

EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO: GNOSEOLOGÍA O EPISTEMOLOGÍA

Dr. Ramón R. Abarca Fernández
Arequipa, Abril, 1991

Contenido

1. El Lenguaje y el Conocimiento.
 2. El Problema Crítico.
 3. Axioma y Verdad.
 4. Gnoseología
 5. Epistemología.
- Bibliografía
-
-

1. EL LENGUAJE Y EL CONOCIMIENTO

El vocablo lenguaje designa la actividad universal humana dirigida a servirse de un sistema de signos según determinadas reglas de enlace que en todas partes han de darse o suponerse, por una parte, y, por otra, muestra las formas históricas y socialmente condicionadas de la función general humana del lenguaje: las lenguas particulares o idiomas.

En cada lengua se debe distinguir:

- 1) La totalidad de signos y formas de los que puede servirse el habla;
- 2) La realización somático-anímica del acto de hablar;
- 3) La palabra producida y oída.

El lenguaje, primordialmente, es la representación de pensamientos por medio de sonidos y su sujeto es el hombre, único de los seres visibles que tiene pensamientos y es capaz de expresarlos con el sonido sensible articulado. Mediante el lenguaje se refleja el ser anímico-corpóreo del hombre y sigue sus leyes, pues el lenguaje como sonido sólo existe al ser producido.

La representación gráfica imita el objeto significado en su forma sensible y es inmediatamente comprendida por cualquier contemplador, mientras que el lenguaje hace presente no el objeto, sino el pensamiento y (en su forma desarrollada) no copiándolo, sino mediante un signo que lo reemplaza. En sus orígenes el lenguaje trabajó también con signos gráficos.

La unión de sonidos sensibles, que en sí no poseen significado peculiar, con determinadas significaciones, es decir, la indicación de un sentido, resulta posible porque en el hombre no existe separación alguna radical entre intuición sensorial y pensamiento espiritual.

La cuestión del origen del lenguaje puede referirse a la capacidad para hablar o a la práctica desarrollada por éste. Y cómo llegó el hombre originariamente a esta práctica del lenguaje, es algo que sólo podemos conjeturar viendo la manera cómo todavía hoy la adquiere. De cualquier modo que haya comenzado, el hecho es que un lenguaje es un sistema de palabras, un sistema de signos convencionales cuyos significados hemos de aprender si queremos conocer tal lenguaje, y cuyos ingredientes (las palabras) serían sonidos sin significado de no ser porque en algún sitio, alguna vez, adquirieron esos significados para los seres humanos que las emplearon.

Únicamente podemos hablar de lenguaje animal en sentido impropio, porque el animal no puede exteriorizar pensamiento alguno ni manifestar por medio de conceptos sus sensaciones o apetitos.

La primera forma fonética fundamental es la sílaba; la primera forma fundamental de signo lingüístico dotado de significación es la palabra; y, la primera forma fundamental del lenguaje mismo es la oración. El lenguaje se nos presenta en una variada profusión de idiomas, que tanto en el léxico como en la construcción difieren entre sí de manera notable.

La filosofía del lenguaje ha alcanzado su mayor florecimiento en el siglo XX; se ha llegado a considerar el análisis del lenguaje como la ocupación principal de la filosofía. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) afirma que lo más primario en el lenguaje no es la significación sino el uso; pues para comprender un lenguaje hay que comprender cómo funciona. Para Martín Heidegger (1889-1976), el lenguaje aparece en la forma de habladuría como uno de los modos en que se manifiesta la degradación o inautenticidad del hombre; y frente a este modo inauténtico la autenticidad parece consistir no en el habla o en algún lenguaje, sino en el "llamado" de la conciencia.

1.1. EL CONOCIMIENTO SENSORIAL

Definido ontológicamente, es todo conocimiento en cuya ejecución intervienen directamente órganos corporales como los sentidos externos y el cerebro; definido desde el objeto, es la aprehensión de meros fenómenos en oposición al ser y esencia de las cosas.

En principio, las dos definiciones coinciden porque el conocimiento vinculado a lo orgánico permanece siempre relativo, e inversamente, el conocimiento no orgánico, intelectual, se refiere necesariamente al ente en cuanto tal.

Son objeto del conocimiento sensorial, principalmente, las cualidades sensoriales, como los colores, sonidos, etc., propios de cada sentido; pero en su ordenación espacio-temporal son las cualidades sensibles primarias: tamaño, forma, movimiento, etc.

Dentro del conocimiento sensorial es necesario distinguir: el conocimiento sensorial externo y el conocimiento sensorial interno; el externo es producido por un excitante que afecte a los órganos exteriores (ojos, oídos, etc.), el interno es suscitado por causas síquicas o excitación del órgano central (cerebro) sin influjo actual sobre sentidos externos.

En el conocimiento sensorial externo los órganos de los sentidos recogen sólo un número muy limitado de influencias de entre las innumerables que continuamente llegan en tropel desde el mundo corpóreo; la excitación conducida a los centros cerebrales a través de los nervios, lleva a la determinación de la potencia sensitiva y, mediante la producción de una imagen sensorial, a la consumación del conocimiento mismo (a las sensaciones de luz, sonido, presión, etc.)

Los sentidos internos no producen sólo meras representaciones en oposición a las sensaciones causadas por los estímulos externos y a las percepciones, ya sean imágenes de la memoria o representaciones de la fantasía libremente formadas, sino que también tienen su insustituible importancia para la formación de las imágenes de la percepción.

La escolástica clásica, siguiendo a Aristóteles, distingue cuatro o cinco sentidos internos: el sentido común (*sensus communis*), la fantasía, la memoria, la estimativa (*vis aestimativa*) y, además, en el hombre, la *vis cogitativa* traducible quizá por fuerza configuradora. El sentido común, raíz común de los sentidos externos, reúne los datos de éstos en el espacio intuitivo único, localizando, por ejemplo, los sonidos en un determinado lugar del espacio visual.

La fantasía y la memoria completan, en virtud de las impresiones anteriormente recibidas, la visión fragmentaria de las cosas dada en el momento y estructuran dentro de lo sensorialmente dado en el orden del tiempo.

La estimativa pone en relación lo dado como útil o nocivo con la vida total del ser sensitivo; esta ordenación tiene lugar por los sentimientos de placer y disgusto (instinto). En el hombre, la estimativa es elevada a "cogitativa" o fuerza configuradora por una influencia oculta del entendimiento; dicha fuerza reúne ("coagitat"; de ahí el nombre de cogitativa) las impresiones en formas concretas que se destacan del mundo circundante, las cuales, como imagen sensible correspondiente al concepto de una cosa corpórea, por ejemplo, la mesa, son punto de arranque inmediato para la actividad del entendimiento.

El significado del conocimiento sensorial dentro de la vida animal se agota, pues sólo incita a modos de obrar esenciales para la vida. En el hombre, en cambio, el conocimiento sensorial como instrumento de la inteligencia, alcanza su mayor relieve porque, en primer lugar, proporciona la mayor parte del material para la formación de los conceptos intelectuales y porque, en segundo lugar, aún el pensamiento más abstracto debe conservar siempre por naturaleza la relación con imágenes sensibles. Por ello, es muy importante, para la formación de la inteligencia, el prestar atención al conocimiento sensorial y al sano cultivo del mismo.

1.2. EL PENSAR O EL CONOCER CONCEPTUAL

El pensar es un modo no sensible de conocer que está dirigido al ente en cuanto tal y a las relaciones implicadas en su sentido. Se realiza en diversos actos de aprehensión (inteligencia de relación, formación del concepto, raciocinio) y de toma de posición (pregunta, duda, etc.) para llegar en el asentimiento del juicio al abrazo definitivo (o que se cree definitivo) con un objeto.

El pensar pasa rítmicamente:

- De la contemplación tranquila de un objeto (aprehendido de alguna forma) al progreso y búsqueda de conocimientos siempre nuevos (pensar discursivo), y

- De entender en forma meramente reproductiva una verdad representada, entendiéndola mediante la comprensión de sus relaciones lógicas a verdades adquiridas en otra ocasión (pensar reproductivo), a un pensar creador más independiente (inspiración).

El pensar muestra distinción esencial del conocimiento sensorial; no sólo se dirige a lo que cae bajo los sentidos, sino también a lo no intuitivo y en lo sensorialmente perceptible mira a la quiddidad de la cosa no aprehensible por aquellos.

En lugar de seguir únicamente las leyes de las asociaciones y complejos que actúan de una manera ciega para el sentido (necesidad subjetiva del pensar), el pensar se orienta en último término por la conexión necesaria de los contenidos mismos (necesidad lógica u objetiva del pensar).

El pensar, a pesar de los diversos vínculos que le unen a lo material, no es, como el conocimiento sensorial, una actividad inmediatamente co-ejecutada por la materia, sino que posee naturaleza espiritual; pues, apuntando al verdadero ser de lo dado y encontrado en él, su objeto formal, puede entrar en contacto con todo lo que de algún modo tiene ser, aunque a menudo sólo analógicamente.

La amplitud del pensar es ilimitada. Con todo, el pensar humano permanece prendido de muchas maneras en la unidad síquico-somática del conocimiento sensible, tanto en los actos de aprehender como de tomar posición.

Los contenidos de nuestros conceptos proceden casi todos de la experiencia sensible. Toda comprensión más o menos compleja de datos y de todo pensar creador de algo nuevo se sirven de complejos y conjuntos de complejos inconscientes, lo cual frecuentemente ocurre en tal medida que las "intuiciones" creadoras o "inspiraciones" pueden aparecer casi como obra de lo inconsciente. Con todo, estos procesos inconscientes no son el verdadero pensar; el trabajo espiritual productivo se consume por la consciente inteligencia de relación de conexiones intelectuales dotadas de sentido.

La objetividad es esencial a la ciencia porque como conocimiento intelectual debe aspirar necesariamente a la verdad. Igualmente, es propiedad esencial del conocimiento intelectual su marcha metódica; la conexión de fundamentación por él buscada no se lleva a cabo alineando sin plan, unas junto a otras, cualesquiera observaciones e ideas, sino que exige observar y pensar conforme a un plan, es decir, metódicamente.

1.3. PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO

El punto de partida de la ciencia reside en la voluntad del hombre de servirse de su razón para comprender y controlar su naturaleza; pues el primer problema planteado por la ciencia estriba en

saber cómo es posible su existencia. ¿Cómo se presenta lo real a nuestra investigación? ¿Cómo encuentra el sujeto al objeto y lo conoce?

Con la expresión principios del conocimiento y a diferencia de los principios del ser, se designa lo primero y más fundamental en nuestro conocer que, según Aristóteles, lo más primitivo en el orden ontológico suele ser en nuestro conocimiento lo deducido. Por tanto, preferentemente, reciben este nombre, los conocimientos primitivos, inmediatos, las "proposiciones fundamentales", de donde parte el pensamiento que avanza deductivamente a través del raciocinio.

Entendiendo la expresión en forma estricta, se limita a las proposiciones universales inmediatas o casi inmediatas; pues un principio enuncia, con necesidad incondicionada, algo de todos los individuos de una totalidad designada por el concepto del sujeto, por ejemplo, dos cantidades iguales a una tercera son necesariamente iguales entre sí. Tales proposiciones se dan en la matemática, denominadas de ordinario axiomas; de igual forma en la metafísica y en la lógica.

La crítica del conocimiento plantea la cuestión de la validez de los principios; y este problema está estrechamente conexo con el psicológico de su producción. El empirismo pretende ver en toda proposición universal una generalización inductivamente obtenida de experiencias singulares.

Contra ello debemos decir que de esta manera no puede asegurarse la necesidad y validez universal incondicionadas. En consecuencia, es más insuficiente aún la concepción según la cual los principios descansan en una elección arbitraria o son postulados aceptados sin examen, sólo en virtud de una necesidad práctica.

El cimentarlos con Kant exclusivamente en las categorías del sujeto trascendental (criticismo), tampoco puede garantizar el valor ontológico de los principios. Pues éstos se nos revelan en un conocimiento apriorístico, que se llama intelección, dando al término un sentido especial.

Esta intelección se verifica en una mirada que se dirige a los dos contenidos conceptuales dados en el sujeto y en el predicado de la correspondiente proposición y que las relaciona entre sí. Entonces se descubre o que el predicado representa un contenido parcial del concepto-sujeto incluido implícitamente en él, o que el contenido del predicado, aunque no co-pensado todavía en el sujeto, se sigue de éste necesariamente.

En el primer caso, se trata de un juicio explicativo o rigurosamente analítico, por ejemplo el triángulo tiene tres ángulos (análisis); en el segundo, se trata de un juicio extensivo a priori, que sin reparo puede denominarse sintético a priori, por ejemplo, los ángulos alternos de las paralelas son iguales (síntesis).

Para que sea posible la antedicha intelección se requiere, por lo menos en el juicio extensivo a priori, que los contenidos del sujeto y del predicado no sean sólo aprehendidos según un modo de

darse puramente empírico (a través de la experiencia), sino que se los aprehenda de manera esencial, es decir, en su esencia.

1.4. FUENTE DEL CONOCIMIENTO

Se denomina fuente del conocimiento, aquello de donde puede extraerse el conocimiento verdadero y cierto, tal como se completa en el juicio, término con el que se designa el acto central del conocimiento humano cuya dilucidación lógica y metafísica persigue la teoría del juicio.

Las fuentes del conocimiento se denominan también medios (para alcanzar el fin del conocer) y criterios del conocimiento (encaminados a discernir los verdaderos conocimientos de los falsos).

Son fuentes del conocimiento en forma originaria:

- En relación a la verdad, los objetos mismos (fuentes objetivas)
 - En relación a la certeza, las potencias cognoscitivas a ellos correspondientes, porque el saber acerca de la verdad sólo es posible por la reflexión sobre el mismo conocer (gnoseología).
- Son fuentes del conocimiento en sentido derivado, todo aquello en que se dan o son accesibles, antes del juicio concluyente, los objetos y el objeto que conoce. En este contexto se debe distinguir las fuentes externas del conocimiento, como el testimonio ajeno (certeza histórica) y las fuentes internas.

A estas fuentes pertenecen la experiencia interna o externa y el pensar en su actividad de:

- Formación del concepto (Concepto [formación], Análisis, síntesis)
- Juicio (intelección inmediata)
- Raciocinio (deducción, inducción)

1.4.1. FORMACION DEL CONCEPTO

Si preguntamos qué es un concepto, inmediatamente se nos responde que no es el fenómeno en sí, sino que es una abstracción, un pensamiento. El concepto obedece a un doble movimiento: representa una actividad práctica, sensible, el contacto con el mundo en forma de seres singulares (tal objeto, tal animal, tal hombre), y se eleva poco a poco apartando los aspectos singulares y contingentes de este contenido para llegar, por la abstracción universal, al concepto de cobre, de animal, de hombre. En todo concepto hay que distinguir: el concepto como "acto" de pensamiento, el concepto como "contenido" de pensamiento y el "objeto" del concepto.

La formación de un concepto, según Henri Lefebvre (1901- ?), significa que se ha penetrado, hasta más allá de lo inmediato sensible, de la experiencia, del fenómeno, en un grado superior de objetividad.

La formación del concepto, entendido como elaboración de imágenes cognoscitivas no intuitivas, conduce a aprehender la "quiddidad" del objeto de conocimiento, inaccesible a los sentidos. Como primera aprehensión intelectual de objetos, puede llevar a conceptos primitivos o, por combinación de estos, a conceptos derivados.

Los conceptos primitivos no se originan por una visión inmediata de las esencias, según la consideran algunas teorías intuicionistas. Tales conceptos no proceden de gérmenes conceptuales innatos [ideas innatas, innatismo de Platón (427-347 a.C.) y Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716)], tampoco vemos las esencias de las cosas intuyendo las ideas o el acto creador de Dios [ontologismo: Nicolás Malebranche (1638-1715), Vicente Gioberti (1801-1852)], ya que la estructura de los conceptos (sólo analógicamente manifestativos de lo suprasensible), muestra claramente que de hecho se origina en la experiencia. Una visión inmediata de Dios realizada con las fuerzas naturales es imposible para el espíritu finito.

