiesta inmediatamente. Sin embargo, la evidencia no debe ser considerada como el *fundamento cierto* de la validez de dichos juicios. La evidencia únicamente es el modo por el que la fuerza lógica se manifiesta a nuestra conciencia. "Lo único que puede decirse es que la absoluta necesidad objetiva de lo lógico se manifiesta subjetivamente a nuestra conciencia bajo la forma de una certeza inmediata... Por lo mismo, cuando se intenta fundamentar lógicamente un juicio, no es posible responder a la pregunta que inquiere en qué se apoya el criterio de la rectitud de la fundamentación, contestando que se apoya en la certeza inmediata con que el juicio se manifiesta; en este caso habrá que contestar que únicamente se apoya en que el fundamento expuesto presenta el juicio cuestionado en una forma lógicamente convincente" (Volkelt).

El fundamento lógico de los dos juicios mencionados, no aparece en la evidencia, sino en las leyes lógicas del pensamiento. Si analizamos el concepto de "cuerpo", en él encontraremos la nota de extensión; en la misma forma, al analizar el concepto de "todo", encontraremos que necesariamente es mayor que su parte. Al realizar estos análisis, somos dirigidos por dos leyes lógicas del pensamiento: el principio de identidad y el principio de contradicción. Por lo tanto, en ellas reside, en último término, la verdad de tales juicios. Si alguien los rechazara indirectamente estaría rechazando también las leyes lógicas del pensamiento. En consecuencia, son éstas las que constituyen el principio último de la validez de aquellos juicios.

Si ahora preguntásemos cuál es el fundamento de estas leyes supremas del pensamiento, inmediatamente responderíamos que ellas deben fundarse en sí mismas. Pero advirtamos que tal autofundamentación tampoco reside en la evidencia, sino en el carácter de supuestos necesarios del pensamiento y del conocimiento que poseen tales leyes, en las cuales se manifiesta la estructura, la esencia del pensamiento. Pues ellas son reflexiones esenciales del pensamiento. Por lo tanto, quien las niega, está negando al pensamiento mismo. Sin ellas el pensamiento o el conocimiento son imposibles. Dado que su demostración reside en ellas. Esta es la fundamentación que Kant formuló por primera vez y a la que llamó "deducción trascendental".

Sin embargo, existen algunos principios del conocimiento que no pueden ser considerados como leyes lógicas del pensamiento. Uno de ellos es, para citar un ejemplo, el principio de causalidad. Como lo veremos más adelante, no es posible fundamentarlo mediante el análisis de los conceptos. Sin embargo, sí es posible atribuirle una fundamentación trascendental. Esta residirá en el carácter de supuesto necesario que posee el principio de causalidad; no es un supuesto indispensable a todo conocimiento o pensamiento, pero sí lo es de todo conocimiento científico real que investigue el ser y el devenir reales. Al tratar del ser y del devenir reales, no se puede avanzar en el conocimiento si no establecemos previamente que todo lo que sucede sigue un proceso regular, está dominado por el principio de causalidad. Pero tampoco en este caso reside el fundamento del principio en la evidencia, sino en la importancia que él mismo

tiene al servir de fundamento al conocimiento. En este punto, lo más conveniente es hablar, generalizando, con *Switalski*: "Lo que certifica la validez de los principios no es la vivencia matizada de la evidencia, sino la intuición interna de la fecundidad sistemática de los mismos". (*Problemas del conocimiento*, II, pág. 13).

SEGUNDA PARTE

TEORIA ESPECIAL DEL CONOCIMIENTO

1. SU PROBLEMA

La teoría del conocimiento intenta explicar la importancia objetiva del pensamiento humano, la relación de éste con sus objetos. El objeto formal de la teoría del conocimiento es la dependencia de todo pensamiento a sus objetos. En atención a esto, también suele recibir el nombre de teoría del pensamiento verdadero.

Pues bien, la teoría general del conocimiento investiga la dependencia de nuestro pensamiento a los objetos en general, mientras que la teoría especial del conocimiento fija su atención en aquellos contenidos del pensamiento en que tal dependencia encuentra su expresión más elemental. En otras palabras, investiga los principios fundamentales más comunes por medio de los cuales intentamos determinar los objetos. Estos principios supremos reciben el nombre de categorías. Por lo tanto, la teoría especial del conocimiento es, esencialmente, una *teoría de las categorías*.

Por ser la teoría de las categorías, la teoría especial del conocimiento se encuentra íntimamente ligada con la *metafísica general u ontología*. Ya que ésta, siendo la teoría del ser, investiga también, por su naturaleza, los conceptos más generales relacionados con el ser. Pero la teoría especial del conocimiento y la metafísica analizan las categorías desde aspectos diferentes. Volkelt lo expresa así: "La teoría de las categorías está en estrechísima relación con la metafísica: ambas investigan los mismos conceptos; sin embargo, el método con que se plantea el problema es esencialmente diferente en las dos ciencias. La teoría de las categorías atiende principalmente al origen lógico de estas formas del pensamiento; investiga el modo en que aparecen estos conceptos incluidos en las leyes esenciales del pensamiento con el auxilio peculiar de lo dado empíricamente. Al decir esto, se manifiesta que la teoría de las categorías ejecuta esta investigación atendiendo exclusivamente al aspecto de la validez. La discusión del origen lógico de la categoría es, al mismo tiempo, una explicación del carácter por el que adquieren validez. La dirección que sigue la metafísica es muy diferente; el aspecto que la determina es el del ser. La metafísica anhela conocer la estructura esencial del universo, los principios ciertos de toda realidad, y para ello parte de los hechos de la experiencia." (*Certeza y verdad*, pág. 565).

2. LA ESENCIA DE LAS CATEGORIAS

La concepción de las categorías necesariamente proviene de la actitud epistemológica que haya sido adoptada como principio. Si se admite con Aristóteles que el conocimiento humano es una reproducción de los objetos, es decir, si se considera que los objetos poseen una estructura y una naturaleza propias, necesariamente se admite que los conceptos básicos del conocimiento, las categorías, son cualidades objetivas del ente, son propiedades generales de los objetos. Por el contrario, si se admite con Kant que el entendimiento produce los objetos, las categorías necesariamente son meras determinaciones del entendimiento, formas y funciones *a priori* de la conciencia. Por lo tanto, distinguimos dos concepciones de la esencia de las categorías que se contraponen: para una, las categorías son las *formas del ser, las propiedades de los objetos*; para la otra, son *las formas o determinaciones del entendimiento*. La primera es una concepción realista y objetivista; la segunda es idealista y apriorista.

En la actualidad, esta última es sostenida por el neokantismo, el cual, como ya hemos visto, ha transformado el idealismo trascendente de Kant en un panlogismo estricto. Esta doctrina enseña que nuestra conciencia cognoscente produce los objetos tanto en su esencia, como en su existencia. Para producirlos, nosotros empleamos las categorías, que son los medios propios con que se ejecuta la acción. Por esto, las categorías son "elementos del pensamiento puro" (Cohen), o "funciones lógicas fundamentales" (Natorp). En esta forma, se manifiesta claramente la concepción de las categorías en un sentido estrictamente idealista y apriorista. Las categorías sólo son meras determinaciones del entendimiento.