Los conceptos primitivos se logran de los datos de la experiencia externa e interna. Pero con ello surge el problema debatido durante siglos: ¿Cómo es posible pasar de la imagen sensible (o de un dato de conciencia que presenta todavía la esencia en su individuación concreta) a la imagen esencial universal del entendimiento?

La teoría de la abstracción fundada por Aristóteles, desarrollada posteriormente por la escolástica y discutida aún hoy en algún aspecto, recurre a una activa y productiva espontaneidad del espíritu. Aristóteles admitía, además de la facultad cognoscitiva propiamente tal (el entendimiento paciente que recibe el determinante: intellectus possibilis), una fuerza espiritual activa (el entendimiento agente: intellectus agens), que por decirlo así, ilumina la imagen sensible concreta, abstrae de ella la esencia y, mediante la imagen esencial de ésta (species intelligibilis), determina el entendimiento paciente al conocimiento conceptual.

Según la interpretación de destacados comentaristas y del averroísmo, Aristóteles concebía esta fuerza activa como supraindividual; la escolástica, a su vez, con razón vio en ella una fuerza individual propia del espíritu humano.

El conocimiento conceptual es para Aristóteles y para Santo Tomás de Aquino, un desligar de la materia limitante e individuante la forma esencial, universal en sí, de tal manera que el resultado de la abstracción es un concepto universal, partiendo del hilemorfismo, según el cual toda cosa sensible se compone de forma esencial y materia individualizante de la misma.

Los filósofos escolásticos de todas las épocas discrepan en la cuestión de si los conceptos primitivos son singulares o universales, en la ulterior interpretación y aclaración de las funciones del entendimiento agente y, por último, en la solución al problema de si esta fuerza activa espontánea se distingue realmente del entendimiento propiamente cognoscente. Con todo, coinciden en la doctrina de la génesis de los conceptos primitivos por la colaboración de la imagen primera empírica, concreta e intuitiva y de una activa espontaneidad del espíritu.

Elaboramos los conceptos derivados en el pensar discursivo consciente, extrayendo, mediante comparación y comprensión de relaciones, lo común a varios conceptos previamente obtenidos y presentándolo sin los caracteres diferenciales. Aquí también son de fundamental importancia los complejos intuitivos y los conjuntos de complejos con que las representaciones intuitivas aceleran o retardan el avance del pensamiento.

Para acelerarlo deben, casi siempre, ser desarticulados bajo la dirección suprema del pensamiento y de sus fines y combinarse nuevamente sus elementos. Con todo, en el núcleo del proceso se encuentran la comprensión o inteligencia de relación que se da en la comparación e iluminación de la "relación de validez universal" del nuevo concepto elaborado: el concepto universal reflejo.

La fijación del contenido conceptual (complejo de significación) mediante un término del lenguaje que lo designe, sirve, por regla general, para la firmeza y persistencia del concepto obtenido.

Si bien el concepto significa para el conocimiento un alejarse de la realidad concreta hacia el plano de lo abstracto, no obstante, constituye un importantísimo progreso, ya que en lugar del conocer sensorial, siempre cambiante, accidental y restringido a lo fenoménico, permite comprender lo permanente y en cierta manera absoluto, la esencia de las cosas, y ordena el material del conocimiento.

Entonces, definir un ente consiste fundamentalmente en tomar la clase de la cual es miembro y en situar esta clase en el "lugar ontológico" correspondiente; lugar ontológico que resultó determinado por dos elementos de carácter lógico: el género próximo y la diferencia específica. De ahí la fórmula: "la definición se realiza por género próximo y diferencia específica", cuyo ejemplo clásico es la de hombre "animal racional" dada por Boecio.

Para que haya una auténtica definición, ésta debe ser:

más clara que lo definido,

convertible con lo definido,

contener ni más ni menos que lo susceptible de ser definido.

Aristóteles estudió la definición como una de las cuatro clases de predicables ampliadas por Porfirio (233-305) a cinco: el género, la especie, la diferencia, la propiedad o lo propio y el accidente. El género es afirmado de las especies y de los individuos lo mismo que la diferencia; la diferencia es atribuida a los caballos y también a los bueyes. La especie es afirmada por los individuos que contiene. Lo propio es afirmado por la especie de la cual es propiedad. El accidente es afirmado a la vez de las especies y de los individuos.

La definición nominal tiene por objeto acotar el exacto significado de un vocablo. La definición real, indica la esencia específica de una cosa; es conocida como definición ontológica.

Por tanto, es tarea trascendental en la formación humana educar para alcanzar la claridad de la comprensión conceptual de la verdad objetiva y no menospreciar irracionalmente aquella en beneficio de una vaga fraseología.

Tal educación nos permitirá entender la noción del concepto universal, es decir, aquel que puede predicarse individualmente de muchos multiplicándose en ellos; ya que por la predicabilidad de muchos el universal se distingue del concepto singular y puede predicarse de cada uno tomado individualmente, oponiéndose al concepto colectivo, con el cual se predica de muchos, pero tomados en conjunto, no individualmente: "rebaño" designa multitud de animales, pero no a cada uno de estos.

Los conceptos universales ni son innatos ni afluyen a nosotros desde objetos propiamente universales, sino que tienen su origen en la abstracción de lo individual dado en la experiencia.

1.4.2. ANALISIS - SINTESIS

El análisis en lenguaje filosófico designa el método que permite descomponer mentalmente un todo (ya sea real, ya lógico) en sus constitutivos parciales. El análisis separa las partes conocidas unas de otras, inicialmente de un modo implícito, esto es, articuladas en un conjunto total, obteniendo así un conocimiento explícito de las mismas. A esta dirección del pensar se opone otra denominada síntesis.

Al analizar un todo conceptual, se lo descompone en los contenidos parciales implícitamente pensados en él llamados notas. Cuando una de estas se predica de aquel todo en un juicio, resulta un juicio analítico o juicio de explicación, como por ejemplo, el cuadrado tiene cuatro ángulos rectos; Kant, por lo menos, entiende así esta expresión.

Otros hablan también del juicio analítico cuando el predicado, aún sin estar previamente pensado en el concepto sujeto, se sigue, no obstante, mostrando una "propiedad esencial" de aquel, los predicables.

Desde otro ángulo cabe llamar análisis al proceso que se remonta de las conclusiones a las proposiciones primitivas en que aquellas descansan, como en el caso de los principios del conocimiento.

Entonces analítico significa lo que se sirve del método de análisis y también lo obtenido o lo que se obtendrá con éste.

En el lenguaje filosófico, síntesis designa la unión de varios contenidos cognoscitivos en un

producto totalitario de conocimiento, unión que constituye una de las más importantes funciones de la conciencia. Según esto, el calificativo de sintético se aplica a la actividad unificante, por una parte, y por otra, al todo obtenido por ella.

En la intuición sensorial se encuentra ya una síntesis, aunque como actividad generalmente es inconsciente: los contenidos sensoriales adquiridos por los sentidos particulares son reunidos por el sentido común en una sola intuición espacial complementada por la imaginación o la memoria con contenidos perceptivos anteriores e insertados así en el tiempo, siendo finalmente combinados en "formas" o conocimiento sensorial.

Como método, la síntesis es la reunión consciente de productos mentales en unidades superiores. En este sentido se contrapone al análisis y es su necesario complemento. Por síntesis, los conceptos compuestos nacen de los primitivos, y por otra especie de síntesis se origina el juicio a partir de conceptos.

De conformidad con ello, si todo juicio puede llamarse, siguiendo a Aristóteles, "síntesis de conceptos", reciben en particular el nombre de juicios sintéticos (juicios extensivos), es decir, aquellos en que el predicado añade al concepto del juicio un nuevo contenido mental que no estaba, como en el juicio analítico, co-pensado en dicho juicio.

El juicio sintético se denomina sintético a posteriori cuando el predicado se añade en virtud de la experiencia, sintético a priori cuando es agregado independientemente de ésta por advertirse que se sigue necesariamente del contenido del concepto-sujeto, esto es, principios del conocimiento.

1.4.3. JUICIO (INTELECCION INMEDIATA)

Con el vocablo juicio se denomina el acto central del conocimiento humano cuya dilucidación lógica y metafísica persigue la teoría del juicio. El juicio se distingue del simple concepto y del raciocinio.

El concepto representa sólo un conocimiento incoativo porque se limita a formar contenidos sin relacionarlos con el ser ni expresarlos en su existencia por el asentimiento. En cambio, el juicio lleva el conocimiento a su realización plena porque relaciona los contenidos con el ser y, asintiendo a ellos, constituye una expresión de su existencia. Frente a ello, el raciocinio no significa una ulterior perfección de la esencia interna del conocimiento, sino un progresar de un conocimiento a otro.

La estructura del juicio puede elucidarse en la proposición. La proposición enuncia un predicado de un sujeto mediante la cópula "es". En oposición a un concepto compuesto, por ejemplo, hombre mortal, la esencia de la proposición y, por lo tanto, del juicio, reside en la cópula, porque ella expresa la relación con el ser y el asentimiento.

La cualidad del juicio es inherente a la cópula en cuanto ésta, como afirmación en el "es" o negación en el "no es" atribuye o quita, respectivamente, el predicado al sujeto. Así, tenemos juicios afirmativos y negativos. Pertenece asimismo a la cópula la modalidad del juicio por la cual éste expresa el modo del "es" o del "no es". Con ello resultan juicios:

- apodícticos, enuncian algo como absolutamente necesario o absolutamente imposible, ejm. los juicios necesariamente son series de conceptos formados por tres elementos,
- asertorios, dicen sencillamente "es" o "no es" sin determinar su modo, ejm. Juan es un estudiante ejemplar, y
- problemáticos, expresan un poder ser o también la posibilidad del no ser, ejm. los turcos son probablemente bebedores de café.

Considerando la cantidad, los juicios se dividen en universales y particulares; así: todos los hombres son mortales, algunos hombres son mortales. Según la relación, los juicios son: categóricos, los españoles son chapetas; hipotéticos, si se suelta una piedra cae al suelo; disyuntivos, el Manco de Lepanto escribió el Quijote o no escribió el Quijote.

Para asegurar la verdad de la proposición y del juicio, algunos, como Bernhard Bolzano (1781-1848) admiten proposiciones en sí (verdades en sí) que no existen allende la realidad, pero poseen una cierta existencia, como en el caso de los productos irreales de sentido de Heinrich Rickert (1863-1936).

Esta concepción, que trae a la mente las ideas platónicas, no es necesaria; porque la verdad del juicio queda sobradamente asegurada por el hecho de que el objeto enunciado se dé efectivamente, mientras que la forma propia de la enunciación representa sólo el modo (fundado en lo dado) como nosotros, hombres, debemos expresar esto dado para poderlo comprender con el pensamiento.

En sentido propio, la facultad de juzgar o formar juicios corresponde sólo al entendimiento. Por lo tanto, cuando la filosofía escolástica atribuye a veces a las facultades sensoriales una "actividad judicial", ello ha de entenderse en sentido amplio, impropio. Así se atribuía a la "estimativa" (vis aestimativa) sensorial, que también poseen los animales, la capacidad para juzgar sobre lo útil o nocivo para la vida, esto es, para añadir a la percepción de una cosa, por ejemplo de cierta planta, un contenido de conciencia (intentio insensata) no determinado por la impresión sensible exterior, por el cual el objeto es ordenado a las necesidades vitales del animal, como por ejemplo en lo comestible, en analogía a la adición del predicado al sujeto en el juicio propiamente tal. De manera parecida se adscribe a la vis cogitativa sensorial peculiar del hombre la capacidad de "juzgar" sobre la sustancia corpórea individual.

En Manuel Kant (1724-1804) la facultad de juzgar (Urteilskraft) es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Dado lo universal (la norma), la facultad de pensar que subsume lo particular debajo de lo universal se llama facultad de juzgar determinante; pero, si se da sólo lo particular y hay que buscarle lo universal, tenemos la facultad de juzgar reflectante.

1.4.4. RACIOCINIO (DEDUCCION, INDUCCION)

El razonamiento, base del conocimiento, da por sentada una cierta relación entre un sujeto y un objeto. Decir: "Aristóteles es un hombre" supone un objeto o concepto (sustantivo: "Aristóteles"), una actividad o juicio del sujeto (es un hombre": clasificación, puesta en relación) y, en definitiva, un razonamiento que constituye una estructura o forma, un vínculo entre el sujeto que clasifica y el objeto clasificado o cuantificado.

Pero, nos encontramos con dos obstáculos: 1) la imposibilidad de saber si estas estructuras o formas pertenecen al objeto, al sujeto, a ambas o a su relación, y, por consiguiente, 2) la imposibilidad de adquirir una certeza sobre la validez de esta relación (contienda entre el idealismo y el materialismo), y lo que es todavía más grave, se plantea el problema de la reflexión misma, es decir, de la validez de la lógica. El pensamiento, al interrogarse tambalearía en sus propios cimientos.

Con todo, el raciocinio es la facultad el pensamiento por la cual, de la afirmación de una o varias proposiciones, se pasa a afirmar otra en virtud de la intelección de su conexión necesaria. En el raciocinio inmediato (inferencia inmediata) el tránsito se verifica sin intervención de una tercera proposición; en el raciocinio mediato o silogismo se infiere de varias premisas una conclusión.

La deducción incluye dos pasos: comprender la conexión objetiva y necesaria de las premisas y extender la afirmación de éstas a la conclusión. La consecuencia (fuerza concluyente) del raciocinio descansa sólo en la conexión necesaria de las proposiciones, prescindiendo de la verdad o falsedad de su contenido. La forma característica del raciocinio garantiza la existencia de la conexión lógica. Las formas de raciocinio son distintas en el raciocinio categórico y en el hipotético.

Hay diversas clases de raciocinio:

- Polisilogismo, es el silogismo con más de dos premisas.
- Si dos silogismos simples están enlazados de manera que la conclusión de uno es a la vez premisa del otro, la primera parte recibe el nombre de Prosilogismo y la segunda el de episilogismo.

Cuando varias premisas se unen en forma tal que el predicado de la anterior pasa a ser sujeto de la siguiente y la conclusión enlaza el sujeto de la primera con el predicado de la última, resulta el raciocinio en cadena o sorites. En el sorites goclénico, el sujeto de la proposición precedente pasa

a ser predicado de la siguiente, uniéndose en la conclusión el sujeto de la última con el predicado de la primera.

Si a una premisa se añade la razón de la misma, se obtiene el epiquerema; si se omite una de las premisas, como sobreentendiéndola, resulta un entimema. En el raciocinio por analogía de la semejanza de dos relaciones se infiere que también las propiedades de los miembros de una relación son semejantes a las de los miembros de la otra. Se supone para ello que aquellas propiedades subyacen a la relación o nacen de ella precisamente en tanto que es igual a la otra.

En el raciocinio por convergencia, de varias razones, cada una de las cuales no es suficiente por sí sola, se infiere una conclusión. Lleva a la certeza sólo cuando la dirección común de las razones puede tener su causa en el contenido mismo de dicha conclusión.

En la refutación (raciocinio apagógico) se infiere la imposibilidad de una proposición mostrando que de ella resulta lo contradictorio.

El contenido experimental del conocimiento es particular y contingente, por eso la exigencia de universalidad le presta un cierto formalismo necesario. La lógica formal determina las operaciones intelectuales, con independencia del contenido y de toda afirmación concreta. Por ello, al intermediario entre la lógica formal y la investigación relativa al contenido se le denomina problemática. Esta responde a una necesidad de coherencia lógica, pone en acción un conjunto de problemas que orientan la investigación y un número de conceptos que, directa o indirectamente, desembocan en unas hipótesis que ofrecen un contenido rico en conflictos.

En efecto, la forma y el contenido no pueden estar totalmente separados, y la lógica, incluso la formal, conserva un significado concreto cuyos límites imprecisos dejan sin resolver el problema esencial: ¿Cómo unir la forma y el contenido?, ¿pasar del ser que piensa al ser existente? El pensamiento occidental buscará en vano una respuesta. Por su parte, el dualismo kantiano agravará los conflictos separando la forma del contenido, el pensamiento y el objeto a conocer o "cosa en sí". No obstante, con la noción de síntesis, Kant tratará de conciliar el rigor del formalismo y la fecundidad de lo concreto, abriendo paso a una nueva lógica. A Hegel no le corresponderá descubrir la contradicción, como algunas veces se cree, sino determinar el tercer término que, permite utilizarla cuando menos, pero no resolverla.

"Nada hay en la tierra, afirma Hegel, que no contenga en sí el ser y la nada. El ser de una cosa acabada es tener en su seno como tal, el germen de su desaparición; la hora de su nacimiento es también la de su muerte". (Citado por H. Lefebvre en *El Materialismo Dialéctico*). Al primer término inmediato de la afirmación sucede un segundo en el mismo plano, pero que lo completa negándolo. Los dos términos actúan y reaccionan recíprocamente. El tercero retorna al primero negando al segundo y superando así a uno y otro. La unidad del mundo se expresa en un principio de identidad que llega a hacerse concreto y vivo por su victoria, sobre las contradicciones.

Mientras los filósofos discutían abstractamente las reglas del pensar bien, sin enriquecer el saber, las ciencias progresaban creando sus propios métodos de investigación. Se debía vencer el riesgo de una negación de la lógica en general, desmenuzando las lógicas particulares. Pues a decir de Gastón Bachelard "era preciso para ello concebir, al lado de la lógica formal, cuyos imperativos - coherencia, racionalidad, universalidad - serían respetados, una lógica concreta que esclareciera desde el interior los métodos de las diversas ciencias, pero que creara asimismo un vínculo entre ellas" (El Nuevo Espíritu Científico). Estas leyes de la lógica, consideradas como los útiles de análisis e investigación de las leyes generales de la naturaleza, constituyen la teoría de una práctica: el conocimiento.

[Regresar](#)

2. EL PROBLEMA CRÍTICO

El problema del conocimiento strictu sensu es el problema de la naturaleza, origen y valoración del conocimiento. El problema crítico es el problema central del conocimiento; ocupa por sí sólo la mayor parte de la epistemología y se descompone en tres problemas subordinados:

- la posibilidad del conocimiento cierto en general;
- las distintas fuentes de conocimiento;
- la existencia de un fundamento último de certeza.

El problema crítico, tomado desde Kant (1724-1804), es un problema contemporáneo en la reflexión filosófica. La filosofía presocrática es la etapa cosmológica; la de Platón y Aristóteles son las soluciones básicas de todas las gnoseologías posibles; la duda de René Descartes (1596-1650) no reúne todas las circunstancias para la consistencia de un dogmatismo ulterior, por lo que la crítica de Kant debe realizarse en condiciones tales que permiten calificarla de dogmatismo subjetivista o de fenomenismo escéptico.

El problema crítico especial abarca la valoración de las diferentes fuentes de conocimiento. La gnoseología utiliza los resultados de la psicología del conocimiento (clasificación, origen, desenvolvimiento, interferencia de los procesos cognoscitivos) para sacar de ellos el tanto de existencia que contienen.

Ello significa que la discusión sobre el problema crítico no es sólo propio de nuestros días, dado que lo encontramos en los mismos orígenes de la filosofía; pues, si el punto de partida de la ciencia reside en la voluntad del hombre por servirse de su razón para comprender y controlar la naturaleza, el primer problema planteado por la ciencia estriba en saber cómo es posible su existencia.

¿Cómo se presenta lo real a nuestra investigación? ¿Cómo encuentra el sujeto al objeto y lo conoce? ¿Se da la identidad del ser con el pensamiento como lo postuló Jorge Guillermo Hegel (1770-1831)?

Una cuestión que debe resolver la crítica, es saber si el espíritu humano es capaz de alcanzar la verdad, o lo que es lo mismo, si tiene certezas legítimas. Pues, si se desespera por alcanzar la verdad en algún dominio, se es escéptico, (el escepticismo consiste precisamente en suspender su juicio sobre todas las cosas). La posición contraria es el dogmatismo que consiste en defender que podemos conocer la verdad y que lo alcanzamos algunas veces.

Si nos decidimos por el escepticismo la solución es completa: la crítica se detiene, igual la filosofía e incluso todo pensamiento. Si no, se plantean dos cuestiones:

¿Por qué medio, por qué cualidad conocemos la verdad? Por la experiencia, responde el empirismo (como única fuente de nuestros conocimientos). Por la razón, responde el racionalismo (como la única que puede captar verdades necesarias y universales).

¿Qué es lo que podemos conocer, qué especies de cosas nos son accesibles?. El idealismo pretende que el espíritu está cerrado, encerrado en sí mismo y que sólo puede conocer sus propias ideas. El realismo sostiene que podemos conocer lo real, es decir, el ser que existe en sí fuera de nuestro espíritu.

Una parte importante de la historia de la filosofía está centrada en la tentativa por obtener respuestas a estas preguntas. Las respuestas varían en función del término que quiera realizarse: sujeto u objeto del conocimiento, ser o pensamiento, materia o espíritu.

Nosotros sostenemos que el hombre es capaz de conocer con certeza, por la experiencia y la razón conjuntamente, el ser real. Nuestra posición rechaza el escepticismo, y a la vez, el empirismo y el racionalismo, por cuanto excluyen, el primero, la razón, y el segundo, la experiencia, igualmente se rechaza el idealismo por no ser realista.

2.1. EN LA FILOSOFIA PRESOCRATICA

Se denomina presocrática a la filosofía sustentada por los griegos que vivieron antes que Sócrates. El término no sólo define cronológicamente el primer período del pensamiento antiguo, sino que también sugiere la particular interpretación del mismo. Pues según Eduardo Zeller (1814-1908) el período presocrático se presenta como un ciclo cerrado de la filosofía caracterizado por el interés naturalístico, orientado a buscar la esencia de las cosas, y sobre todo de los fenómenos naturales.

De ahí la importancia decisiva de la filosofía conceptual y del método definitorio de Sócrates, el cual cronológica y doctrinalmente, abre la nueva fase sistemática y metafísica de la especulación platónico-aristotélica.

Al margen de las diferentes interpretaciones sobre el presocratismo, todos manifiestan que el pensamiento presocrático constituye: el primer paso hacia la problematización del dato inmediato de la experiencia, en la búsqueda del principio (a r c h), que, para Jenófanes, era la g a i a, es decir, el agua y del fundamento mismo de la experiencia, en el sentido de que la investigación

sobre la naturaleza (j u s i V) es considerada, precisamente, como una búsqueda sobre el origen y el comienzo, constituyéndose, así, una metafísica "en germen".

Werner Jaeger (1888-1961) y Rodolfo Mondolfo (1877-1976) consideran que para los presocráticos la naturaleza de las cosas múltiples es al mismo tiempo el origen del cual ellas proceden y el todo al cual vuelven, el Uno divino que las contiene, el principio de vida y de inteligencia que instauro en el devenir cósmico una legalidad más que física, ética.

Siguiendo el mismo pensamiento, Ernst Cassirer (1874-1945) dice: "no ajena a esta zona entre el mito y la filosofía, es decir, al horizonte "presofístico" de la investigación sobre el principio (a r c h) de los fenómenos, es la originaria indistinción de los planos lógico, lingüístico y real, que la misma lengua griega atestigua con la ambivalencia semántica del término logos (raciocinio, pensamiento). Pero si es cierto que la indistinción mencionada puede haber actuado históricamente como obstáculo para el activo despliegue de una problemática gnoseológica, ella induce, sin embargo, a reflexionar sobre el valor metódico de un análisis que se dirige desde el mundo de la naturaleza al lingüístico". (Citado en Diccionario de los Filósofos, p. 1084)

No sólo el saber se halla atestiguado por todos los sofistas mayores (Protágoras, Gorgias, Pródico e Hipias), sino que también las discusiones sobre el "raciocinio" y la "verdad" representan el desarrollo de la preocupación metodológica surgida a la vez que dicho saber. Pero lo que se advierte es la ausencia de todo "criterio" de verdad con validez absoluta, una vez que el análisis lingüístico contribuyó a poner en crisis la arcaica garantía ontológica del conocimiento.

El fundamento exclusivo de la lógica de Zenón de Citio (336-264 a.C.), fundador del estoicismo, es la representación sensible por la cual el objeto externo se imprime en la mente humana, de por sí pasiva y capaz de una sola operación: el reconocimiento o comprensión (fantasía) de la existencia real del objeto, un acto que es moralmente indiferente. Al reconocimiento de la visión cataléptica, como criterio exclusivo de la verdad, corresponde una radical devaluación del concepto o idea, que se considera carente de validez y simple representación general o anticipación. Zenón concede gran importancia a la dialéctica, la cual confiere la capacidad de descubrir y refutar los sofismas, y es necesaria para el sabio, ya que le enseña a distinguir lo verdadero de lo falso y a superar las ambigüedades del discurso.

No debemos olvidar que es a Pitágoras (siglo VI a.C.) a quien se debe el nombre de filósofo, aplicado a los que se dedican a esta ciencia (los griegos llamaban a la sabiduría s o j i a y a sus sabios s o j o V); pero, se dice que le pareció demasiado orgulloso y tomó el de j i l o V -s o j i a , que significa amante de la sabiduría.

Parménides (s. V a.C.) sostuvo que el conocimiento era idéntico con el objeto conocido, lo que expuesto por sus sucesores, dio origen a todo linaje de sofismas, acabando por producir el escepticismo. ¿Cuál es el sentido que le dio Parménides? Difícil saberlo. Quienes dan por cierto que este filósofo tomaba las palabras en un sentido riguroso, deben considerar que durante largos

siglos se ha sostenido en Europa la doctrina sobre la identidad de lo que conoce con lo conocido, sin que por esto se cayera en el panteísmo idealista. Para Parménides el juez de la verdad es la razón, no los sentidos; estos nos engañan, aquella no; los sentidos se ocupan sólo de lo contingente, y la razón de lo necesario; el testimonio de los sentidos no es verdadero sino en cuanto sufre el examen de la razón.

2.2. EN LA FILOSOFIA PLATONICO-ARISTOTELICA

A Sócrates (470-399 a.C.) pertenece el mérito de haber sido el primero que organizó la investigación según un método propiamente científico. El saber cuya necesidad e interés quiere despertar en los hombres, debe ser una ciencia, lograda mediante un método riguroso. Según el informe del historiador Jenofonte (435-350) y Aristóteles (384-322), puede atribuirse a Sócrates los razonamientos inductivos y la definición de universal; mas no le corresponde el título de descubridor del concepto, ya que sólo indagó conceptos ético-prácticos y éstos expresan no lo que realmente es, sino lo que debe ser; su obra científica no apuntaba al conocimiento, por el contrario, era una reflexión crítico-normativa alrededor del obrar y el vivir del hombre.

Para Platón (427-347), el saber, en su plenitud, es amor efectivo, amor; ésta es la tesis sostenida, la cual había aparecido en forma negativa en otros diálogos, donde parecía indicarse que la razón no basta para el saber y para la virtud. En el Banquete, Eros, el mediador, hijo de Penia y de Poros, expresa la condición del saber humano, que no es una *sojia* como la que poseen los dioses, sino una filosofía: Un saber amoroso y un amor que sabe. Existe un solo acto del espíritu humano, que es, al mismo tiempo, saber, querer y sentir: eros. Eros es también el símbolo de un saber que no es pura contemplación, sino generación espiritual, fecundidad. Es más que la razón y menos que ella: es un opinar rectamente, el cual no es ciencia, pero tampoco ignorancia.

Según es el ser, afirma Platón, es también el conocer. Las facultades cognoscitivas se ajustan exactamente a las cualidades del objeto conocido: ser, no ser, intermediario, es decir, ciencia, ignorancia, opinión.

El método platónico consiste en un continuo comercio entre los hechos y la idea, por medio del cual los hechos van adquiriendo, cada vez con mayor claridad, la idea en su plenitud y fecundidad. Suprimir los elementos intuitivos para tener en cuenta solamente el proceso cognoscitivo, o resolver toda la dialéctica en el conocimiento perfecto del ser perfecto, confinando a la esfera de la opinión todo conocimiento deficiente, es, ciertamente, una forma de presentar a un Platón homogéneo, pero no al auténtico.

El verdadero Platón se encuentra en el conflicto entre las dos exigencias opuestas, la subjetiva y la objetiva, la dianoética y la noética, la que quiere prevalezca el dinamismo interno que lleva a la conquista del saber, y la que desea predomine el objeto externo a que se ajusta el saber. Esta antinomia constituye el fenómeno que da lugar a las obras posteriores de Platón.

Aristóteles (384-322 a.C.) a diferencia de Platón no admite las ideas innatas, ni explica el conocimiento como una reminiscencia. Sostiene el principio de que todos nuestros conocimientos vienen de las sensaciones: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Considera al alma "como una tabla rasa en la que nada hay escrito" (*sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*) antes de recibir sensaciones.

Aristóteles no es un verdadero sensualista, su ingenio era demasiado alto para contentarse con la filosofía posterior a Locke (1632--1704) y Condillac (1715-1780). Pues por medio de las sensaciones se despierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un orden superior al sensible; la cual eleva los materiales de la sensación a la esfera intelectual, y engendra las ideas. El criterio de la verdad no está en los sentidos sino en el entendimiento; las reglas del mundo intelectual no se confunden con los fenómenos sensibles.

Cada sentido presenta de por sí el objeto externo bajo el aspecto correspondiente; pero estos aspectos, a más de estar limitados a la esfera del sentido que los percibe, son puramente individuales; y de aquí la necesidad de un receptáculo donde se una y coordine esta variedad de impresiones. A esto sirve el sentido o sensorio común; facultad superior a los sentidos superiores, y que forma, por decirlo así, un conjunto de lo que estos le transmiten por separado.

Mas con esta reunión no se ha llegado todavía a objetos puramente inteligibles, ni a la percepción intelectual de los sensibles; y he aquí la necesidad del entendimiento, facultad del alma que nos hace conocer las cosas no sensibles, y que nos da la percepción intelectual de las sensibles. Estos conceptos puros, que versan sobre objetos incorpóreos o corpóreos, sobre realidades o abstracciones, son las ideas; las que se distinguen esencialmente de las sensaciones.

Hay pues una inmensa distancia entre la teoría de Aristóteles y la de los sensualistas. Estos afirman que cuanto hay en el alma es sensación, actual o recordada, primitiva o reformada, pensar es sentir. Para Aristóteles las sensaciones son necesarias para despertar la actividad del alma, y ésta es muy superior a las facultades sensitivas; por ella conocemos lo no sensible, y percibimos intelectualmente lo sensible. Entonces, como anotábamos, el criterio de verdad no está en los sentidos, sino en el entendimiento; y las reglas de los fenómenos intelectuales son diferentes de las que rigen en los sensibles: el sentido percibe lo individual, el entendimiento, lo universal.

Aristóteles conviene con Platón en distinguir las ideas de las sensaciones, y en poner en aquellas el verdadero objeto del entendimiento; pero no lleva las cosas hasta el punto de convertir las ideas en seres subsistentes, las mira como productos de una actividad, que obra con sujeción a las leyes del orden intelectual. Respecto a los objetos corpóreos, las sensaciones son la materia, y los conceptos la forma; respecto a los incorpóreos, las sensaciones no son la materia, sino fenómenos excitantes de la actividad intelectual.