La fenomenología, la teoría del objeto y el realismo crítico, son tres corrientes filosóficas modernas que se desarrollan dentro de la concepción objetivista de las categorías. Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, en sus *Ideas sobre una fenomenología pura y una investigación fenomenológica*, distingue entre las categorías formales o lógicas, y las categorías materiales o regionales. En su opinión, las primeras son "aquellos conceptos generales por medio de los cuales es definida la esencia lógica de un objeto dentro del sistema universal de los axiomas, o los que determinan las propiedades absolutamente necesarias y constitutivas del objeto considerado en sí mismo" (pág. 22). Muy diferentes son las categorías materiales o lógicas. "Estos conceptos no manifiestan determinadas peculiaridades de las categorías lógicas puras, como lo hacen los conceptos generales, sino que se distinguen de éstos porque, con el auxilio de los axiomas regionales, manifiestan lo *propio* de la esencia regional, o lo que es lo mismo *expresan con universalidad idéntica lo que por necesidad es intrínseco, a priori y a manera de síntesis, a un objeto individual de la región*" (pág. 31). Inmediatamente se nota que la concepción objetivista aparece tanto en la definición de las categorías formales como en la de las materiales. *Scheler*, al hablar de la esencia de las categorías, se pronuncia en idéntica dirección cuando dice, refutando a Kant: "Tanto el material caótico e informe de las sensaciones,

como las funciones de síntesis metódica (las funciones categóricas), no pueden ser encontradas en parte alguna, pues son meras invenciones de Kant que se complementan la una con la otra. Las unidades formales que Kant alega como ejemplos de sus categorías y otras muchas que calla, son *propiedades de los objetos* que, por lo mismo, deben ser inscritas en lo dado; a ellas pertenecen la substancia y la causalidad, las relaciones, las figuras, etcétera". (*De lo eterno en el hombre*, pág. 411 y siguientes).

También en la moderna teoría del objeto, fundada por Alexius Meinong, las categorías aparecen como propiedades de los objetos. Y esto porque tal teoría sostiene que la conciencia cognoscente se enfrenta a objetos perfectos en sí mismos, definidos por naturaleza. Por esta idea fundamental, necesaria e inmediatamente se manifiesta la concepción objetivista de las categorías. El filósofo *Hans Driesch*, quien por aceptar la decisiva influencia de esta teoría del objeto, asiente por lo general con el concepto fundamental de dicha teoría, se expresa así: "Absolutamente debe rechazarse la doctrina que enseña que lo dado es un "material" en bruto y caótico que yo dispongo activamente mediante las formas de orden; yo intuyo lo dado en sus formas de orden intuitivas y no intuitivas". (*El saber y el pensamiento*. 1919, pág. 25).

Oswald Külpe, a quien ya hemos presentado como uno de los principales exponentes del realismo crítico, en forma relevante se ha esforzado por cimentar epistemológicamente la concepción objetivista de las categorías. En su ensayo *Sobre la teoría de las categorías*, plantea la defensa del objetivismo formulando siete objeciones de principio contra la concepción idealista y apriorista. El opina que el idealismo, al proponer la naturaleza del entendimiento, no explica en forma comprensible ni la diversidad de las mismas categorías, ni la diversidad de los ámbitos de su validez. También es incapaz para explicar la forma "en que las determinaciones de las categorías se conectan metódicamente unas con otras, mientras que su afirmación de que existe una categoría o un conjunto de ellas que se relacionan con uno o varios objetos, se hace con una certeza y una vehemencia que repele la comprobación de las realidades empíricas inmediatas" (pág. 52 y sig.). A consecuencia de esto, la concepción idealista se desconcierta ante el problema que representa la unión de las propiedades de las categorías con otras propiedades que se adhieren al objeto. Y por lo mismo, tampoco puede explicar satisfactoriamente la dependencia de cada sistema de categorías a un determinado orden de objetos, dependencia que la filosofía moderna ha fijado con toda claridad. Por último, la respuesta idealista a este problema choca con otras dos objeciones de principio. La primera atañe a la actitud lógica de los conceptos de las categorías. "Si las funciones del entendimiento se limitan a descubrir las propiedades categóricas en los objetos y a probar que son cualidades o relaciones de ellos, es posible recorrer toda la escala lógica ascendiendo hasta ellas o descendiendo de ellas, sin saltos ni virajes. La validez universal es, entonces, un hecho simple, pues proviene de que ellas encabezan todo el orden. Pero si las formas o funciones del entendimiento son el contenido de los conceptos fundamentales, no se nota con facilidad el modo en que ellas

conserven u obtengan la preeminencia lógica". (pág. 73). La segunda dificultad se relaciona con la actitud que asume la psicología ante las categorías. La psicología considera que las categorías no son funciones psíquicas primarias, como lo necesitaría la concepción idealista, sino tan solo inclinaciones y funciones especiales de las mismas. De esto se origina que "las determinaciones de las categorías no hagan otra cosa que fijar las cualidades y las relaciones más generales que acompañan a los objetos" (pág. 88).

Indudablemente que Külpe tiene razón cuando afirma que no es posible establecer las categorías mediante el solo entendimiento. En su producción participa tanto el entendimiento, como también la experiencia. En consecuencia, las categorías señalan a los objetos y a sus prioridades. No existe un idealismo o un apriorismo que pueda refutar esta alusión a los objetos. Sin embargo, al decir esto no se está afirmando que las categorías sean reproducciones verdaderas de los objetos. Si recordamos lo que dijimos al tratar el problema del sujeto y el objeto, lo único que podemos decir es que los objetos en su naturaleza deben poseer ciertos principios que nos obliguen a otorgarles determinadas categorías. Es decir, entre el objeto y las categorías deben existir relaciones sistemáticas. Un resumen de nuestra posición, es lo que dice *Eisler*: "Las propiedades de los contenidos de la experiencia se encuentran en una relación unívoca con modalidades de los factores trascendentes de que dependen. Porque la naturaleza y las formas de acción de estos factores, considerados en sí mismos, no son perceptibles directamente, aunque sí son concebibles, de ellos sólo tenemos un conocimiento indirecto, simbólico, *una traducción de su ser al lenguaje de la conciencia*. Por esta razón no hay una identidad o igualdad entre la conciencia que conoce y la realidad absoluta, pero sí existe una *coordinación* de ciertos elementos del ser fenoménico y el ser mismo de las cosas, en la cual se fundamenta la *objetividad* del conocimiento y la *posibilidad de un conocimiento universalmente válido de los mismos objetos por los más distintos sujetos*". (*Introducción a la teoría del conocimiento*, pág. 267).

3. EL SISTEMA DE LAS CATEGORIAS

En la historia de la filosofía aparecen muchos ensayos tendientes a reunir las categorías, a establecer un sistema de categorías. El más antiguo es el ensayo de Aristóteles. Este distingue diez categorías o "clases de afirmaciones sobre el ser": 1. Substancia o esencia (verbigracia, hombre, caballo). 2. Cantidad (verbigracia, dos o tres varas de largo). 3. Cualidad (verbigracia, sabio, culto). 4. Relación (verbigracia, menor que éste, mayor que aquél). 5. Lugar (verbigracia, en el mercado). 6. Tiempo (verbigracia, hoy ayer). 7. Posición (verbigracia, está recostado, está sentado). 8. Estado (verbigracia, está vestido, está armado). 9. Acción (verbigracia, corta). 10. Pasión (verbigracia, es cortado).

Esta tabla de las categorías es obtenida por Aristóteles de la consideración de la oración enunciativa. El sujeto y el predicado son los dos elementos esenciales de la oración. E inmediatamente se nota que la categoría aristotélica

de substancia no es otra cosa que el sujeto o sustantivo; las otras nueve categorías, que pueden ser identificadas como meros accidentes, son los predicados posibles. Estas diez categorías pueden ser comprendidas en una oración: "El gran (cantidad) caballo (substancia) castaño (cualidad) del caballero (relación) está (posición o acción o pasión) ensillado (estado) desde la mañana (tiempo) en el patio (lugar)".

En contra del sistema aristotélico de las categorías, mercedamente se destaca el hecho de que el supuesto en que se apoya, un paralelismo entre clases de términos y clases de categorías, está equivocado. Por esto mismo, se considera que Kant aventaja a Aristóteles en este punto, porque el primero intenta deducir las categorías de las clases de juicios y no de las clases de términos. Para Kant, el entendimiento es la facultad de juzgar. En todos los juicios, la síntesis o reunión de sujeto y predicado se realiza bajo diversos y determinados aspectos. En consecuencia, para Kant existen tantas categorías, cuantas clases de juicios pueden ser formulados. La distinción de los juicios se hace en la forma siguiente: 1° por la cantidad, es decir, por la extensión de su validez, se dividen en singulares (este S es P), particulares (algunos S son P) y universales (todos los S son P); 2° por la cualidad se dividen en afirmativos (S es P), negativos (S no es P) e infinitos (S es un no-P); 3° por la relación entre las ideas enlazadas, se dividen en categóricos (S es P), hipotéticos (si S es P, no es Q) y disyuntivos (S es P o Q); 4° por la modalidad, es decir, por su valor cognoscitivo, se dividen en problemáticos (S quizá es P), asertóricos (S es P) y apodícticos (S necesariamente es P).

Un sistema de categorías corresponde a este sistema de clases de juicios: 1° Categorías de la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad. 2° Categorías de la cualidad: afirmación, negación, limitación. 3° Categorías de la relación: sustancia-accidente, causa-efecto, acción mutua. 4° Categorías de la modalidad: existencia, posibilidad, necesidad.

El juicio casi unánime que en la actualidad se aplica a la tabla kantiana de las categorías, aparece claramente en lo que expresa *Hauck* en su ensayo sobre *El origen de la tabla kantiana de los juicios* y que ahora transcribimos: "El error de Kant surge de su deseo de poseer una vía segura que descubra los conceptos puros del entendimiento, y piensa que ella es la tabla de los juicios; pero como al mismo tiempo construye la vía segura disponiéndola según los conceptos en que está pensando, si encuentra lo que busca, es sólo porque él mismo lo ha colocado allí con anterioridad". (*Estudios kantianos*, XI, pág. 207).

Después de Kant, el ensayo más serio de un sistema de categorías, es el realizado por *Eduard von Hartmann*. Este, en el prólogo de su *Teoría de las categorías*, define la esencia de categoría de esta manera: "Por categoría entiendo una función intelectual inconsciente cuya naturaleza y forma pueden ser determinadas, o una determinación lógica inconsciente que establece una relación cierta". Atendiendo a esta declaración, las categorías residen en el ámbito de lo inconsciente. Únicamente se hacen presentes en el ámbito de lo consciente en razón de lo que de ellos se obtiene y por medio de ciertos

elementos formales del contenido de la conciencia. Mediante la abstracción, la reflexión consciente puede formular *a posteriori* y del contenido de la conciencia que se le da totalmente integrado, las formas de relación que intervinieron en la formación de dicho contenido y que propician la obtención de los conceptos de las categorías. De aquí se desprende que estos conceptos sean: "los representantes en la conciencia de las funciones categóricas inconscientes que son conocidas por inducción". En conclusión, el método que emplea Hartmann para descubrir las categorías, es el análisis psicológico del contenido de la conciencia.

Las categorías son divididas por Hartmann en: categorías de la *sensibilidad* y categorías del *pensamiento*. Las primeras se subdividen en categorías de la sensación y categorías de la intuición. En el ámbito de la sensación, la cualidad es todo lo que aparece inmediatamente como consecuencia de la síntesis inconsciente de diversas intensidades de la sensación, lo cual constituye una categoría auténtica. De otra clase son las categorías de la "cantidad extensiva" o espacialidad y la de la "cantidad intensiva" o temporalidad. En el ámbito de la intuición, la "cantidad extensiva" o espacialidad se manifiesta como el producto de una función sintetizadora inconsciente que, por lo mismo, determina la autenticidad de la categoría. Las categorías del pensamiento son subdivididas en categorías del *pensamiento reflexivo* y categorías del *pensamiento especulativo*. La "categoría fundamental" es la relación. Todas las demás categorías pueden ser reducidas, en caso necesario, a "meras determinaciones de esta categoría fundamental". Dentro del ámbito del pensamiento reflexivo, en primer lugar han de inscribirse las categorías del pensamiento comparativo. Sus categorías principales son la identidad y la discrepancia; sus categorías secundarias son la igualdad, la semejanza, la diferencia y la negación. A continuación aparecen las categorías del pensamiento divisivo y unitivo. Sus categorías principales son la pluralidad y la unidad; las secundarias son el todo, la parte, la totalidad y la categoría "algunos". En seguida se presentan las categorías del pensamiento mensurativo. El número es su categoría principal y la infinitud es la secundaria. Tras ellas surgen las categorías del pensamiento discursivo. La categoría principal de éste es la determinación lógica; sus categorías secundarias son las diferentes formas de la determinación lógica (la deducción y la inducción). Finalmente aparecen las categorías de la modalidad: realidad, necesidad, calidad, posibilidad y probabilidad. El segundo grupo de las categorías del pensamiento es constituido por las categorías del pensamiento *especulativo*. Ellas son tres: causalidad, finalidad y substancialidad. Esta última es la principal y más importante categoría, la cima de todo el sistema de categorías.

Ya hemos dicho que Hartmann analiza el contenido de la conciencia para encontrar en él sus elementos formales, lo que consigue al aplicar un método psicológico en la deducción de las categorías. Sin embargo, en este análisis son frecuentes las hipótesis metafísicas y esto se nota en casi todas las páginas del libro de Hartmann. Mas ya sabemos que las categorías, por ser conceptos

fundamentales del conocimiento científico, no pueden ser obtenidas por el método psicológico-metafísico, sino que deben ser demostradas por un método lógico. Y esta es la razón por la que, en principio, se acepta como un adelanto en el tema el que *Wilhelm Windelband*, a diferencia de Hartmann, haya aplicado el método lógico-transcendental al problema de las categorías en su ensayo *Sobre el sistema de las categorías*. Windelband juzga que la teoría de las categorías de Hartmann es "definitivamente el ensayo más importante y original realizado después de Hegel". Sin embargo, se siente obligado a rechazarlo "porque su elaborada estructura se apoya, en último término, sobre hipótesis metafísicas". Y razonablemente advierte que un sistema de categorías "únicamente debe apoyarse en principios lógicos puros". Habiendo establecido este principio, Windelband desarrolla su propio sistema de categorías en el ensayo antes mencionado. Define que las categorías son "las relaciones con que la conciencia sintetizadora enlaza entre sí los contenidos intuitivamente dados". Descubrimos el principio de las categorías "cuando desarrollamos las posibilidades de lo múltiple y de lo diverso que están contenidas en la esencia de la unidad sintetizada; posibilidades que constituyen las condiciones en que son ejercidas las funciones de las categorías".

Windelband divide las categorías en reflexivas y constitutivas. Estas últimas son las relaciones que aparecen en los contenidos y que corresponden a entidades independientes de la conciencia, por lo que ésta sólo se limita a tomarlas y repetirlas; por el contrario, las categorías reflexivas son relaciones que aparecen en el contenido exclusivamente porque la conciencia determina su mutua conexión en una relación que en sí no existe como entidad independiente de la conciencia. Windelband explica la diferencia entre las categorías, de este modo: "Por ejemplo, cuando pensamos una cosa que tiene una propiedad inherente (un juicio predicativo o un concepto de sustancia), la categoría de la inherencia, entonces activa, puede ser considerada como una relación real y simultánea de los contenidos de la representación enlazados sintéticamente por la conciencia. Por el contrario, cuando el juicio se establece sobre la igualdad o la diferencia de dos impresiones, no es necesario que entre ellas exista alguna relación real (verbigracia, entre un sonido y un color); no es propio de la realidad de un contenido el que sea igual o diferente a otro, por lo que la categoría, en este caso, es una relación que se establece entre diversos contenidos, exclusivamente porque son representados simultáneamente en la misma conciencia".