La variedad de formas universales que la actividad intelectual engendra, y que aplica a los

objetos, se puede reducir a ciertas clases, que Aristóteles llama categorías; son diez: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, posesión, acción y pasión. Según Aristóteles se puede ofrecer sobre un objeto las cuestiones siguientes: Qué es, cuánto es, cuál, a qué se refiere, dónde esta, cuándo, cómo está, en qué modo, qué hace, qué padece. Las ideas correspondientes a estas cuestiones forman las categorías.

Un filósofo que de tal modo analizaba las ideas debía inclinarse al examen de las leyes del entendimiento; y he aquí por qué Aristóteles fue tan profundo y sutil dialéctico, llevando este arte a una altura muy superior a la que tuviera en las escuelas anteriores. Consideró la lógica como el instrumento, el órgano de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio entre las cuales figura en primera línea el silogismo.

Según Aristóteles hay en nosotros dos especies de conocimiento:

- Uno inmediato, referido a los principios o axiomas, verdades indemostrables, a que el entendimiento asiente sin necesidad de prueba;
- Otro mediato, que tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas, y cuyo enlace no se nos ofrece a primera vista, sino que necesitamos sacarlo por el raciocinio. Este se forma de juicios, los que a su vez se componen de ideas; y así Aristóteles analiza los juicios y las ideas para llegar al conocimiento completo del raciocinio.

Como las palabras tienen tan íntima relación con las ideas, el profundo dialéctico no descuidó este rango importante: examinando la expresión de las ideas y de los principios en los términos y proposiciones.

2.3. EN LA FILOSOFIA TOMAS DE AQUINO

Tomás de Aquino, organizador de la filosofía escolástica, presenta en sus obras las doctrinas peripatéticas con una profundidad y lucidez a la que no han llegado sus sucesores.

Para introducirse en el trabajo que realiza el entendimiento, Tomás manifiesta que en los objetos sensibles el animal percibe algo que no corresponde a una sensación particular: la oveja huye del lobo, no por su fealdad, sino porque le conoce dañoso; el ave busca las pajuelas, no por su hermosura, sino porque le sirven para el nido. La facultad de percibir estas cosas, estas razones, intenciones, como se las llama, que no caen bajo el sentido especial, se apellida estimativa. Esta facultad se halla en los animales con un carácter meramente instintivo, y tiene el nombre de vis estimativa natural; pero en el hombre no es instintiva, sino comparativa (collativa), y así se llama cogitativa, o razón particular: razón, porque participa ya de la razón, por cierta afinidad o refluencia; particular, porque no versa sobre lo universal.

Entre las intenciones que forman el objeto de la estimativa se incluye la razón de pretérito, aunque ésta corresponde de un modo más especial a la memoria, que es la facultad de retener las especies sensibles y las intenciones no sensibles. En los brutos se llama simplemente

memorativa; pero en los hombres se llama reminiscencia, porque tiene la fuerza no sólo de recordar, sino de buscar el mismo recuerdo, con una especie de inquisición racional.

Hay en el alma una facultad llamada entendimiento; por él conocemos el mundo superior al sensible; y percibimos en el sensible razones generales que no caen bajo la jurisdicción de la sensibilidad. No posee ideas innatas. Las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto; el nuestro se halla en potencia, y antes de que recibamos impresiones sensibles es como "una tabla rasa en que nada hay escrito" (*sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*).

El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones sino excitado por el sentido. El modo con que éste se hace es el siguiente: Los cuerpos influyen sobre los órganos y producen la sensación, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual o intencional. Pero estas formas, ni aún tales como están en la imaginación, no son inteligibles: porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento.

¿Cómo se hace el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicación el orden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae, de las especies imaginarias las formas intelectuales, y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible.

Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible, y le reduce al acto o le hace inteligente en acto.

Por ello entendemos cómo los escolásticos hacían dimanar el conocimiento de los sentidos, y admitían el principio "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*" (nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos). Con todo, cuidadosamente distinguían entre el orden sensible y el intelectual; y para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente. Lo sensible no podía ni siquiera acercarse al entendimiento, sino que despojado de sus formas groseras, pasa por el crisol del entendimiento agente: allí, con aquella luz, que así le llamaban, las especies adquirían el carácter de inteligibilidad. Es de notar que esta conversión de sensible en inteligible, la hacían consistir en la abstracción que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que inmaterializaba las especies sensibles, llamadas fantasmas, y las hacía capaces de ser entendidas.

Además de esa fuerza transformadora de las especies sensibles, hay una actividad perceptiva de las verdades universales y necesarias: a las cuales asiente el entendimiento tan pronto como se le ofrecen. Estas son las que se llaman *per se notae* (conocidas por sí), y también principios o axiomas. De ellos, unos se refieren a la especulativa, otros a la práctica, siendo éstos últimos el cimiento de la ciencia moral. Así, pues, no hay ideas innatas, es decir, formas preexistentes a la sensación; pero hay innata una actividad intelectual pura, y que se desarrolla en el momento en

que la verdad se le pone delante.

Decían los escolásticos que el entendimiento se hace la cosa entendida; pero no significando con esto lo considerado por los modernos panteístas, quienes identifican el sujeto y el objeto, y pretenden que todo emana del yo. Sólo se valían de esta expresión para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual; esto es, uniéndose con el entendimiento la idea o la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente a un sujeto.

El alma no se conoce a sí misma por su esencia, esto es, viéndose intuitivamente, sino por sus fenómenos. Este conocimiento es de dos modos:

- Por conciencia: todos experimentamos que hay en nosotros un principio intelectual; y
- Por discurso: deducimos de los fenómenos del alma cuál es la naturaleza de la misma.

Santo Tomás afirma que "nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de singularización de las cosas materiales es la materia individual, y, según hemos dicho, nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal". (Sum. teo. 1, q. 86 a.1)

Según Tomás de Aquino la abstracción la podemos tomar así:

1) Activamente o por parte del sujeto: acto que abstrae o entiende.

a. Por la primera operación que puede ser:

1. Del entendimiento agente: iluminación de las imágenes sensibles y producción de la especie inteligible. Es la abstracción eficiente.
2. Del entendimiento posible: simple aprehensión de un objeto no aprehendiendo otro: abstracción por modo de simplicidad o definición. Abstracción formalmente dicha.

b. Por la segunda operación, o sea, por el entendimiento posible, que juzga o que divide, aprehendiendo que un objeto no es otro: abstracción por modo de división. Abstracción formalmente dicha.

2) Quasi-pasivamente o por parte del objeto.

a. Denominación de lo abstracto tomada del acto del entendimiento posible, que abstrae, o relación de lo abstracto al que abstrae, y es así:

1. Lógica: denominación de lo abstracto, tomada de la acción del entendimiento posible, que abstrae por modo de simplicidad, y entonces lo que percibe o es:

- a) Algo común superior: abstracción total. Abstracción denominativamente tomada.
 - b) Algo actual o formal: abstracción formal por modo de simplicidad, o negativa. Abstracción denominativamente tomada.
2. Real: denominación de lo abstracto, tomada de la acción del entendimiento posible, que abstrae por modo de división: abstracción siempre formal y positiva, o por modo de división o enunciación. Abstracción denominativamente tomada.
- b. Fundamento: abstractibilidad, o composición o eminencia de la cosa abstracta.
- 1. Total: fundada sobre la composición del todo con sus partes. Abstracción fundamentalmente tomada.
 - 2. Formal: fundada sobre la composición de la forma con la materia, del acto con la potencia, o también sobre la eminencia de la cosa. Abstracción fundamentalmente tomada.

Tomás afirma que "el entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. Y a esta sucesión San Agustín llama tiempo cuando dice "Dios mueve a las criaturas espirituales en el tiempo"". (Sum Teo. 1, q.85 a.4)

Tomás sustenta que "el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material, que se abstrae de las imágenes. Y como lo que una facultad cognoscitiva conoce primaria y necesariamente es su objeto propio, puede colegirse el orden con que conocemos lo indivisible, de su relación con dicha esencia. Ahora bien, según el Filósofo, lo indivisible puede serlo de tres maneras:

Una como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Y este indivisible nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque, como ya hemos dicho, el conocimiento confuso es anterior al distinto.

Otra, como lo es la especie, por ejemplo, el concepto de hombre, que es algo indivisible. Y lo que de este modo es indivisible se conoce, como ya hemos dicho, antes que su división en partes lógicas, e incluso antes de que el entendimiento componga o divida afirmando o negando. Y esto porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio.

El tercer modo de ser indivisible es el de lo absolutamente indivisible, como el punto o la unidad, que ni actual ni potencialmente se dividen. Por eso el punto se define privativamente, diciendo que "punto es lo que no tiene partes"; e igualmente para el concepto de unidad se requiere el que sea "indivisible", como dice el Filósofo. Y la razón es porque esta clase de indivisible guarda cierta oposición con el objeto corporal, cuya esencia conoce el entendimiento primaria y directamente". (Sum. teo. 1, q. 85 a.8)

En la concepción de Tomás, el entendimiento humano ocupa un lugar intermedio entre los sentidos corpóreos que conocen la forma unida a la materia de las cosas particulares y los entendimientos angélicos que conocen la forma separada de la materia. Es una virtud del alma que es forma del cuerpo; por lo tanto, puede conocer las formas de las cosas sólo en cuanto están unidas a los cuerpos y no (como quería Platón) en cuanto están separadas. Pero en el acto de conocerlas, las abstrae de los cuerpos; por consiguiente, conocer es abstraer la forma de la materia individual, sacar lo universal de lo particular, la especie inteligible de las imágenes singulares (fantasmas).

Hemos indicado que el entendimiento que abstrae las formas de la materia individual es el entendimiento agente. El entendimiento humano es un entendimiento finito que, a diferencia del entendimiento angélico, no conoce en acto todos los inteligibles, sino que solamente tiene la potencia (o posibilidad) de conocerlos; por lo tanto, es un entendimiento posible. Pero como "nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto" (Sum. Teo. 1, q.79, a.3), la posibilidad de conocer, propia de nuestro entendimiento, llega a ser conocimiento efectivo por acción de un entendimiento agente, que actualiza los inteligibles, abstrayéndolos de las condiciones materiales, y actuando como la luz sobre los colores.

El procedimiento de abstracción del entendimiento garantiza la verdad del conocimiento intelectual, porque garantiza que la especie existente en el entendimiento es la forma misma de la cosa, y por ello hay correspondencia (adaequatio) entre el entendimiento y la cosa. Pues según Tomás, la definición "de verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento". (Sum. Teo. 1, q.16, a.1)

La acción del entendimiento de proceder de una composición o división a otras sucesivas composiciones o divisiones, es decir, de un juicio a otro, es el razonamiento, y la ciencia que se va formando por juicios de afirmación o de negación sucesivos y conexos es la ciencia discursiva. Por consiguiente, el conocimiento humano es un conocimiento racional, y la ciencia humana es una ciencia discursiva, caracteres que no se pueden atribuir al conocimiento de Dios y a su ciencia, que lo entiende todo y simultáneamente. (Sum. Teo. 1, q.14, a. 7, 8 y 14)

En el carácter razonador del conocimiento humano existe la posibilidad de error. El sentido no se engaña acerca del objeto que le es propio (por ejemplo, la vista acerca de los colores), a menos que haya una perturbación accidental del órgano. El entendimiento no puede engañarse acerca del objeto que le es propio. Ahora bien, el objeto del entendimiento es la esencia o quiddidad de la cosa; por lo tanto, no se engaña acerca de la esencia, pero puede engañarse en cuanto a las particularidades que acompañan a la esencia, que llega a conocer componiendo y dividiendo (es decir, mediante juicio) o por razonamiento. También el entendimiento puede incurrir en error acerca de la esencia de las cosas compuestas, al dar la definición resultante de diferentes elementos: esto ocurre cuando adscribe a una cosa la definición (cierta en sí misma) de otra cosa, por ejemplo, la del círculo al triángulo; o cuando une elementos opuestos, en una definición que

es por ello falsa; por ejemplo, si define el hombre como "animal racional alado". En cuanto a las cosas simples, en cuya definición no hay composición, el entendimiento no puede engañarse, sino sólo quedar en defecto, y seguir ignorando su definición. (Sum. Teo. 1, q.85, a.6)

2.4. EN LA FILOSOFIA CARTESIANA

Los puntos fundamentales de la doctrina Renato Descartes (1596-1650) son: 1) La duda metódica, 2) el principio: yo pienso, luego soy; 3) el poner la esencia del alma en el pensamiento; 4) el constituir la esencia de los cuerpos en la extensión.

La duda de Descartes nació en su espíritu en vista del método sistemático que dominaba en las escuelas: fue un grito de revolución contra un gobierno absoluto. "La experiencia enseña que los que hacen profesión de filósofos son frecuentemente menos sabios y razonables que los que no se han aplicado nunca a esos estudios". (Prefacio de los Principios de Filosofía)

Tales palabras manifiestan el desdén que le inspiraban las escuelas; así no es extraño que buscase otro camino. El mismo nos explica cuál fue. "Como los sentidos, dice, nos engañan algunas veces, quise suponer que no había nada parecido a lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan racionando aún sobre las materias más sencillas en geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto a errar como ellos deseché como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones; y considerando en fin que aún los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia, pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví a fingir que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu no encerraban mas verdad que las ilusiones de los sueños". (Discurso sobre el Método)

Por este pasaje se ve que la duda universal de Descartes era una suposición, una ficción; así la llama él mismo; y por consiguiente no una duda verdadera. Lo propio se manifiesta en su Respuesta a las Objeciones recogidas por el teólogo y científico Marín Mersenne (1588-1648) en quien confió la revisión de sus Meditaciones y de boca de varios filósofos y teólogos contra las Meditaciones. "En primer lugar, dice, me recordáis que no de veras, sino por una mera ficción, he desechado las ideas o fantasmas de los cuerpos, etc., etc." Descartes no rechaza esto, antes lo admite, y continúa deshaciendo las dificultades.

Su precedente y modelo es Michel Eyquem Montaigne (1533-1592). Descartes afirma: "Mi finalidad no es enseñar el método que cada uno debe seguir para conducir rectamente su razón, sino solamente hacer ver de qué manera he procurado conducir la mía". (Discurso)

La duda cartesiana supone dos momentos distintos:

- El reconocimiento del carácter incierto y problemático de los conocimientos a los cuales se refiere;
- La decisión de suspender el asentimiento a tales conocimientos y de considerarlos

provisionalmente como falsos.

El primer momento es de carácter teórico, el segundo es de carácter práctico y supone un acto libre de la voluntad. La doctrina cartesiana del libre albedrío está ya implícita en este segundo momento. Evidentemente, la suspensión del juicio (o epoché según el término de los antiguos escépticos), aunque deja abolido todo juicio que afirme o niegue la verdad de una idea, no deja abolidas las mismas ideas. Se refiere a la existencia y no a la esencia de las cosas. Negarse a afirmar la realidad de los objetos sensibles, no significa negar las ideas sensibles de tales objetos. La epoché suspende la afirmación de la realidad de las ideas poseídas de cualquier modo que sea por el hombre; pero reconoce estas ideas como puras ideas o esencias. Lo cual implica una indicación precisa del sentido en que se mueve el procedimiento de la duda. Este procedimiento tendrá éxito si, reducido por la epoché el mundo de la conciencia a un mundo de puras ideas o esencias, se encuentra una idea o esencia que sea la revelación inmediata de su existencia. Y tal es el caso del yo.

Parece que la duda de Descartes se reduce a una idea común a todos los métodos; él mismo lo dice: "cuando sólo se trata de la contemplación de la verdad, ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas oscuras o que no son distintamente conocidas?" (Respuesta a las objeciones recogidas por Marín Mersenne). (Citado por Balmes en Filosofía Elemental, p. 555)

Con todo, no podemos decir por esto que Descartes no introdujo un nuevo método en la filosofía: la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad, era vulgarmente admitida. Descartes empezó por dudar, pero continuó pensando; su método no era puramente negativo; en todas sus obras se halla una doctrina positiva al lado de la impugnación de la contraria. Esta es una de las causas de su asombrosa influencia en cambiar la faz de la filosofía: se propuso edificar sobre las ruinas de lo que había destruido: no se contentó con decir: "esto no es verdad": añadió: "la verdad es ésta".

Su principio fundamental: "yo pienso, luego soy", nació de su duda: su proclamación no fue otra cosa que la expresión del punto donde se hallaba detenido en una tarea destructiva. "Pero desde luego advertí, dice, que mientras quería pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: yo pienso, luego soy, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que sin escrúpulo podía recibirla por el primer principio de filosofía". (Discurso sobre el Método)

Esta proposición contiene también evidentemente una cierta indicación sobre lo soy yo que existo. Afirma: No puedo decir que existo como cuerpo, ya que no sé nada de la existencia de los cuerpos, sobre los cuales mi duda continúa. Yo no existo sino como cosa que duda, es decir, que piensa. La certeza de mi existir se enlaza solamente con mi pensamiento y sus determinaciones: el dudar, el entender, el concebir, el afirmar, el negar, el querer, el no querer, el imaginar, el sentir, y, en general, todo lo que existe en mí y de lo que tengo inmediata conciencia.

Algunos han creído que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y así le han objetado que del pensamiento no podía inferir la existencia, no suponiendo de antemano esta proposición: "lo que piensa existe", lo cual equivaldría a reconocer un principio más fundamental que el otro. Pero la objeción estriba en un falso supuesto, a que dio origen la enunciación en forma de entimema, y también algunas palabras no bastante claras del filósofo. Pero en la realidad él no quería hacer un verdadero discurso, sólo intentaba expresar un hecho de conciencia; a saber: que al dudar de todo, hallaba una cosa que se resistía a la duda: el pensamiento propio.

La expresión que sigue es terminante: "Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción no está sacada de ningún silogismo; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy o existo, no infiere del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la ve por una simple inspección del espíritu, pues, si la dedujera de un silogismo habría necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es o existe. Por el contrario, esta proposición manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares". (Respuesta a las Objeciones)

El problema del hombre Descartes y el problema de la recta razón y de la bona mens (es decir, de la prudencia de la vida) son en realidad un solo y único problema. Descartes no ha buscado resolver más que su propio problema, pero está cierto de que la solución que ha encontrado no solamente sirve para él, sino que vale para todos, porque la razón que constituye la sustancia de la subjetividad humana es igual en todos los hombres, de manera que la diversidad de las opiniones humanas se origina solamente de los diferentes modos de guiarla y de la diversidad de los objetos a los cuales se aplica.

Este principio de la unidad de la razón, que es, además, la unidad sustancial de los hombres en la razón, fue la primera gran inspiración de Descartes, la de 1619 o año de la "inspiración". En las Regulae, que sin duda son el primer escrito en el cual esta inspiración queda expresada, afirma claramente la unidad del saber humano, fundada en la unidad de la razón.

En la segunda parte del Discurso del Método reduce a cuatro las reglas fundamentales:

Primera, la de la evidencia, que consiste en no aceptar cosa alguna por verdadera si no se la reconoce verdaderamente como tal. La evidencia es contrapuesta por Descartes a la conjetura, que es aquello cuya verdad no aparece a la mente de modo inmediato. El acto por el cual el alma lleva a la evidencia, es la intuición; y entiende por intuición "no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de la imaginación erróneamente coordinada, sino un concepto de la mente pura y atenta, tan fácil y distinto que no queda duda ninguna sobre lo que pensamos; o sea, lo que es lo mismo, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón y es más cierto que la misma deducción". (Regulae)

La intuición es el acto puramente racional con el cual la mente percibe su propio concepto y se hace transparente a sí misma. La claridad y la distinción constituyen los caracteres fundamentales de una idea evidente, entendiéndose por claridad la presencia y manifestación de la idea a la mente que la considera; y por distinción la separación de todas las otras ideas, de modo que no contenga nada que pertenezca a las demás. La evidencia define así un acto fundamental del espíritu humano, la intuición, que Descartes pone en las Reglas antes que la deducción y al lado de ella, como los dos únicos actos del entendimiento. La intuición es el acto mismo de la evidencia, el transparentarse de la mente a sí misma y la certeza inherente a este transparentarse. Por ello, la investigación metafísica de Descartes es fundamentalmente una justificación del acto intuitivo.

Segunda, la del análisis. Afirma que es necesario dividir cada una de las dificultades que se han de examinar en el mayor número de partes posibles y necesarias para resolverlas mejor. Una dificultad es un complejo de problemas en los cuales están a la vez mezclados lo verdadero y lo falso. La regla supone que el problema sea absolutamente determinado, o sea, liberado de toda complicación superflua, y que sea dividido en problemas más simples, que se puedan considerar separadamente.

Tercera, la de la síntesis. Afirma que condujo sus pensamientos por orden, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta los conocimientos más complejos, suponiendo que haya un orden incluso entre los objetos que naturalmente no se precedan los unos a los otros. Esta regla supone que el procedimiento ordenado, que es propio de la geometría, y supone, además, que todo dominio del saber está ordenado o es ordenable análogamente. El orden presupuesto de esta manera es, según Descartes, el orden de la deducción, que es el otro de los dos actos fundamentales del espíritu humano.

En el orden deductivo, son primeras las cosas que Descartes llama absolutas, es decir, provistas de una naturaleza simple y, como tales, casi independientes de otras; son, en cambio, relativas, las que deben ser deducidas de las primeras mediante una serie de razonamientos. La necesidad del orden deductivo implica que se ha de excogitar tal orden cuando no se encuentra naturalmente, así, en el caso de una escritura en caracteres desconocidos, que no presenta ningún orden, comenzamos ideando uno y sometiéndolo a prueba. La regla del orden es para la deducción tan necesaria como la evidencia para la intuición.

Cuarta, la de la enumeración. Afirma que es necesario hacer en todo enumeraciones lo más completas y revisiones tan generales, que estemos seguros de no omitir nada. Pues la enumeración comprueba el análisis, la revisión comprueba la síntesis. Esta regla prescribe el orden y la continuidad del procedimiento deductivo y tiende a reconducir este procedimiento a la evidencia intuitiva. En efecto, la comprobación completa que la enumeración establece a través de toda la cadena de deducciones hace de esta cadena un todo completo y totalmente evidente.

Su carácter religioso puede ser iluminado en varios aspectos:

- 1) mediante la distinción que establece entre conocer ("toucher de la pensée") y comprender ("embrasser de la pensée"), afirma que más allá del conocimiento humano existe una realidad cuya existencia es cierta y cuyo contenido es impenetrable, y con ello la posibilidad de la revelación;
- 2) se presenta como la extensión máxima de la idea de creación y la reducción del conocimiento a revelación natural;
- 3) como el esfuerzo por pensar a Dios en términos de existencia, más que de simple garantía del conocimiento;
- 4) para comprender este aspecto religioso es útil un paralelo con la filosofía de Malebranche, quien considera que no se puede sostener un "cartesianismo racionalmente coherente" y coordinarlo al mismo tiempo con el teocentrismo oratoriano, a no ser suprimiendo esta tesis.

2.5. EN LA FILOSOFIA CRITICA DE KANT

Emanuel Kant (1724-1804) se diferencia de Descartes porque éste sale al instante del yo, para elevarse a Dios, y ponerse en comunicación con el mundo físico; mientras Kant se establece en el yo definitivamente, como en una isla de la que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del océano.

Kant no niega la existencia de Dios, ni del mundo físico, ni del orden moral; hasta admite estas cosas acomodándose al sentido común; lo que niega, es que la razón pueda llegar a ellas; su *Crítica de la Razón Pura* es la muerte de la razón.

Parte de un hecho de conciencia, o sea, del yo; los primeros fenómenos que se le ofrecen son las sensaciones y las representaciones internas que de ellas resultan. A la explicación de esto dedica lo que él llama *Estética trascendental*.

Utilizando constantemente para sus lecciones la *Metafísica* de Alexander Baumgarten (1714-1762, entiende por sensación "el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él". Pero debemos advertir que prescinde absolutamente de la naturaleza del objeto afectante, y que sólo atiende al efecto que resulta en nosotros a lo puramente subjetivo.

Por intuición entiende una percepción cualquiera que se refiere a un objeto; de suerte que hay intuición cuando el conocimiento es considerado como un medio. La intuición empírica es "la que se refiere a un objeto por medio de la sensación". Al ver un árbol: la representación interna, en cuanto es una afección del yo, es sensación; en cuanto se refiere a un objeto (real o aparente) es intuición empírica o experimental.

El fenómeno es "el objeto indeterminado de la intuición empírica". ¿Qué es eso que corresponde a la representación, y a qué llamamos árbol? Kant no lo sabe; pero eso, sea lo que fuere, en

cuanto es el término o punto de referencia de la representación interna, lo llama fenómeno, porque es algo que aparece; Kant prescinde de lo que es.

La realidad de la cosa en sí misma es el noumeno noumena; pero hasta qué punto el fenómeno, lo que aparece, está acorde con el noumeno, o la realidad?. Esta es otra cuestión de la que prescinde el filósofo Kant.

Aún en el orden sensible, no todo dimana de la experiencia; hay algo a priori: el espacio. Para que ciertas sensaciones sean referidas a objetos externos, esto es, a alguna cosa que ocupe un lugar diferente del nuestro, y hasta para que podamos representarnos las cosas como exteriores unas a otras, es decir, no sólo como diferentes, sino como situadas en lugares distintos, debemos tener anteriormente la representación del espacio. De donde se infiere que la representación del espacio no puede dimanar de la relación de los fenómenos ofrecidos por la experiencia; por el contrario, es indispensable presuponer esta representación para que la experiencia sea posible. La representación del espacio no es pues un producto de la experiencia, es una condición necesaria para el ejercicio de la sensibilidad, una forma a priori, que hay en nosotros; un espacio de tabla rasa donde se pintan los fenómenos. En sí misma no contiene nada real; pero todo lo sensible se puede retratar en ella.

De esto se sigue que cuando trasladamos a lo exterior eso que llamamos extensión, aplicamos a los objetos una cosa que no les pertenece, un hecho puramente subjetivo, la forma, la condición de nuestra sensibilidad; y por consiguiente, todo esto que llamamos mundo corpóreo, se reduce a un conjunto de representaciones internas, a que damos sin fundamento una realidad externa. Así la teoría de Kant lleva directamente al idealismo; no se alcanza cómo, admitido el principio, se podrá eludir la consecuencia.

En la primera edición de su Crítica de la Razón Pura, no se asusta Kant del idealismo; por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusión; pues sostiene que "el concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general nada de lo percibido en el espacio es una cosa en sí; que el espacio es, además, una forma de las cosas, que tal vez les sería propia si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos; y que lo que llamamos objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razón totalmente desconocida, y lo será siempre; pero sobre la cual no se interroga jamás la experiencia". (Estética Trascendental)

Según el discurrir del filósofo alemán, la intuición del espacio es la forma de la sensibilidad externa; pero hay, además, en los fenómenos, tanto externos como internos, lo que llamamos sucesión o tiempo: sin esto no nos percibiríamos a nosotros mismos. El espacio y el tiempo son las formas de la capacidad receptiva del conocimiento: "formas receptoras" en el sentido etimológico de la palabra, modos en que percibimos las impresiones sensibles. De hecho, según

Kant, la intuición (intuitus), o facultad de captar inmediatamente el objeto, no es, en el hombre, "intelectual", o sea, espontánea, sino "sensible" o receptiva: nuestra facultad aprehende el objeto en cuanto sufre una impresión (no bien explicada). Entonces el mundo, como mundo de experiencia, se constituye en esos dos modos de recibir las impresiones, y, en consecuencia, todo lo que conocemos por la experiencia es espacio-temporal.

Así pues, el tiempo es la forma y la condición de la sensibilidad interna o de los fenómenos en la conciencia. El tiempo es a priori, es decir, independiente de la experiencia; pues hace posible la experiencia en la sucesión, como el espacio en la extensión; por lo mismo no está inherente a las cosas, es una condición puramente subjetiva de nuestra intuición interna.

De esto se sigue que nosotros sabemos únicamente que percibimos las cosas en sucesión; pero ignoramos si esta sucesión se halla en las cosas; pues, no siendo ella más que un hecho puramente subjetivo, una condición necesaria para nuestra experiencia, no podemos atribuirla a los objetos mismos, sin faltar a las reglas de una sana lógica.

Por lo indicado, se nota que Kant no se limita a decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendrían la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesión real; pues, la sucesión que nosotros percibimos es una condición puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuición. Así, después de haber hecho dudosa la realidad de la extensión, esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesión, de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio no es para nosotros más que un conjunto de representaciones; y la ciencia que tiene por objeto al mundo no se debería llamar cosmología, sino fenomenología, porque no se ocupa del mundo o cosmos, sino de los fenómenos.

El primer problema de una crítica de la razón pura es ver cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. Lo cual equivale al problema de cómo es posible la física pura y las matemáticas. La crítica de la razón pura debe alcanzar y realizar la posibilidad fundamentadora de la ciencia, del auténtico saber humano. Es evidente que esta posibilidad no puede identificarse con la materia del conocimiento, pues está constituida por una multiplicidad desordenada de impresiones sensibles; debe, pues, reconocerse en la forma del conocimiento, es decir, en los elementos o funciones a priori que dan origen y unidad a aquellas impresiones.

De ahí que los objetivos de la Crítica de la Razón Pura son:

Primero, descubrir, aislándolos, aquellos elementos formales del conocimiento que Kant los llama puros y a priori, en el sentido que carecen de cualquier referencia a la experiencia y son independientes de ella. Así, la investigación de la razón, aún manteniéndose rigurosamente dentro de los límites de la experiencia, podrá justificar la experiencia misma en su totalidad y también los conocimientos universales y necesarios, que se encuentran en su ámbito.

Segundo, determinar el posible uso de los elementos a priori del conocimiento, esto es, el método

del conocimiento mismo. De manera que la crítica de la razón pura se dividirá en dos partes principales (las dos de la obra homónima de Kant): la Doctrina de los Elementos y la Doctrina del Método. Y si se llama trascendental todo conocimiento referido "no ya a los objetos, sino a nuestro modo de conocerlos en cuanto debe ser posible a priori", habrá por esto una doctrina trascendental de los elementos y una doctrina trascendental del método; y se llamarán trascendentales también las ulteriores divisiones de estas dos partes fundamentales.

Entonces, el primer resultado nacido del concepto del conocimiento humano como composición o síntesis de dos elementos (uno formal o a priori, y otro material o empírico) es que el objeto del conocimiento no es el ser en sí, sino el fenómeno. Conocer, para el hombre, no significa crear; el entendimiento humano no produce la realidad que es su objeto, al conocerla. En este sentido no es un entendimiento intuitivo, como es quizá el entendimiento divino, para el cual el acto del conocer es un acto creador.

Kant manifiesta que el entendimiento humano no intuye, sino que piensa; no crea, sino que unifica; por tanto, se le debe dar por otra fuente el objeto que ha de pensar, lo múltiple que ha de unificar. Esta fuente es la sensibilidad. Pero la sensibilidad misma es sustancialmente pasividad: lo que tiene, lo recibe, y no puede recibirlo sino en los modos que le son propios. Todo esto significa que el objeto del conocimiento humano no es ser (o sea en sí), sino lo que del ser puede aparecer al hombre: el fenómeno. Significa que el conocimiento, que es humano en cuanto es siempre y solamente conocimiento de fenómenos, es siempre y únicamente experiencia. Pero el fenómeno no es apariencia ilusoria; es un objeto y un objeto real, pero real solamente en relación con el sujeto cognoscente, esto es, el hombre.