Para Windelband, las categorías reflexivas fundamentales son la igualdad y la diferencia. Cuando la igualdad considerada es relativamente poca, se suele hablar de una analogía. Las demás categorías reflexivas proceden de la acción recíproca entre el diferenciar y el igualar. Estas otras categorías son matemáticas o lógicas. Las primeras son las categorías de número o cantidad, grado, medida y tamaño. Las categorías lógicas que surgen primeramente, son las funciones que intervienen en la formación de la idea en general: abstracción y determinación, subordinación y coordinación, división y disyunción. En segundo lugar se

presentan las categorías de la silogística. Windelband dice que ellas son "las clases de la relación entre el principio y la consecuencia o las formas de la dependencia lógica por cuya fuerza la validez de las premisas obliga la validez de la conclusión". El principio en que se fundamentan las categorías *constitutivas*, es la relación de la conciencia con el ser. Sus especies básicas son la objetividad y la causalidad. Windelband estima que también estas categorías fundamentales de la esencia pueden ser derivadas de la unidad sintetizada por la conciencia; para ello, nuevamente parte de la acción recíproca entre el diferenciar y el igualar, pero ahora la combina continuamente con la relación de la conciencia con el ser. La categoría fundamental de la objetividad se subdivide en varias categorías secundarias: la de la inherencia (relación de los elementos con la unidad que los liga), la de propiedad (o cualidad), la de atributo, la de modo, la de estado, la de substancia y la de cosa considerada como tal. La categoría fundamental de la causalidad comprende, como categorías secundarias, la de aparecer y desaparecer, la de evolución y la de acción, la de fuerza y la de facultad, la dependencia causal y la dependencia teológica (en la primera, el estado precedente determina al que lo sigue; en la segunda, sucede exactamente lo contrario) y la categoría de la ley (dependencia de una regla general).

Si comparamos la tabla de las categorías elaborada por Windelband con las formuladas por Hartmann, la del primero presenta mayores carencias. En primer lugar, en ella no aparecen el tiempo y el espacio. Además, en ella está presente, con toda claridad, una concepción idealista y apriorista de las categorías, aunque lo que dice Windelband al tratar la esencia de las categorías constitutivas, no parece acorde con aquella concepción. Sin embargo, y a pesar de sus defectos, junto con *Geyser* debemos juzgar que el método seguido por Windelband para determinar las categorías, al menos en su idea fundamental, es correcto. "El método para descubrir y definir las categorías, en razón de lo expuesto, debe ser constituido por la unión de dos operaciones: la primera es la observación de las funciones y exigencias del entendimiento, enlazadas con la esencia de nuestro conocimiento deliberativo; y la segunda será la aplicación de estas funciones a lo dado y a los objetos del conocimiento lógicamente posibles." (*Basees de la Lógica y teoría del conocimiento*, 1909, pág. 398 y sig.).

Nosotros no nos atrevemos a ejecutar el bosquejo de una nueva tabla de categorías. Conociendo la dificultad que entraña, sabemos que un bosquejo de esta naturaleza no puede ser definitivo. Pero indicaremos que sí existe una distinción que ya nos parece definitiva. La hemos visto tanto en Windelband como en Hartmann. Es la división en categorías del pensamiento reflexivo y categorías del pensamiento especulativo (Hartmann), o en categorías reflexivas y categorías constitutivas (Windelband). Esta división, en el futuro, pertenecerá al fondo permanente de la teoría de las categorías.

Puesto que las categorías constitutivas son las más importantes en el conocimiento del ser, a ellas les consagraremos un estudio más profundo. Sin embargo, únicamente analizaremos dos de las categorías fundamentales: la de

la substancialidad y la de la causalidad.

4. LA SUBSTANCIALIDAD

Cuando juzgamos un objeto, un árbol, por ejemplo, de él podemos predicar distintas propiedades. El árbol tiene cierta forma y un tamaño determinado; tiene ramas, hojas, etc. Todas estas propiedades pertenecen al objeto, que en este caso es el árbol; en cierto modo, las propiedades están adheridas a él. Por esta razón se les llama accidentes (de *accidere*: caer sobre, recaer, adherirse). Para diferenciarlo de ellas, al objeto mismo se le dice substancia (de *substare*: estar debajo, servir de base). Los accidentes no existen por sí mismos, sino siempre sobre un objeto; mientras que las substancias sí existen en sí mismas, poseen un ser independiente y esto les permite que sean sustentáculos de los accidentes. La relación de la substancia con los accidentes generalmente es llamada subsistencia y la relación de los accidentes con la substancia, es conocida con el nombre de inherencia (de *inbaerere*: estar adherido).

Además de la nota de independencia que ya hemos declarado, en el concepto de substancia está involucrada otra nota. Para continuar con el mismo ejemplo que empleamos al principio, si en invierno volvemos a ver el árbol que vimos por última vez en verano, encontraremos que ha cambiado. Su follaje ha desaparecido; está desnudo y parece muerto. Y si volvemos a verlo después de uno o varios años, es probable que hayan cambiado su forma y su tamaño, pues tal vez haya crecido o haya engrosado. Sin embargo, y a pesar de tales cambios, no dudaremos que sigue siendo el mismo árbol. La substancia se mantiene estable y permanente bajo los accidentes mudables. Por esta razón, el concepto de substancia posee, además de la nota de independencia, esta nueva nota de permanencia.

La filosofía moderna frecuentemente ha exagerado la importancia de la nota de independencia en el concepto de substancia. Por ejemplo, Descartes dice que la substancia es: *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* (la cosa que existe de tal modo que no necesite de otra para existir). Considerada en esta forma, la substancia es lo que existe por sí mismo sin necesidad de otra cosa. Pero si tomamos esta afirmación en sentido estricto, solamente podríamos aplicar tal concepto al ser absoluto, a Dios; y es Spinoza quien con toda formalidad ha llegado a tal conclusión. En su opinión, la nota esencial de la substancia es la "aseidad" (del ablativo latino *a se*: por sí mismo). Por consecuencia, sólo hay una substancia: *Deus sive natura* (Dios, o sea la naturaleza).

La actitud epistemológica adoptada en principio, necesariamente determina la concepción lógica y epistemológica de la categoría de substancia. En el idealismo subjetivo, la substancia es una simple representación en el entendimiento, un contenido de la conciencia. En el idealismo lógico representa una relación lógica pura: la mutua relación entre las notas de un concepto. El concepto de función matemática sustituye al concepto de substancia. En el

fenomenalismo, la substancia es una forma del pensamiento, una forma sintetizada por el entendimiento por medio de la cual éste pone orden e ilación en el caos de las sensaciones. Por último, en el realismo, la substancia es una realidad metafísica objetiva e independiente de la conciencia cognoscente.

La substancia, o para decirlo con mayor exactitud, la relación de inherencia y subsistencia, no proviene de la experiencia, sino que es producida por el entendimiento cuando éste analiza la experiencia. Es decir, somos nosotros mismos los que establecemos aquella relación entre la inherencia y la subsistencia, obligados por una exigencia de nuestro entendimiento. Esta exigencia se manifiesta en el llamado principio de identidad, el cual exige que todo objeto del pensamiento sea idéntico consigo mismo. Cuando este principio es aplicado a los fenómenos, nosotros mismos formamos el concepto de substancia. Sin embargo, la razón por la que es posible que apliquemos el principio de identidad al contenido de la experiencia, debe residir en la misma experiencia. Esto es, en el contenido de la experiencia se localizan ciertos aspectos que nos obligan a aplicar tal principio y, consecuentemente, a formar el concepto de substancia. Por lo tanto, este concepto corresponde a ciertas propiedades objetivas de las cosas. El idealismo lógico y el fenomenalismo intentan ignorar este hecho. Por esta razón, contra ellos afirmamos que el concepto de substancia posee un fundamento objetivo, *fundamentum in re*.

5. LA CAUSALIDAD

a) *El concepto de causalidad*

En la misma forma en que la unión de los contenidos de la experiencia nos obliga a formar el concepto de substancia, sus modificaciones, su aparecer y desaparecer, nos obligan a formar el concepto de causalidad. Para que se entienda con claridad lo que aquí hemos dicho, volveremos a tomar un ejemplo que ya citamos anteriormente, el juicio "el sol calienta la piedra". Este juicio se basa en la experiencia. Su fundamento es una percepción doble. Primeramente percibimos que el sol alumbraba a la piedra; después, al tocarla, comprobamos que ésta se calienta más y más. Los datos de nuestra percepción nos indican que existe una sucesión temporal de dos procesos. Pero nuestro juicio contiene algo más que una simple sucesión temporal. No dice solamente que un proceso *va detrás* del otro, sino que afirma que *es causado por él*. Dicho en otras palabras, no sólo afirmamos un *post hoc* (después de él), sino que también afirmamos un *propter hoc* (por él, por medio de él); no hablamos de una mera sucesión en el tiempo, sino de una conjunción íntima, de un vínculo necesario, de una conexión causal. Para nosotros, el primer proceso es una causa; el segundo, un efecto.