Para él la investigación crítica es investigación trascendental en cuanto versa sobre la posibilidad condicionante de todo conocimiento auténtico y, por tanto, sobre las formas a priori de la experiencia. Estas formas son por un lado sensibles (intuiciones puras, espacio y tiempo), por otro, intelectuales (conceptos puros, categorías). La experiencia es la totalidad concreta del conocimiento: está constituida no solamente por la sensibilidad, sino también por el entendimiento y está condicionada igualmente por las formas de una y otro.

Dentro de este marco, la metafísica ya no parece a Kant, como a Christian Wolff (1679-1754) y Alexander Baumgarten "la ciencia de todos los objetos posibles, en cuanto son posibles", sino, más bien, como la "ciencia de los límites de la razón humana", ya que ella debe determinar, en primer lugar, el límite intrínseco de lo posible, que es la experiencia, aceptando el punto de vista que John Locke (1632-1704) hizo prevalecer en el empirismo inglés, expresado en dos proposiciones fundamentales:

1) la razón no puede ir más allá de los límites de la experiencia; 2) la experiencia es el mundo del hombre, el mundo de aquellos problemas que "preocupan" al hombre.

Al observársele que en su doctrina está el idealismo de George Berkeley (1684-1753), él procuró

sincerarse en un pasaje que se halla en la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura*, anotando: "Cuando digo: en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y la del espíritu representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una apariencia; porque en el fenómeno los objetos, y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre considerados como alguna cosa dada realmente: sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relación con el objeto dado, este objeto, como fenómeno, es diferente de sí mismo como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente ser exteriores, o que mi alma parezca simplemente haberme sido dada en mi conciencia; cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme a la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condición de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuición y no en los objetos en sí mismos, caería en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva a todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se consideran el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse en cuanto a su posibilidad en las cosas en sí y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues, de dos cosas infinitas que no pueden ser sustancias, ni nada inherente a las sustancias, y que son no obstante alguna cosa existente y hasta la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirían todavía aún cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos a una mera apariencia". (*Estética Trascendental*)

Este pasaje hace ver que Kant distingue la pura apariencia y el fenómeno: por ejemplo, eso que nos aparece como un árbol, no dice Kant que sea una cosa del todo ilusoria, sólo sostiene que lo aparente no tiene nada común con la realidad, pues no destruye la realidad misma o la cosa en sí; sólo afirma que esta cosa no es tal como aparece. Admite que con respecto a nosotros el mundo es una apariencia, pero que no en sí sea una pura apariencia.

Es dudoso que Berkeley quisiese significar más, pues el filósofo irlandés no negaría la realidad de los seres que nos afectan, no negaría que los fenómenos de la sensibilidad dimanasen de objetos reales; sólo quería significar que estas cosas no eran, como nosotros creíamos, objetos realmente extensos, lo cual le bastaba para su teoría idealista. Todo esto se lo concede Kant, pues la extensión o la forma del espacio la reduce a un hecho puramente subjetivo, al que no corresponde en la realidad nada extenso, sino una cosa en sí, que ignoramos lo que es; por consiguiente, admite la posibilidad del idealismo; y como añade que el trasladar la forma del espacio al exterior conduce a absurdos, no sólo admite la posibilidad del idealismo, sino la necesidad; y como por fin aplica al tiempo lo mismo que al espacio, resulta que el idealismo es quizá más refinado que el de Berkeley, pues destruye la existencia y la posibilidad no sólo de la extensión, sino también de la sucesión.

Además de la facultad de sentir, admite la de concebir, o el entendimiento; la primera nos ofrece los objetos en intuiciones; la segunda los concibe; aquella es una receptividad o potencia pasiva, esta es una espontaneidad: sin la sensibilidad ningún objeto nos sería dado; sin el entendimiento

ningún objeto sería concebido; pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas. El entendimiento no tiene otra materia de sus conceptos que la ofrecida por las intuiciones sensibles; su modo de conocer es puramente discursivo, no intuitivo; es decir, que él en sí no tiene un objeto dado, sólo puede discurrir sobre los que se dan en la representación sensible. Así, para el conocimiento se necesita la facultad de pensar y la de sentir: no se las puede separar sin destruir el conocimiento.

El planteamiento kantiano se reduce a lo siguiente:

- 1) El origen de todos nuestros conocimientos está en los sentidos. El espacio es la forma, la condición de las intuiciones sensibles externas;
- 2) A más de la facultad sensitiva hay la conceptiva o el entendimiento;
- 3) Las intuiciones sensibles por sí solas no engendran conocimiento; son ciegas;
- 4) Las intuiciones sensibles son materia de conocimiento en cuanto se someten a conceptos o a la actividad intelectual;
- 5) El conocimiento humano no es intuitivo, sino discursivo.

Este sistema tiene mucha analogía con el de los escolásticos; sólo que Kant le da interpretaciones que conducen a resultados funestos.

Según él, los conceptos son formas vacías que es preciso llenar con fenómenos sensibles: lo que se llama categorías; si se las toma como conceptos de las cosas en general, se reducen a simples funciones lógicas; pueden ser miradas como condiciones de posibilidad de las mismas cosas, "pero sin poderse mostrar en qué caso su aplicación y su objeto, y, por consiguiente, ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervención de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo" (Lógica Trascendental). Entonces se nos condena a no saber nada fuera del orden sensible, a no poder elevarnos científicamente al conocimiento de las cosas en sí mismas, pues ni aún respecto a las sensibles podemos hacer uso de los conceptos sino en cuanto a la parte fenomenal o a la forma bajo la cual se presentan a la sensibilidad; entonces se hace imposible el conocimiento de Dios, del alma y de todo lo que no sea un fenómeno sensible.

Kant no retrocede ante esas terribles consecuencias y sin rodeos afirma que estos principios (los del entendimiento) son simples principios de la exposición de los fenómenos; y el fastuoso nombre de una ontología que pretende dar un conocimiento sintético a priori de las cosas de una doctrina sistemática, por ejemplo, el principio de causalidad, debe reemplazarse por la denominación modesta de simple analítica del entendimiento puro.

Quienes incautamente hablan muy seriamente del espiritualismo de Kant y de sus triunfos sobre el sensualismo, mirándolo como uno de los restauradores de las buenas doctrinas, y, por supuesto, sin haber abierto una obra del filósofo alemán, y sólo por haberlo visto citado con elogio, tales incautos deben percatarse de que Kant:

- no admite más conocimiento posible en el hombre que simples funciones lógicas sobre los fenómenos sensibles;
 - no admite ninguna de las demostraciones con que los más eminentes metafísicos han probado la espiritualidad del alma;
 - no admite que pueda probarse que el alma es sustancia;
 - tampoco admite ninguno de los argumentos con que se ha probado la existencia de Dios;
- y
- coloca al espíritu en un puesto del todo aislado donde sólo se le ofrecen fenómenos sensibles, sobre los cuales puede pensar, pero de los que le es imposible salir, y cuando intenta extenderse por otras regiones con el auxilio de la ciencia, al querer descubrir lo que habrá con respecto a Dios, a otros seres y aún a sí propio, se halla reducido a un desconsolador quién sabe!... En vano se esfuerza para salvar esa barrera: La Crítica de la Razón Pura le encierra allí con un vigor inexorable.

Las funestas teorías de Kant no podían menos de producir efectos desastrosos. Desde entonces data el extravío filosófico de Alemania; por una parte el escepticismo más disolvente; por otra, el dogmatismo más extravagante expuesto en monstruosos sistemas.

Kant reduce toda nuestra ciencia a los fenómenos sensibles; y como a estos no les otorga ni siquiera la realidad de la extensión y de la sucesión, y porque hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin más objetividad que la puramente fenomenal o de apariencia. Así, todo está en el yo: el entendimiento es la facultad de las reglas: "no es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es hasta la legislación para la naturaleza; es decir, que sin el entendimiento no habría naturaleza, o unidad sintética de la diversidad de los fenómenos según ciertas reglas... Todos los fenómenos como experiencias posibles están a priori en el entendimiento; y de él sacan su posibilidad formal; del mismo modo que están a título de puras intuiciones en la sensibilidad; y no son posibles sino por ella con relación a la forma". (Lógica Trascendental)

La solución que Kant da al problema del conocimiento se basa en algunos presupuestos que, puestos en cuestión, echan por tierra toda la construcción. Tales son:

- 1) el carácter receptivo de nuestro conocer (sin el que no habría problema);
- 2) la existencia en nosotros de un modo necesario de recibir los conocimientos; la forma "trascendental" de la intuición sensible (de donde dimana la distinción inevitable entre fenómeno, objeto relativo a tal forma, y cosa en sí, o sea, considerada aparte de la forma);
- 3) la posibilidad de intuir la forma trascendental de la receptividad prescindiendo del contenido, como intuición "pura" del espacio y del tiempo;
- 4) la existencia de un aspecto imprescindible de espontaneidad en nuestro conocimiento, justo al aspecto de receptividad;
- 5) la irreductibilidad de estas dos fuentes, activa y pasiva, del conocimiento;
- 6) la existencia de una estructura fija de la inteligencia (o de nuestro modo de pensar),

cognoscible como una tabla de "categorías";

7) la posibilidad de que una regla de la inteligencia (espontánea) determine a priori la forma pura de la intuición en el esquematismo trascendental.

2.6. APORTES DE SOEREN AABYE KIERKEGAARD

Kant había admitido como fundamento de todo poder humano una posibilidad real o trascendental; pero, de tal posibilidad, él puso de relieve el aspecto positivo, que hace de ella una efectiva capacidad humana, aunque limitada, pero que encuentra en los mismos límites su validez y su empeño de realización. Soeren Aabye Kierkegaard (1813-1855) descubre y aclara, con una energía nunca alcanzada antes de él, el aspecto negativo de toda posibilidad que entre a constituir la existencia humana. Toda posibilidad es, además de posibilidad-de-que-si, en efecto, siempre posibilidad-de-que sí, lo cual implica la posible nulidad de lo que es posible y, por tanto, la amenaza de la nada.

Kierkegaard vive y escribe bajo el signo de esta amenaza. Todos los rasgos salientes de su vida están revestidos, a sus mismos ojos, de una oscuridad problemática. El mismo ha vivido de lleno la figura tan fuertemente descrita en las páginas finales del Concepto de la Angustia: la del discípulo de la angustia, del que siente en sí las posibilidades aniquiladoras y terribles de toda alternativa, él se siente paralizado. El mismo se dice que es "una probeta de experimentación para la existencia" y que reúne en sí los puntos extremos de toda oposición. Manifiesta que él es una nada; que ello le da a él y a su carácter la satisfacción de conservar su existencia en el punto cero, entre el frío y el calor, entre la sabiduría y la necedad, entre el lago y la nada, como un simple quizá.

"Lo que me hace de veras falta, dice, es ver perfectamente claro lo que debo hacer, no lo que debo saber, fuera del conocimiento estrictamente requerido para todo obrar. Lo que me importa es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí verdaderamente, lo que debo hacer; es preciso encontrar una verdad; la verdad es para mí hallar la idea por la que yo quiero vivir y morir". (Citado por Johannes Hirschberger en Historia de la Filosofía, t. II, p. 323)

La filosofía hegeliana le parece la antítesis de sus puntos de vista sobre la existencia vividos por él y como una antítesis ilusoria. Las alternativas posibles de la existencia no se dejan reunir y conciliar en la continuidad de un único proceso dialéctico. En éste, la oposición de las alternativas mismas es sólo aparente, porque la verdadera y única realidad es la unidad de la razón consigo misma. Pero el hombre individual, el hombre que existe concretamente, queda absorbido y disuelto en razón. Frente a ella, Kierkegaard presenta la instancia de lo singular, de lo existente como tal. Afirma que la verdad no es el objeto del pensamiento, sino el proceso con el que el hombre se la apropia, la hace suya y la vive: "la apropiación de la verdad es la verdad".

En su obra cabe hablar de una "orientación" filosófica y teológica, pero no de una filosofía y teología propiamente dichas, al menos en el sentido de una concepción "sistemática" que se sobreponga o añada a la vida y a la realidad.

Entiende que esta orientación tiene su apoyo en la metafísica de la libertad: la "existencia" nos la da precisamente el movimiento de la libertad. La "esencia" constituye la esfera de lo necesario, en que nada deviene y todo es: en ella la ciencia busca sus leyes. La existencia es la esfera del devenir y de lo contingente, y por ello, de la historia.

Afirma que la percepción y el conocimiento inmediatos no pueden darnos la verdad, como lo ha demostrado el escepticismo griego, y declara al mismo tiempo que la percepción y el conocimiento inmediatos son verdaderos en su propio campo. Estas dos afirmaciones no se contradicen y son plenamente legítimas en su contexto: en el primer caso, Kierkegaard niega justamente que la percepción y el conocimiento sean el fundamento de la verdad de la historia, pues, una y otra se refieren, por definición, a un hoc, hic, nunc (esto, aquí, ahora)..., que, dada su inmediatez, pasa sin dar testimonio más que de sí mismo.

En el segundo caso, Kierkegaard afirma no menos justamente que la percepción y el conocimiento inmediatos son verdaderos, porque no pueden ser sino lo que son en lo que de manera inmediata y precisa atestiguan: la presencia en acto y en devenir de un objeto y de un sujeto en la esfera de la naturaleza o del espíritu.

Considera que el conocimiento inmediato es la verdad a la primera potencia, por así decirlo, una verdad incoativa como elemento todavía indiferenciado, pero fundamental, de lo real, que se esclarece luego en verdad terminal y constitutiva en la "fe". Esta posición le distancia netamente tanto de David Hume (1711-1776) como de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), que se paralizaron en la fe como "sentimiento" primordial e inmediato, con el que, sin saber cómo, la conciencia se pega y apega al objeto.

Al referirse al cogito, denuncia su carácter de huera identidad: cogito = sum cogitans, donde el sum no puede ser otra cosa que el cogitare y, de ahí, cogito = cogito. Por ello acusa al idealismo moderno de aniquilar la realidad con su pretendido comienzo sin presupuestos, que es la duda absoluta (la abstracción total), y de hacer del hombre existente un ser puramente fantasmagórico. Esta crítica proviene del espiritualismo de su metafísica.

Entiende que el pensamiento jamás puede hacer abstracción del yo y del Individuo, porque cada uno es una individualidad espiritual, síntesis de finito e infinito, que no se relaciona con el Infinito "mediante la naturaleza física" que está fuera de él, sino mediante la historia universal del género humano, pero puede por sí mismo volverse a Dios.

Considera que el acto del pensar no sería siquiera pensamiento si no brotase de un sujeto Singular, pues, a diferencia de las especies animales, el hombre, como espíritu, tiene la propiedad

de que el Individuo es superior a la especie, y el error de Hegel fue precisamente considerar la humanidad como una especie animal, como un todo que subordina a sí mismo, según la necesidad, el destino de las partes.

Kierkegaard ve en el ejercicio de la libertad la actualización de la trascendencia auténtica del ser. Y de una trascendencia doble: primero, respecto de la inteligencia y de la esfera cognoscitiva en general, pues el querer representa y mira al devenir, mientras el conocer mira al ser; y, segundo, respecto de la voluntad misma, porque el ejercicio de la libertad no suprime sin más la contingencia o posibilidad radical de lo que se mueve o ha pasado de la potencia al acto, porque el hecho de la realización de una cosa no cambia su naturaleza intrínseca, ni puede jamás cambiar lo posible en necesario, por lo que todo acto de libertad es una novedad, la novedad del devenir.

Juzga que el "pensamiento puro", llámese duda absoluta, abstracción total, etc., es una hipótesis absurda: no cabe un "inicio absoluto" del pensamiento dentro de sí mismo, y los enormes esfuerzos de Hegel para justificar tamaño inicio absoluto han sido vanos. El pensamiento puro se detiene en la posibilidad, el pensamiento real no puede hacer abstracción de la existencia, y la existencia reclama la libertad: el pensamiento como reflexión pura jamás llega a actuar, porque expresa "el equilibrio de las posibilidades", cada una de las cuales tiene su pro y su contra.

Por consiguiente, afirma: a) es posible un sistema lógico; b) pero no puede haber un sistema de la existencia. La inteligencia ve, pero no obra fuera; guía, pero no impele a lo largo y ancho del riesgo de la acción, donde las aguas tienen una profundidad de 70,000 pies: esto es obra de la voluntad, pero no encerrada en sí misma, sino en cuanto remite a y se funda en una trascendencia ontológica, que es el mismo Dios.

Lo característico de Kierkegaard es el "realismo espiritualista", es decir, la "universalidad humana", lo "humano general". Quiere decir que el vértice de la libertad humana, que es la elección de Dios y del bien, debe ser accesible al hombre en cuanto hombre, y por eso a "cada" hombre que tenga el uso normal de la razón. En esto no hay diferencia entre una criada y un genio o un "profesor"; al contrario, mientras el "hombre común" opta con frecuencia, sin tantos artilugios y ergotismos, por el bien y deviene espíritu, el genio o el profesor, engreídos e inflados de sí y de su propia ciencia, raramente llegan a ello. Por ello exclama: "amo al hombre común, los doctores me causan repugnancia y escalofríos".

2.7. LA BUSQUEDA DE LA CERTEZA EN JOHN DEWEY

John Dewey (1859-1952) parte de la experiencia; pero su concepto de experiencia es distinto del tradicional en el empirismo. Pues la experiencia para el empirismo es, ciertamente, el mundo entero del hombre; pero un mundo simplificado y depurado de todos los elementos de turbación y de desorden. Es una experiencia reducida a estados de conciencia, concebidos cartesianamente como claros y distintos. En cambio, Dewey habla de la experiencia primitiva, indiscriminada y tosca, que incluye dentro de sí todas las cualidades y los factores de turbación, de riesgo, de

perversidad y de error que afectan inevitablemente a la vida humana.

Para Dewey, la experiencia no se reduce, como creyó el empirismo, a una conciencia clara y distinta; tampoco se reduce a conocimiento. El ser y el tener preceden al conocimiento y lo condicionan. Juzga que existen dos dimensiones de las cosas experimentadas: una es la de tenerlas, y, la otra es la de conocerlas, para tenerlas de modo más significativo y seguro.

Sostiene que no existe un problema del conocimiento en el sentido de la gnoseología tradicional, existe sólo el problema de hallar, por medio de los procesos cognoscitivos, lo que es necesario encontrar acerca de las cosas que tenemos o de lo que somos nosotros mismos, para garantizar, rectificar o evitar serlo o tenerlas.

La supremacía del ser y del tener es el rasgo pragmático característico de la filosofía de Dewey. Para él, el conocimiento no tiene una función autónoma y privilegiada. El aspecto cognoscitivo de la experiencia es importante sólo porque es instrumental y subordinado a los aspectos no cognoscitivos, que él sintetiza en el ser y en el tener, y que en otro momento los califica como los del amor, del deseo, de la esperanza, del temor y de otros rasgos característicos de la individualidad humana.

Desde esta perspectiva, los problemas del conocimiento y de la misma lógica nacen siempre en un terreno que no es cognoscitivo ni lógico, sino anterior a ellos y perteneciente a la experiencia inmediata. Así, un hombre puede dudar si tiene escarlata o no la tiene porque es un término clasificatorio; pero no puede dudar de lo que tiene en cuanto lo nota y siente; y no porque tenga "certeza inmediata" de ello, sino porque lo que tiene no es materia de conocimiento, y, por tanto, de verdad o de falsedad, de certeza o de duda, sino sólo de existencia.

Se preocupa por establecer el punto de partida y la meta de llegada de la investigación, que la define como la "transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en sus distinciones y relaciones constitutivas hasta el punto de convertir los elementos de la situación original en una totalidad unificada".

Considera que la situación de donde parte toda investigación racional es una situación real que implica incertidumbre, turbación y duda. Por eso, la duda no es un estado subjetivo (a no ser que se trate de una duda patológica), sino que es el carácter de una situación en sí misma indeterminada, confusa e incierta. Esta situación se convierte en problemática, en cuanto pasa a ser objeto de una investigación. La determinación de un problema es siempre el encaminamiento a su solución y por eso es el comienzo de una investigación progresiva.

Sustenta que la inteligencia actúa siempre en un contexto inmediato (la situación), que no es en sí ni subjetivo ni objetivo, en el que surge la investigación y a la cual se refiere. Este contexto es la experiencia en su totalidad global de la cual no hay un conocimiento, no porque sea un absoluto inefable, sino porque cualquier profundización cognoscitiva, por ser una mediación, selección y

transformación de lo inmediato, lo incluye en un proceso determinado al que sirve de fondo una nueva inmediatez, y así sucesivamente.

Afirma que en cuanto se plantea un problema sobre los hechos que constituyen la situación original, se perfila la posibilidad de solución, que recibe el nombre de idea y consiste en una anticipación o previsión de lo que puede ocurrir. La necesidad de desarrollar el significado implícito de la idea da lugar al razonamiento: éste se sirve de símbolos, esto es, de palabras, por cuyo medio el significado de la idea se refiere al sistema de las otras ideas, esclareciéndose así en sus diversos aspectos. La solución del problema, anticipada en la idea y en el razonamiento que ha hecho explícito su sentido, promueve y dirige el experimento que demostrará si hay que aceptar o rechazar la solución o si hay que modificarla y en qué sentido, para aplicarla a interpretar y organizar las circunstancias del caso.

La conclusión de la investigación es el juicio y precisamente el juicio final, que es parecido al de un tribunal de justicia y consiste en la sistematización efectiva de la situación por medio de una decisión directiva de actividades futuras.

Afirma que con procedimientos de investigación de esta naturaleza, se forma en primer lugar el mundo del sentido común, que es la civilización habitual de un grupo social y está constituido por las tradiciones, ocupaciones, técnicas, intereses e instituciones del grupo. Los significados implícitos en el sistema común de lenguaje determinan lo que los individuos del grupo pueden o no pueden hacer con relación a los objetos físicos y en las relaciones entre sí. Con este mismo procedimiento se forma la ciencia, la cual libera los significados del lenguaje de toda referencia al grupo limitado a que pertenece el lenguaje. De esta manera, la ciencia da origen a un nuevo lenguaje que se regula únicamente por un principio de coherencia interior.

En este contexto, el objeto y el sujeto de la investigación adquieren un significado nuevo. El objeto de la investigación, hablando lógicamente, es aquella serie de distinciones y de características en íntima conexión que emergen como el constituyente definido de una situación resuelta y se confirman en la continuidad de la investigación. A su vez, el sujeto del conocimiento emerge él mismo y se constituye en el curso de la investigación; sea persona o grupo se convierte en sujeto cognoscente en virtud de su empeño en operaciones de investigación controlada.

Para Dewey, todo proceso cognoscitivo es un empeño de transformación de la realidad por parte del hombre. Los significados que surgen a lo largo del mismo, es decir, los conceptos, trazan nuevos métodos de transformación y de operación con miras a hacer la realidad más conforme a los fines humanos.

Entiende que la conciencia constituye el momento crítico de una transformación de la experiencia, el punto focal en el que la existencia de una readaptación o corrección de la experiencia se deja sentir más. La conciencia no es la causa del cambio, ni la fuerza que lo

produce o el substrato que lo rige; es el cambio mismo. Lo que constituye la conciencia es verdaderamente la duda: el sentido de una situación indeterminada, suspensa, que urge hacia la determinación y la readaptación. La idea que constituye el objeto de la conciencia y, aún más, que es la conciencia misma en su claridad y vivacidad, no es sino la previsión y el anuncio de la dirección en la que es posible el cambio o la readaptación.

Por ello afirma que la filosofía es una crítica de las críticas, que tiene por objeto interpretar los acontecimientos para hacer de ellos instrumentos y medios de la realización de los valores humanos, pero que también tiene como fin renovar el significado de estos valores.

2.8. ANALISIS DE LA EXPERIENCIA EN RUSSELL

Para Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) la filosofía es algo intermedio entre la teología y la ciencia. Como la teología, la filosofía se dedica a especular sobre cuestiones cuyo conocimiento no ha logrado todavía una comprobación definitiva o una aceptación general; y como la ciencia, la filosofía se funda exclusivamente en la razón y no en la autoridad (sea de la tradición o de la revelación).

La filosofía científica propone hipótesis sobre la estructura del universo y sobre el comportamiento del hombre en el ámbito de esta estructura. Tales hipótesis no pueden ser confirmadas ni refutadas por la ciencia. Pero la filosofía reconoce que cuanto ella propone son hipótesis y no dogmas. Su función esencial es la de cribar y esclarecer conceptos que podrían ser aceptados si no fueran sometidos a una crítica; de este modo contribuye a mejorar la vida individual y la social del hombre.

La profundización en las estructuras y los métodos matemáticos lo llevaron a rechazar el hegelianismo y aceptar el realismo del sentido común sostenido por George Edward Moore (1873-1958): "Francis Herbert Bradley (1846-1924) afirmaba que todo lo que el sentido común cree, es pura apariencia. Nosotros volvemos al extremo contrario y pensamos que es real todo lo que el sentido común, no influido por la filosofía ni la teología, supone que es real... El mundo, que había quedado desvanecido y puramente lógico, se convirtió súbitamente en una realidad rica, variada y sólida". (Tomado de Diccionario de Filósofos, p. 1150)

Si bien la lógica de Russell tiene un planteamiento realista, ha atenuado e incluso negado parcialmente su realismo. En Principios de Matemática (1903) considera que las clases son realidades objetivas, tan reales como "los individuos" que las componen; en Principia Mathematica (1910) se consideran como "convenciones simbólicas o lingüísticas, pero no objetos auténticos".

En la primera afirmaba que el "término es cualquier entidad que pueda ser objeto de pensamiento y que pueda hallarse en una proposición verdadera o falsa". En la segunda admite que todo vocablo contribuye al significado de la locución en que se encuentra, pero no que tenga en

cualquier caso un significado. Esta atenuación del realismo va acompañada de una consideración cada vez mayor de la importancia del lenguaje y de la naturaleza lingüística de muchos términos o construcciones lógicas.

Los fundamentos de esta teoría pueden expresarse así:

- 1) El lenguaje está constituido por proposiciones;
- 2) Los elementos constituyentes de las proposiciones, es decir, los símbolos, significan los constituyentes de los hechos que hacen las proposiciones verdaderas o falsas; o en otras palabras, corresponden a tales constituyentes;
- 3) De los constituyentes de los hechos hay que tener conocimiento directo (acquaintance) para captar el significado de los símbolos;
- 4) El conocimiento directo es distinto de individuo a individuo.

Considera que la existencia de los objetos, que constituyen los componentes de los hechos y los significados de los símbolos, es indispensable para el lenguaje. Pero en las proposiciones del lenguaje se presentan no sólo nombres que son símbolos de objetos particulares sino también verbos que expresan relaciones entre tales objetos; las relaciones no son particulares objetos perceptibles, sino universales.

Así llega a admitir la existencia de los universales; pues sostiene que no se puede escapar de admitir que las relaciones son partes de la constitución no lingüística del mundo; la semejanza y quizá también las relaciones asimétricas no pueden explicarse como "o" y "no", como pertenecientes sólo al lenguaje. Palabras como "antes" y "sobre", al igual que los nombres propios, significan algo que pertenece a los objetos de la percepción.

De esta forma, el concepto de existencia se extiende en la filosofía de Russell, a comprender no sólo las cosas físicas, existentes en el espacio y en el tiempo, sino también las cosas, como él afirma, intemporales; pero respecto a lo que se debe entender por existencia en este significado más extenso, las determinaciones de Russell son inciertas y equívocas. Sólo una determinación resulta clara y es la negativa, que excluye que la existencia sea posibilidad. El llama posible a la función proposicional que es alguna vez verdadera como "X es un hombre", mientras llama necesaria a la que es siempre verdadera ("si X es un hombre, X es mortal") e imposible a la que nunca es verdadera ("X es un unicornio"); pero añade que la proposición posible es tan sólo porque existen casos en que es verdadera, es decir, porque corresponde a los hechos: de modo que la existencia es el presupuesto de la posibilidad.

¿CÓMO CONOZCO YO?

Hacia 1943, y después de escribir sus obras: Introducción a la Filosofía Matemática; Principios de Matemática; Principia Mathematica; El Método Científico en Filosofía; Introducción a la

Filosofía Matemática; Análisis del Espíritu; El Análisis de la Materia; Panorama Científico; Investigación sobre el Significado y la Verdad; Historia de la Filosofía Occidental; Principios de Reconstrucción Social; Caminos de Libertad: Socialismo, Anarquismo y Sindicalismo; La Práctica y la Teoría del Bolchevismo; Perspectivas de la Civilización Occidental; Lo que yo Creo; Por qué no soy cristiano; Matrimonio y Moral, La Conquista de la Felicidad; La Educación y el Orden Social; El Poder, Nuevo Análisis Social, en un esbozo de su Desarrollo Mental, se declara insatisfecho de todas sus obras publicadas menos de la Lógica matemática y afirma: "la teoría del conocimiento, de la que me he ocupado muy por extenso, tiene cierta subjetividad esencial; dicha teoría pregunta ¿cómo conozco yo? e inevitablemente toma su punto de partida de la experiencia personal. Sus datos son egocéntricos, lo mismo que los primeros estadios de su argumentación". (Citado por Nicolás Abbagnano en Historia de la Filosofía, v. 3, p. 638)

Los males del mundo, le parecía, se debían en gran parte al misticismo, a la culpable oscuridad del pensamiento, por lo que la primera ley de la moralidad debería ser pensar recto. Afirmaba que el mundo haría mejor en perecer, antes que yo, o cualquier otro ser humano, creyera una mentira; esta es la religión del pensamiento en cuyas socarrantes llamas se quema la escoria del mundo. Su pasión por la claridad lo llevó inevitablemente a la matemática.

Su obra "El Conocimiento Humano, su Ambito y sus Límites (1944) presenta una introducción que se inicia con estas palabras: "El objeto central de este libro es examinar la relación entre la experiencia individual y el cuerpo general del conocimiento científico". El jamás dudó de que el punto de partida del conocimiento es la experiencia individual, el dominio privado o egocéntrico de los datos inmediatos; menos ha dudado de que el conocimiento se reduzca a tal dominio, pues comprende otro dominio que sólo puede ser alcanzado mediante la inferencia, que se reconoce y se expresa del modo totalmente distinto del primero, como constituido por elementos tomados de aquel.

Entonces, como punto de partida de todo conocimiento, para Russell, la experiencia no puede ser un método de comprobación. Y aquí se basa la crítica de Russell al neo-empirismo; pues, cuando estos afirman que "el significado de una proposición es el método de su comprobación", dejan de considerar las proposiciones más ciertas, o sea, los juicios de la percepción: para éstos no hay ningún método de comprobación porque ellos mismos "constituyen la comprobación de todas las demás proposiciones empíricas que pueden ser conocidas de alguna manera".

Por otra parte, afirma, que los neo-empiristas descuidan el hecho de que todas las palabras necesarias tienen definiciones ostensivas (que son aquellas con las que se aprende a captar una palabra sin el empleo de otras, es decir, con referencia al dato inmediato a que se refiere la palabra) y que un enunciado puede ser comprendido si está compuesto de palabras que comprendemos, aunque no tengamos una experiencia que corresponda al significado total del enunciado mismo.

Esta crítica confirma que para Russell la experiencia no es un método para la comprobación de

los enunciados sino el punto de partida de donde nacen el conocimiento y el lenguaje. Pero, como punto de partida, la experiencia es inmediata y privada.