Al igual que la substancia, tampoco la causalidad es producida por la experiencia. No es posible que nosotros capturemos en ella esa conjunción íntima, esa conexión causal. El primero que así lo reconoció y lo expuso con claridad,

fue David Hume. Pero si a pesar de esto afirmamos la existencia de una relación causal, ello se debe a que somos obligados por una exigencia de nuestro entendimiento. Al hablar de la categoría de substancia, aplicábamos el principio de identidad; ahora nos serviremos del principio de razón suficiente a manera de guía. Nuestro pensamiento nos obliga a fundamentar objetivamente el proceso que ahora consideramos, a concebirlo supeditado íntimamente al proceso que le antecede en el tiempo. Y al hacerlo por medio de la elaboración de los contenidos de la experiencia, nuestro entendimiento establece el concepto de causalidad. "En forma muy parecida a lo que sucedió cuando hablábamos de la substancia, no tomamos de la experiencia la categoría de la causalidad, sino que la creamos para satisfacer las exigencias de nuestro entendimiento. Sin embargo, la creamos para aplicarla a la experiencia." (Geysler).

La experiencia interna es el modelo que empleamos para formar tanto el concepto de substancia, como el concepto de causalidad. Por medio de nuestra propia vida interior, conocemos lo que debe ser un sujeto en el que residen propiedades, ya que nos vivimos a nosotros mismos como sujetos de esa misma vida interior. Con la mayor precisión explica esto *Hermann Lotze*: "En nuestra propia conciencia vivimos inmediatamente el yo considerado como sujeto de la vida interior, de tal manera que al mismo tiempo vivimos lo que es la vida de un sujeto parecido". Pues en la misma forma en que nuestro yo se vive como sujeto de ciertas propiedades, también se vive como causa de ciertos procesos. Esto es lo que acontece en toda volición legítima. La percepción interna nos dice claramente que nuestro yo es el autor de ciertos actos. Así pues, tanto la causalidad como la noción de substancia, nos son dadas, al menos hasta cierto punto, por la experiencia interna. Y basándonos en estos datos análogos de nuestra vida interior, formamos los dos conceptos de tales categorías.

El concepto de la causalidad, al igual que el concepto de substancia, carece de validez real para el idealismo. El idealismo subjetivo considera que la causalidad es sólo una idea; el idealismo lógico juzga que es una relación lógica. Por el contrario, el realismo encuentra en ella una relación real que existe en los objetos. Esta concepción es correcta. Efectivamente, el concepto de causalidad manifiesta un hecho objetivo; es un hecho que no podemos definir con absoluta precisión con las palabras; sin embargo, cuando se manifiesta con el lenguaje de nuestro entendimiento, inmediatamente entrega el concepto de causalidad.

b) *El principio de causalidad*

El problema del principio de causalidad se liga íntimamente con el concepto de la categoría de causalidad. El principio se aplica a la validez del concepto, o para decirlo con mayor claridad, determina el ámbito de la validez del concepto. El problema podría plantearse preguntando si es obligatorio suponer una causa en dondequiera que aparezca un cambio. El principio de causalidad responde afirmativamente a esta pregunta. Todo cambio, todo proceso, implica

una causa; éste es el contenido del principio de causalidad.

De aquí surge la cuestión del carácter lógico y epistemológico de tal principio: ¿Es evidente de un modo inmediato, o necesita ser demostrado, esto es, es evidente de un modo mediato? ¿O quizás, pues no debemos desechar esta posibilidad, su evidencia no es mediata ni inmediata, sino que debe ser considerado como un supuesto que debe establecerse necesariamente si se desea obtener un conocimiento científico de la realidad?

Los filósofos que piensan que el principio de causalidad es inmediatamente evidente, generalmente lo expresan en esta forma: "Todo efecto tiene una causa." Por ejemplo, en la *Metafísica* de Georg Hegeman, leemos: "La verdad de este principio es inmediatamente evidente. La proposición "todo efecto tiene una causa" es un juicio analítico en el que el predicado brota del concepto del sujeto. No es posible pensar el concepto de efecto sin que al mismo tiempo se piense el concepto de causa. Para negar este principio, sería necesario que se pudiese pensar un efecto que simultáneamente fuese considerado como efecto y como no-efecto, con olvido total del principio de contradicción." (7a. ed., pág. 54). Por lo tanto, el principio de contradicción es inmediatamente evidente.

Contra esta declaración del principio de causalidad, Geysler propone, con acierto, lo siguiente: Este principio "se expresa frecuentemente bajo la fórmula *nullus affectus sine causa*". (Ningún efecto sin causa). Esta proposición, indudablemente, es inmediatamente evidente y verdadera; en la misma forma en que no puede existir un hijo sin padres, tampoco existe un efecto sin causa. Pero esta proposición es absolutamente estéril cuando es aplicada al conocimiento científico; si ya sabemos que algo es un efecto, nuestro conocimiento de ese algo no crece si se nos advierte que tiene una causa. Tan pronto como sabemos que algo es un efecto, ya no es necesario inducir que existe una causa del mismo, pues tal conocimiento ya está comprendido en el primero. Lo que realmente es importante en la investigación de los hechos de la naturaleza, es la inducción de que éste y otro elemento de la naturaleza son, respectivamente, un efecto y una causa. Pero para que pueda establecer la inducción en tal sentido, la ciencia necesita un principio con un contenido muy diferente al que dice que todo "efecto tiene una causa". (*Filosofía general del ser y de la naturaleza*, 1915, pág. 95). Isenkrahe, en su obra *Sobre los fundamentos de una prueba cosmológica válida de la existencia de Dios*, dice que el principio de causalidad formulado como se expuso un poco antes, es "un principio puramente idiomático, léxico" que únicamente afirma que causa y efecto son conceptos correlativos. "Pero de una regla idiomática de tal naturaleza, no puede deducirse, ni siquiera en forma mínima, que una cosa determinada o que cualquier cosa existente en el mundo, por ser un "efecto" tenga necesariamente una "causa". Como tampoco podría obtenerse de la regla de los correlatos, la conclusión de que en el mundo viva un hombre que es llamado "abuelo" y que por esto debe tener por lo menos un nieto".

De estas dos razones, aparece que la formulación del principio de causalidad que ahora analizamos, está equivocada. Pero entonces también es falsa la tesis

que sostiene la evidencia inmediata del principio, ya que se apoya en esa formulación. Ante esto, probablemente sea verdadera la segunda opción, la cual establece que el principio de causalidad no tiene una evidencia inmediata, sino sólo mediata. Esto será cierto si el principio de causalidad es una proposición analítica, en la que el predicado no puede ser obtenido directamente del sujeto, sino sólo en forma indirecta por medio de ciertas operaciones del entendimiento. Esta es, en general, la posición que asume el *neoescolasticismo*. Este juzga que el principio de causalidad es una proposición analítica mediata cuya verdad puede ser demostrada por el método deductivo-conceptual.

Adviértase que unos neoescolásticos difieren de otros en cuanto a la forma en que debe establecerse la demostración. Unos afirman que la verdad del principio debe demostrarse por medio de los conceptos más generales, mientras que otros sostienen que debe hacerse con el auxilio de los principios supremos. En el primer caso, se analiza el concepto "origen" y se le reduce a otros conceptos más generales. Por este medio se intenta probar que en el concepto "origen" está contenido el concepto de ser no necesario o, para decirlo sin la negación, de ser contingente. Este concepto, añaden esos filósofos, es idéntico al concepto de objeto indiferente al ser o al no ser. Y de aquí se intenta derivar la nota de causalidad.

Con singular claridad y precisión aparece el desarrollo discursivo de esta demostración en *Joseph Geyser*, quien actualmente es considerado el máximo representante del neoescolasticismo en Alemania. En su libro *El problema filosófico de Dios*, bosqueja su método demostrativo en esta forma: "El análisis del concepto origen genera, en primer lugar, el concepto de principio temporal de algo. Si en seguida se compara el concepto de algo que no ha sido siempre con algo que hubiese podido existir siempre, aparece el concepto del ser contingente o indiferente al ser o al no ser. De éste se deduce, como conclusión, la necesidad lógica de admitir que todo objeto semejante debe ser conducido a la existencia por otro ser". Esta misma serie de ideas es desarrollada con mayores pormenores, cuando en la misma obra Geyser dice: "Por sí mismo se entiende que lo que existe no puede no existir en el mismo momento en que existe; por lo tanto, es necesaria una diferencia para que aparezca el segundo miembro de esta contrariedad: no ser o ser." Y se pregunta: "Esta diferencia para el ser, ¿la obtiene el objeto por existir de sí mismo o de otro ser?... Si el objeto es conducido a la diferencia, es decir, si es determinado a existir por otro ser, tiene una causa. Ahora lo que debe ser solucionado es la cuestión de si es lógicamente posible que un objeto o una propiedad empiecen a existir sin que sean determinados a la existencia de alguna forma desde el exterior... Pues bien, evidentemente es imposible que juzguemos como no existente alguna vez un objeto que ha sido pensado por nosotros como existente; y existente con absoluta independencia de toda causa externa, es decir, existente por necesidad intrínseca; contradiríamos nuestros propios conceptos si primero formamos el concepto de un objeto que debe existir necesariamente, es decir, que no podría no existir tan sólo porque es tal objeto, y en seguida decimos que ese mismo

objeto no ha existido en cierto momento... Por lo tanto, todo lo que se origina o empieza a ser después de no haber sido, no puede existir por necesidad o diferencia intrínsecas, sino que debe considerarse como indiferente para el ser o el no ser, pues no existe por necesidad mientras que la consideración se aplique a él sólo... Ahora bien, una evidente contradicción aparece si algo que por sí mismo es indiferente para un acto, pudiera ser al mismo tiempo y por sí mismo, diferente para ese hecho; pues la segunda proposición es contraria a la primera. Pero como todo lo que existe es diferente para el ser, necesariamente debe haber recibido tal determinación de otro ser, es decir, necesariamente debe tener una causa. En consecuencia, lógicamente estamos obligados a reconocer que todo lo que se origina, es originado en virtud de una causa”.

Si analizamos esta demostración de Geysler, la cual, con ligeras variantes, también aparece en su obra *El conocimiento de la naturaleza y el principio de causalidad*, encontraremos lo siguiente: Geysler intenta demostrar que todo lo que se origina tiene una causa. Para conseguirlo, analiza el concepto de origen, descubre que en él está implícito el concepto de principio temporal y que en éste, a su vez, radica el concepto de ser contingente. Este es un sinónimo del concepto de ser indiferente al ser o al no-ser. Y por medio de este último, Geysler intenta obtener el concepto de causa derivándolo del concepto de origen. En cuanto algo existe, cesa de ser indiferente al ser o al no-ser y se convierte en diferente para el ser. En este punto, Geysler se pregunta: Esta diferencia hacia el ser, ¿la debe el objeto existente a sí mismo o a otro objeto? Aquí nos encontramos con un evidente salto lógico. Origen significa el tránsito del estado de indiferencia al ser o no-ser, al estado de diferencia hacia el ser, o dicho brevemente, diferencia tras la indiferencia. Y esto es todo lo que ha probado Geysler hasta este momento. Pero en lo que ha demostrado no aparece nada que indique que este tránsito sea la acción de algún objeto, es decir, no se habla de la acción que produce la diferencia. En el momento en que Geysler se pregunta, ¿por qué medio sucede la diferencia?, da un salto lógico y sin mayores pruebas supone que la diferencia sucede. Pero esta suposición solamente es otra forma de presentar el principio de causalidad. Efectivamente, si sustituimos los términos “ser conducido a la diferencia por algo” con la definición que el mismo Geysler da a este concepto: “determinar a la existencia”, veremos que “ser conducido a la diferencia por algo” es igual a “ser determinado” por algo para existir”, lo que dicho en pocas palabras, es: tener una causa. Por lo tanto, en la fundamentación del principio de causalidad, Geysler supone y aplica este mismo principio. El objeto de la demostración es convertido en el fundamento de la misma, y con ello incurre en las faltas lógicas conocidas como *petitio principii* (petición de principio) y círculo vicioso.

El segundo método demostrativo aparece en *La filosofía general del ser y de la naturaleza* del mismo Geysler. En esta obra intenta probar la necesidad lógica y la validez universal del principio de causalidad apoyándose en la fuerza del principio de razón suficiente. En esta obra leemos: “Es contradictoria la conducta que primero determina la inexistencia de un objeto y después decide

su existencia. De la misma manera, el entendimiento procederá contradictoriamente si en primer lugar se ve obligado a negar la existencia de un objeto y, al poco tiempo, es obligado a afirmar la existencia del mismo objeto. Pero esta conducta contradictoria es lógicamente posible para el entendimiento sólo en el caso de que desaparezca la razón que ordena la negación, cediendo su lugar a otra razón que exige la afirmación. Por el contrario, una conducta contradictoria e infundada del pensamiento deliberativo, repugnaría a la esencia del mismo... Por lo tanto, si la conducta contradictoria del ser aconteciese exclusivamente en el ámbito de la realidad, el ser y el entendimiento estarían en contradicción entre sí". Pero en tal posibilidad "sólo podrá creer quien se haya formado un concepto totalmente falso del ser. La primera representación que el hombre se forma del ser, surge de la relación que existe entre el entendimiento humano finito y la naturaleza. En esta relación, en la que la naturaleza indudablemente es la principal aportadora, aparentemente se ve que ambos miembros existen con absoluta independencia mutua y que subsisten bajo leyes enteramente distintas. Pero esta relación entre el entendimiento y el ser es secundaria, derivada. Su fundamento radica en otra relación más antigua entre el entendimiento y el ser; una relación en la cual el pensamiento (al igual que en el ámbito matemático que en cierta forma y hasta ciertos límites es el espíritu humano) es infinito y creador, lo que le permite abarcar toda la variedad posible de los seres con absoluta claridad y distinción, es decir, con un orden y una integridad absolutamente perfectos. Delante de este contenido del entendimiento, no existe un solo ser que se dé, sino que todo ser recibe o es creado. Por lo tanto, ésta es la raíz más profunda de la armonía entre el entendimiento y el ser. Y este fundamento obliga a rechazar la hipótesis de que los ámbitos del entendimiento y el ser se contradigan en su más profunda esencia".

La parte esencial de esta demostración es la idea de que, porque el pensamiento y el ser concuerdan, el principio lógico de la razón suficiente debe tener validez aun para el ámbito de lo real. Pues bien, con el auxilio de la razón divina, origen común y coordinadora suprema del entendimiento y del ser, Geyser prueba que tal concordancia existe. Pero cabe preguntar: ¿Cuál es el valor lógico de esta prueba? Inmediatamente se hace evidente que la existencia de Dios sólo puede ser empleada como fundamento si ya se ha demostrado. Pero en la concepción de Geyser aparece que el principio de causalidad sirve, precisamente, para demostrar la existencia de Dios. Por lo tanto, esta existencia no es el fundamento, sino el objetivo de la demostración del principio de causalidad. Así pues, Geyser emplea la existencia de Dios como fundamento principal en la demostración del principio de causalidad, y emplea el principio de causalidad para probar la existencia de Dios, fundamento básico del principio de causalidad para la armonía entre el entendimiento y el ser; con lo que toda su argumentación incide, nuevamente, en *petitio principii*.

En consecuencia, no ha sido posible demostrar el principio de causalidad por el método deductivo-conceptual. Para decirlo mejor: *el principio de*

causalidad no es una proposición analítica. El mismo Geysler se ha unido a esta opinión. En su *Teoría del conocimiento*, aparecida en 1922, renuncia al carácter analítico del principio de causalidad y lo considera como un juicio sintético. Y lo que tal renuncia representa para Geysler, claramente aparece en esta frase suya: "La posibilidad de comprender el universo depende, lógicamente, de la categoría de la causalidad." (*Bases de la lógica y de la teoría del conocimiento*. 1909, pág. 407). Así pues, es imposible que el principio de causalidad admita una demostración lógica convincente. Nos referimos, naturalmente, a la demostración conceptual-deductiva, pues si se tratara de la demostración empírico-deductiva, ésta sólo engendraría probabilidad. Pero al admitir esto, se está concediendo que no puede probarse la posibilidad de comprender el universo. Es evidente que esta consecuencia es fatal para todos los argumentos cosmológicos que emplean el principio de la causalidad como premisa mayor, pues todos ellos suponen, sin demostrarla, una estructura racional en la realidad, y fundados en ella, pretenden trasladarse desde allí hasta el principio último del universo, hasta el absoluto.

En lo que hemos visto hasta aquí, claramente se observa que las dos primeras opciones citadas para la concepción del principio de causalidad, no pueden llevarse a cabo. Únicamente nos queda la tercera opción. Esta consiste en concebir el principio de causalidad como un supuesto necesario en todo conocimiento científico de la realidad. Esta concepción, la única verdadera, en la actualidad ha sido defendida, principalmente por *August Messer* y *Erich Becher*. En la *Introducción a la teoría del conocimiento*, Messer dice: "Para que los cambios nos sean inteligibles, es necesario que los relacionemos con sus causas. Para esto, suponemos *a priori* que todo cambio tiene una causa. Este principio es universalmente válido aunque no haya sido probado *a posteriori* (por la experiencia), pues si éste fuera el caso, deberíamos haber probado antes su validez en todas las experiencias posibles. Si en un cambio no pudiésemos encontrar una causa, no estaríamos conformes si pensásemos que carece de ella, más bien pensaríamos que su causa nos es provisionalmente desconocida. Por lo tanto, el principio es válido *a priori* y con total independencia de la experiencia. Sin embargo, bajo otro aspecto se encuentra íntimamente ligado con la experiencia; podríamos decir que sólo existe para ella. Efectivamente, sólo porque hacemos la suposición de que es universalmente válido, podemos obtener un conocimiento científico de los cambios. En consecuencia, este principio coopera para que la experiencia sea posible; es una condición de la experiencia posible... Ahora bien, es lícito que juzguemos que el principio de causalidad es una condición *a priori* de la experiencia, pero no por esto le podemos atribuir una validez *a priori* semejante a la que tienen los principios de la matemática pura o de la lógica. En efecto, no tiene el rigor lógico de ellos, por lo que su negación no implica una contradicción. El concepto de cambio no involucra el concepto de causa, y no contradicimos este concepto si afirmamos que hay un cambio sin causa. Lo único que sucedería, sería que no podríamos obtener un conocimiento científico de tal cambio; él aparecería ante

nosotros como un milagro; para decirlo en alguna forma, ante él nuestro entendimiento "quedaría suspenso". Pero aun esta misma afirmación de que todo lo existente debe ser comprensible para nosotros, no es una proposición lógicamente necesaria; también ella sólo es un supuesto y esto prueba que el principio de causalidad sólo tiene el valor epistemológico de los supuestos".

CONCLUSION

LA FE Y EL SABER

El objeto de nuestro trabajo era profundizar y fundamentar filosóficamente el conocimiento humano. Hemos tenido la oportunidad de ver que el conocimiento humano no está limitado al solo mundo fenoménico, sino que marcha más adelante, hasta la región de la metafísica, para conseguir una visión filosófica del universo. Pero la fe religiosa también presenta una interpretación peculiar de lo que es el universo. Por ello es conveniente que preguntemos la forma en que se relacionan entre sí, la religión y la filosofía, la fe religiosa y el conocimiento filosófico, la fe y el saber.

Esta relación, a través de la historia de la filosofía, ha sido determinada en varias formas. Cuatro de ellas pueden ser consideradas como prototipos principales de las demás. Dos de ellas sostienen que entre la filosofía y la religión existe una identidad esencial; por el contrario, las otras dos sostienen que existe una diferencia esencial entre la fe y el saber. La identidad, en primer término, puede ser *total*. En este caso se pueden formular dos proposiciones: la religión es filosofía o la filosofía es religión; en otras palabras, la religión queda comprendida en la filosofía o al contrario, la filosofía es comprendida por la religión. En el primer caso, tenemos un sistema *gnóstico de la identidad*. En él, la religión y la filosofía son lo mismo. Puesto que ambas desean conocer; ambas intentan conseguir una *gnosis*. El conocimiento filosófico es el impulso que las mueve. La única diferencia entre ellas es que la religión es un poco inferior al conocimiento filosófico porque se sirve de ideas concretas y no de conceptos abstractos. Este modo de pensar aparece principalmente en la Antigüedad dentro del budismo, del neoplatonismo y del gnosticismo; sus representantes en la Edad Moderna son Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y von Hartmann. En el segundo caso se manifiesta el *sistema tradicionalista de la identidad*. En él, toda la filosofía es comprendida por la religión. Los filósofos han tomado todas sus ideas de la tradición religiosa. Por esto, la filosofía no es una ciencia independiente al lado de la religión, sino que, en el hecho, casi coincide con ésta. Tal opinión ha sido defendida, principalmente, por los filósofos y teólogos franceses De Maistre, De Bonald y Lamennais.

Al lado de esta identidad total, aparece un sistema de *identidad parcial* entre la religión y la filosofía. Esta identidad se origina en que ambas parcialmente están inmiscuidas en un ámbito común. Esta área común es la "teología natural" (escolástica) o la "teología racional" (filosofía de la Ilustración). El objeto propio

de esta teología es la demostración de la existencia de Dios y la definición de su esencia; para conseguir su objeto, se apoya únicamente en las fuerzas naturales de la razón. Al obrar en esta forma, está preparando el fundamento de la fe sobrenatural. Por lo tanto, esta fe posee una base racional. La religión se apoya materialmente en la filosofía; la fe, en el saber. Santo Tomás de Aquino y los filósofos y teólogos que siguen sus enseñanzas, son quienes han determinado que ésta es la forma en que se relacionan la filosofía y la religión.

Contra estos sistemas de identidad, han surgido los sistemas *dualistas*. Existen dos clases de dualismo: uno moderado y otro extremo. Este distingue radicalmente las áreas propias de la religión y la filosofía. El ámbito propio del conocimiento es el mundo fenoménico; el de la religión, el universo-suprasensible. No existe un conocimiento de este último. No se puede pensar que la metafísica es una ciencia. El autor de esta concepción es Kant. La teología protestante del siglo XIX está influida por esta idea. Y así se nota en algunos de sus más preclaros representantes, Ritschl y su escuela, por ejemplo. Para el dualismo moderado, la filosofía y la religión se desarrollan en áreas distintas, sin embargo, ambas se tocan en un punto. El punto en que convergen es la idea de lo absoluto. En la opinión del dualismo moderado sí se admite la posibilidad de la metafísica como ciencia y ella nos puede guiar hasta el conocimiento de lo absoluto, hasta el principio último del universo. Por lo tanto, existe un objeto común entre la ciencia filosófica y la religión. Debe advertirse que ambas lo consideran desde puntos de vista totalmente diferentes: la filosofía lo estudia bajo el aspecto cosmológico-racional, mientras que la religión lo juzga bajo un aspecto ético-religioso. Para la primera se manifiesta como la idea de un principio espiritual del universo; para la segunda como la idea de un Dios personal. Esta concepción ha sido presentada varias veces en la filosofía moderna, pero de un modo consciente y metódico se encuentra en Scheler, quien le ha dado el nombre de "Sistema de la conformidad".

Para asumir una actitud crítica ante las diferentes determinaciones que se han pronunciado en cuanto a esta relación, haremos nuestras las palabras que Scheler emplea contra los sistemas de identidad: "Hoy, cuando las actitudes religiosas se han diferenciado con mayor claridad que en tiempos pasados, no existen asuntos que hayan sido admitidos con mayor unanimidad y certeza por todos los que tratan de la religión en forma racional, que éstos: el origen de la religión en el espíritu humano es radical y esencialmente distinto de la filosofía o de la metafísica; los fundadores de las grandes religiones, los *homines religiosi*, han sido ejemplares del espíritu humano que nada tienen en común con el espíritu de los filósofos y metafísicos; y las conmociones históricas que ellos promovieron, jamás fueron producidas en virtud de una nueva metafísica, sino que surgieron por la fuerza de algo completamente diferente." (*De lo eterno del hombre*, pág. 327). Esta fórmula prueba que es erróneo el sistema de identidad total y aun el de identidad parcial. Este último también se origina en una ignorancia de la diferencia que existe entre la religión y la metafísica y a la cual ya aludimos anteriormente. Cuando los defensores de la teología natural o

racional piensan que han llegado hasta el objeto de la religión, hasta la Divinidad, mediante pruebas metafísico-racionales, no atienden a que la religión y la metafísica cubren campos de conocimiento esencialmente diferentes y que, por esto mismo, es imposible el tránsito de la una hacia la otra. Con anterioridad también hemos podido demostrar que el principio de causalidad, del cual se sirven los favorecedores de la teología natural como medio principal de prueba, carece del valor lógico y epistemológico que necesitaría para poder cumplir su cometido. Por último, sin dificultad puede probarse que todas sus demostraciones racionales puras, son meros supuestos que, en realidad, se originan en una actitud religiosa; por lo que se puede afirmar con Scheler que esos razonamientos y demostraciones no fundamentan la religión, por el contrario, la religión es su base. Esto explica el hecho psicológico, que de otra forma sería inexplicable, de que las pruebas de la existencia de Dios, consideradas siempre como definitivas, sólo surten efecto sobre quienes ya son creyentes y mantienen una actitud religiosa, al tiempo que carecen de valor precisamente para quienes se mantienen en una actitud racional y crítica. Esta característica psicológica de las pruebas de la existencia de Dios, claramente muestra cuál es su valor lógico y epistemológico.

Contra todos los intentos que confunden la religión y la filosofía, la fe y el saber, debemos declarar con profunda convicción que *la religión es un área del valor absolutamente autónoma*. No se apoya en otra área del valor, sino que se fundamenta totalmente en sus propias bases. El fundamento de su validez no se encuentra en la filosofía o en la metafísica, sino en sí misma, en la certeza inmediata que singulariza al conocimiento religioso. Advertimos que el sentimiento a esta autonomía epistemológica de la religión, está supeditado a que se admita la existencia de un conocimiento religioso especial. Nosotros, cuando hablábamos del problema de la intuición, manifestamos claramente este conocimiento; y lo definimos concretamente como un conocimiento intuitivo e inmediato; por lo que desde entonces preparamos el fundamento teórico de la autonomía de la religión que ahora afirmamos y defendemos.

Scheler critica, con toda razón, a los filósofos y teólogos que se niegan a establecer la religión sobre sus propias bases: "¿Acaso puede la religión, subjetivamente la fuerza que tiene raíces más profundas entre todas las disposiciones y potencias del espíritu humano, afirmarse sobre una base más firme que sobre sí misma, sobre su esencia?... Qué rara es esta desconfianza en el poder y evidencia propios de la conciencia religiosa; desconfianza que se manifiesta en el deseo de establecer sus primeras y más evidentes afirmaciones sobre algo diferente al contenido esencial de esta misma conciencia." (*De lo eterno del hombre*, pág. 582).

La raíz más profunda de esta desconfianza se localiza en aquella confusión, ya mencionada, que existe entre lo que es la objetividad y la validez universal. Piensan algunos que un juicio que no puede ser demostrado en una forma universalmente válida, es decir, en una forma lógicamente convincente, no puede pretender objetividad alguna. Por lo tanto, si se admite la existencia de

formas especiales de conocimiento y certeza en la religión, tales formas inciden en el subjetivismo; pero la realidad nos dice lo contrario, pues, como ya hemos probado anteriormente, existen juicios que tienen plena objetividad y que carecen de la validez universal. Casi todas las objeciones que August Messer formula en la *Introducción a la teoría del conocimiento* contra la determinación dualista de la relación entre la fe y el saber, se fundan en la insuficiente distinción entre objetividad y validez universal. Y la verdadera causa de esta insuficiencia para distinguir, debe ser encontrada en la adhesión a un intelectualismo que sólo admite lo que le es presentado bajo la forma de argumentos racionales o, para decirlo con otras palabras, únicamente acepta lo que es demostrable.

Son muchos los pensadores, filósofos y teólogos, que consideran a la filosofía como la gran aliada de la religión, pues juzgan que la verdad de ésta es confirmada por los argumentos metafísicos de aquélla. Pero tales pensadores se niegan a ver que su manera de juzgar respecto a la relación entre filosofía y religión, únicamente produce los efectos deseados cuando la ciencia filosófica es guiada sobre los lineamientos perfectamente definidos de un método preparado sobre las bases de la religión; método que, en cierto modo, está incluido en la misma religión. Sin embargo, siempre existirá el peligro de que la religión, junto con el conocimiento filosófico se conviertan en cuestiones disputables, en cuanto la filosofía tienda a fundamentarse sobre sus propias bases desechando y conmoviendo las que por sistema había recibido; con lo que la supuesta piedra fundamental de la religión, se convertiría en la piedra de molino que ha de arrojarla al abismo del escepticismo. En algunas obras, tales como *La fe y el saber* de August Messer y *El hombre religioso y sus problemas* de Johann María Verweyen, claramente advierten el peligro que esto significa para la religión. Ambos autores afirman que el abandono de la fe religiosa, en último término, es condicionado por la confusión entre religión y filosofía, y por el intelectualismo religioso que de ella se deriva.

Para terminar, brevemente expondremos una enseñanza práctica que, a modo de conclusión, se desprende de nuestra concepción de la relación entre la religión y la filosofía, la fe y el saber. Puesto que existe un ámbito propio del valor religioso y también un conocimiento religioso especial que debe ser obtenido por un medio cognoscitivo especial, claramente se entiende que la práctica de la religión sólo puede realizarse por medios religiosos. No nos hacemos religiosos por medio de una actitud intelectual, ni por reflexiones filosóficas, ni mediante estudios y planteamientos teológicos; nos hacemos religiosos desarrollando y ampliando el caudal religioso recibido de Dios, aunque tal caudal probablemente haya sido disminuido por una educación y enseñanza religiosas erróneas; nos hacemos religiosos cuando intentamos, para decirlo en alguna forma, perfeccionar y acrecentar el poder de nuestro medio cognoscitivo religioso. En la misma forma en que no es posible aprender a ver o a sentir artísticamente por el estudio de las obras y leyes estéticas, tampoco es posible que alguien se haga verdaderamente religioso por el estudio de obras teológicas o de filosofía de la religión. En los dos casos la situación es la misma,

es necesario que sean activadas las predisposiciones recibidas, desarrollándolas y ampliándolas. Cuando esto ha sido realizado, el universo de los valores religiosos se hace presente, cada vez con mayor fuerza y poder, en la conciencia del hombre. Hasta que, finalmente, consigue vivir enteramente lo divino, siempre en el ámbito propio de la religión, de tal manera que percibe seguridades frecuentemente renovadas que lo hacen sonreír y triunfar ante todas las penurias del entendimiento preso en los problemas críticos.

Terminaré con este texto del *Microcosmos* de Lotze (III, 1864, pág. 243), que contiene todo un programa filosófico: "La esencia de las cosas no reside en ideas y el entendimiento no está capacitado para comprenderla; sin embargo, es muy probable que todo el espíritu viva la razón esencial del ser y del obrar en otras formas de su actividad y de su emotividad; el pensamiento sólo es empleado como medio por el que se establece, en lo vivido, aquel orden exigido por la naturaleza, y a medida que se apropia de ese orden, lo vive con mayor intensidad. Existen algunos errores muy antiguos que se oponen a esta concepción... La sombra de la Antigüedad y su pernicioso sobrevaloración del *logos*, aún cubren con su influencia nuestros tiempos y no nos permiten ver, ni en lo real ni en lo ideal, aquello por lo que ambos son algo más que una mera ideal".