Entiende que la experiencia es la esfera del conocimiento directo (acquaintance), de cuyos objetos "somos directamente conscientes sin mediación de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdad". Las cosas no son objetos del conocimiento directo, sino los datos sensibles, por un lado, por otro, los datos de introspección (es decir, de la reflexión en el sentido de Locke), y además los proporcionados por la memoria.

Según Russell, es probable que tengamos conocimiento inmediato de nosotros mismos, es decir, de nuestro yo, ya que no se ve cómo podremos conocer la verdad de la proposición: "Yo tengo conocimiento de los datos sensibles" si no tuviésemos un conocimiento inmediato de algo que llamamos "yo". Admite que se tiene conocimiento inmediato de los universales (esto es, de las relaciones que entran como componentes esenciales de todo enunciado) y que tal conocimiento es el concepto.

Además del conocimiento inmediato, según él, existe lo que llama el conocimiento por descripción, que está constituido por el conocimiento de la verdad; así, lo que conocemos, es precisamente una descripción y conocemos además que hay un solo objeto al que se aplica la descripción, aunque el objeto mismo no sea directamente conocido. Por ejemplo, el cuadro que tenemos delante es "el objeto físico que causa éste y aquel dato sensible"; esta frase describe el cuadro por medio de los datos sensibles.

Entonces, los objetos físicos y los espíritus de las demás personas no se conocen directamente sino sólo mediante el conocimiento por descripción. En todo caso, el conocimiento por descripción es finalmente reducible al conocimiento directo. En esto se funda el principio que regula el análisis de las proposiciones: "Toda proposición que nosotros podamos comprender ha de estar compuesta totalmente por constituyentes de los que tengamos conocimiento inmediato". Este principio es la base de la lógica y de la teoría del lenguaje de Russell.

Por este privilegio reconocido a la experiencia inmediata y personal, el solipsismo ha sido siempre una tentación para Russell; pero una tentación a la que no cedió. El reconoce la coherencia y la fuerza del solipsismo riguroso que se niega a salir de los datos inmediatos del momento, pero también ha afirmado siempre que, si se admite como buena la inferencia de tales datos en los espíritus de las demás personas, hay que admitir también como buena la inferencia que procede de ellos a las cosas, por lo que el solipsismo atenuado (o el idealismo en el sentido de Berkeley) no es defendible.

Con todo, la inferencia que va del dato inmediato a las cosas físicas o a los espíritus de las demás personas resulta más difícil para Russell que el reconocido carácter privado o personal del dato mismo. "Si el dato de mi percepción es siempre privado para mí, ¿por qué lo considero como un signo mediante el cual puedo inferir una cosa física?" Russell responde a esta pregunta

admitiendo con cierta incongruencia la "cuasi publicidad" de muchas sensaciones por la cual, por ejemplo, "Dos hombres vecinos, que no tienen exactamente los mismos datos visivos, tienen datos semejantes".

Pero, en realidad, los repetidos y variados intentos realizados por Russell, en sus diversos escritos, para determinar y justificar las modalidades de la inferencia de los datos a las realidades físicas o síquicas de que hablan el sentido común y la ciencia, son las partes más débiles de su obra. Más que inferencias propiamente tales, son intentos de reducir los conceptos de la ciencia a datos síquicos presuntos, esto es, a datos que por su inmediatez ex hipotesi se admiten como definitivos e indiscutibles.

2.9. EN LAS PRINCIPALES ORIENTACIONES

Apenas el mundo exterior se impuso a todos como una verdadera evidencia, al menos en sus comienzos, pudo reconocer la supremacía del objeto y orientarse hacia una interpretación materialista. Pero, justamente, la misma evidencia y la importancia de los fenómenos de la naturaleza dan lugar al planteamiento de algunas preguntas. Para explicar lo real, el hombre lo hizo a través de lo extra y sobrenatural. Los espíritus son, al principio, más fuertes que la materia que rigen, y las supersticiones y religiones aparecerán como ciencia.

2.9.1. EN EL CEPTICISMO

El escepticismo siempre ha sido una tendencia casi permanente en el espíritu humano que reflexiona y abandona el terreno firme de las certezas. Fue Pirron de Elis (360-270 a.C.) quien dio su nombre a la escuela recomendando la duda como única sabiduría, al no aceptar ni la certeza ni la opinión, aunque no se toleraba la desconfianza en el conocer humano. La forma radical del escepticismo pirrónico consistía en la suspensión del juicio y del interés tanto respecto de la opinión como de la realidad: epoché (duda, suspensión del juicio).

Arcesilao de Pitana (315-240 a.C.) y Carneades (219-129 a.C.) profesaron un probabilismo defendiendo que ninguna representación es evidente, pues consideraban que nunca estamos seguros de estar en posesión de la verdad.

Con Michel Eyquem Montaigne (1533-1592) resucita el escepticismo griego presentando la duda como una "blanca almohada" en la que reposa toda cabeza bien constituida.

David Hume (1711-1776) hace una presentación elegante e inteligente de un escepticismo, que para distinguirlo del pirrónico, lo llama académico y moderado. Pues afirma que todo conocimiento se resuelve en la probabilidad, tanto desde el aspecto objetivo como desde el subjetivo. Hume enlaza con la duda cartesiana y la transforma genialmente en un principio crítico, que da un sentido dramático a su exposición.

Los argumentos manejados por los escépticos podemos enunciarlos:

- 1) Los errores, pues afirman que aquello que nos parece verdadero no lo es necesariamente y el error se nos impone con más facilidad que la verdad, debido a los errores de los sentidos, los sueños, las alucinaciones, la locura, etc.
- 2) La relatividad del conocimiento, pues entienden que cada cosa es relativa a todas las demás ya que es imposible conocer una cosa sin conocer todas las demás, por una parte, y por otra, el objeto conocido es relativo a un sujeto que siempre es individuo. Ello implica la imposibilidad de saber lo que la cosa es en sí misma.
- 3) Las contradicciones entre los filósofos o la diversidad de las opiniones humanas, pues los hombres no están de acuerdo con nada.

Tales argumentos no tienen mayor sustento, por cuanto:

- 1) Sobre los errores, debemos indicar que si estuviésemos permanentemente en el error, no tendríamos noción de error; pues la posibilidad de error universal queda excluida dado que nos damos cuenta de que nos hemos equivocado. Además, debemos sostener claramente que sólo existe error en aquellos juicios que rebasan los objetos propios de los sentidos y sus datos inmediatos.
- 2) Sobre la relatividad del conocimiento, debemos manifestar que la primera hipótesis es absurda, pues una relación no existe en sí, sino que supone unos términos. Una cosa no puede ser íntegramente conocida y comprendida ella sola, ya que hay una infinidad de conocimientos verdaderos. Si aceptamos la segunda hipótesis estaríamos implicando la ruina del conocimiento, dado que al conocer una cosa desde un punto de vista particular, la conocemos tal como es, la conocemos bajo uno u otro aspecto.
- 3) En torno a las contradicciones de los filósofos, debemos constatar que están de acuerdo sobre los hechos y los principios y su divergencia está en la interpretación de los hechos y en su aplicación. No podemos negar, por lo menos, aquel pequeño número de principios en los que comulgan los filósofos al filosofar y los cuales motivaron que Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) hablara de la *philosophi perennis*.

Bla Pascal (1623-1662) al abordar la grandeza y miseria del hombre, la división de las dos escuelas de los pirrónicos y de los dogmáticos escribe: "sostengo que nunca ha habido un pirrónico efectivo perfecto"; pues el mismo Pirrón no pudo mantenerse permanentemente en la indiferencia.

Es muy claro reconocer que el escepticismo es contrario al sentido común. El mismo Aristóteles los refutó; pues la indiferencia absoluta no es posible en la práctica, dado que conduciría a la inacción y a la muerte a corto plazo. Basta con que uno se pregunte ¿qué soy yo? y se habrá dejado de ser escéptico.

El escepticismo ha sido y es una de las tentativas del espíritu humano con el propósito de alcanzar lo absoluto; razón que muestra su atractivo; pero al ver la imposibilidad de alcanzar el absoluto, el escéptico toma el camino del renunciamiento y termina degradando al hombre en su naturaleza.

2.9.2. EN EL IDEALISMO

El idealismo es aquella concepción que asigna a las ideas, al ideal, y con ello al espíritu, una posición predominante en el conjunto del ser: el ser, en última instancia, está determinado desde las ideas. Comúnmente el término se refiere al platonismo, neoplatonismo y doctrinas filosóficas similares.

Entonces se denomina idealismo a toda doctrina (y a toda actitud) según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben regirse las acciones humanas, son los ideales (realizables o no, pero casi siempre imaginados como realizables).

Considerando el idealismo primariamente como idealismo moderno, y teniendo en cuenta que el punto de partida del pensamiento idealista es el "sujeto", puede decirse que tal idealismo constituye un esfuerzo por responder a la pregunta: ¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?

René Descartes (1596-1650) es el padre del idealismo, porque al construir su sistema, siembra los gérmenes del idealismo que crecerán después de él; pero es un error presentarlo como un idealista, dado que las conclusiones de su sistema son realistas.

Para el idealismo "ser" significa primariamente "ser dado en la conciencia". El idealismo es así, un modo de entender el ser. Ello no significa que todo idealismo consista en reducir el ser (o la realidad) a la conciencia o al sujeto; pues una cosa es decir que el ser o la realidad se determinan por la conciencia, el sujeto, etc., y otra es manifestar que no hay otra realidad que la del sujeto o la conciencia. Esta última posición es sólo una de las posiciones idealistas.

Para Jorge Berkeley (1685-1753) los cuerpos no existen como sustancias; se esfuerza por demostrar que son ideas cuya única realidad consiste en ser percibidas, y da la fórmula tipo del idealismo: esse est percipi (el ser es percibido); bien que admite la existencia "en sí" del alma y de Dios. Con cierta razón observa que no podemos verificar que una cosa corresponde a nuestras ideas, ya que no tenemos a nuestra disposición más que ideas.

El idealismo incurre en la más extrema oposición al realismo defendido por la escolástica al sostener que el Espíritu, el Pensar, de quien todo ser objetivo depende, es equiparado de alguna manera al pensar humano.

Para el idealismo gnoseológico, que encierra una interpretación completa no sólo de la esencia

del conocimiento humano, sino también del ser en general, el conocer humano, no significa una asimilación al ente como objeto previamente dado, sino una producción del objeto; pero porque el pensamiento solo no puede poner ninguna cosa en sí, el verdadero ser, objeto del conocimiento, aparece como un mero contenido del pensar, como ser puramente ideal. Cuando en ciertas formas de idealismo elaboradas de manera menos rectilínea y consecuente, se admite todavía una realidad independiente del pensamiento, ésta es absolutamente irracional, o por lo menos lo es para nosotros.

La interrogante, en cuya respuesta discrepan las distintas formas del idealismo es la siguiente: ¿Cuál es la naturaleza del "pensar", de la "conciencia", del "sujeto" que pone todo lo objetivo?.

Según el idealismo empírico (sicológico), el objeto lo funda la conciencia del individuo en cuanto tal; el ser no es más que el contenido individual de conciencia (esse est percipi).

Este "punto de vista de la conciencia" (conciencialismo) llevado a sus últimas consecuencias, conduce al solipsismo (la especie de idealismo que no reconoce como cierto nada más que el acto de pensar y el propio sujeto. Todo lo demás es incognoscible. Sus representantes del siglo XVIII elevaron a único objeto de conocimiento el cogito, ergo sum cartesiano. En el siglo XIX aparece Max Stirner como reacción contra Hegel), o sea, a la opinión de que sólo el propio yo (solus ipse) es cognoscible.

Se considera como idealistas a autores como Nicolás Malebranche (1638-1715), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Emmanuel Kant (1724-1804), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), Jorge Hegel (1770-1831). En general, el idealismo moderno coincide con el racionalismo, aunque dentro de éste hay autores como Baruch Spinoza (1632-1677), que no son propiamente idealistas, a la vez que en el empirismo hay autores como George Berkeley (1685-1753), que no son claramente idealistas.

En Descartes, considerado por algunos como el primer idealista, el idealismo consiste primariamente en arraigar toda evidencia en el Cogito. No niega la existencia del mundo exterior sino sólo que el mundo exterior no es simplemente un "dato" del cual es parte. El mundo exterior es puesto entre paréntesis para ser ulteriormente justificado. Como ello tiene lugar mediante el "rodeo" de Dios, puede decirse que el idealismo cartesiano es sólo relativo. Aunque la idea de Dios aparece en la conciencia y en el sujeto, aparece en ellos como la realidad.

En Leibniz, el idealismo aparece bajo la forma "mónada" (el griego monas = unidad); pero no es un idealismo subjetivo, ni siquiera en el sentido cartesiano de "sujeto"; pues él entiende que la mónada (por lo que toca a su esencia) es el portador o sujeto primitivo simple y absolutamente cerrado en sí mismo del ser sustancial; se la concibe como una entidad de naturaleza síquica en la cual tiene también lo corpóreo su fundamento. Las mónadas finitas han sido creadas por Dios, Mónada infinita, ilimitada en lo que concierne a la plenitud del ser y a la visión del universo.

Las mónadas creadas encierran asimismo la plenitud del ser y reflejan el universo, pero sólo en la medida de su punto de vista, por el cual se explica su finitud y pluralidad; forman una escala. El carácter de su actividad inmanente muestra que todas las mónadas son de naturaleza síquica, pues dicha actividad se desenvuelve en percepciones (tendencias). Estas permanecen inconscientes en las mónadas-cuerpos o "simples" ("nudas") mónadas, por estar sumidas en el instante singular.

Las mónadas del grado sensitivo se elevan con la memoria por encima del momento correspondiente, insertándolo en una totalidad mayor; así consiguen una conciencia sorda. La conciencia plenamente despierta es propia sólo de las mónadas espirituales, en tanto que por la comprensión de los primeros principios del ser ascienden hacia lo eterno y con lo eterno miden el instante.

La mayoría de idealistas no reconocen al idealismo empírico (el idealismo subjetivo y empírico de Berkeley, en cuanto la realidad se define como el percibir y el ser percibido) como auténtico idealismo, porque cae en un completo subjetivismo y relativismo y no puede explicar la validez universal de la ciencia, independiente de toda contingente experiencia individual.

Por ello Kant supone que no es el sujeto individual con todas sus contingencias quien determina el objeto, sino un "sujeto trascendental" (llama trascendental al uso de los principios del entendimiento puro más allá de los límites de la experiencia: "llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori"), es decir, un sujeto cuyas formas de la intuición y del pensamiento, universales y a priori frente a las sensaciones cambiantes, son ley incondicionalmente válida para todo ser pensante igual a nosotros (idealismo trascendental o crítico). El idealismo trascendental, cuya índole Kant no precisa, encontró en lo sucesivo diversas interpretaciones.

En Jakob Friedrich Fries (1773-1843), el objetivo final era establecer un sistema de filosofía como ciencia evidente, mediante la auto-observación, pues para él, "la crítica de la razón es una ciencia experimental que se basa en la auto-observación". Pero a pesar de este planteamiento sicologista, Fries atribuye al conocimiento un valor objetivo, presuponiendo sin mayor problema que los contenidos síquicos coinciden con el objeto.

Fries combate la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo como psicológicamente infundada; el objeto de nuestra intuición es, sin más, el objeto existente. Su sistema filosófico comprende lo que él considera conocimientos a priori y lo denomina, kantianamente, "metafísica", abarca una filosofía especulativa (que, a su vez, se subdivide en "metafísica de la naturaleza" y "del alma"), una ética y una teología.

En el idealismo alemán, de Schelling, Fichte y Hegel, se encuentran el idealismo metafísico panteísta elaborado de diversas maneras. Pese a las profundas diferencias que les separan en los detalles, convienen principalmente en dos rasgos fundamentales: la primacía de la razón o del

espíritu y el movimiento dialéctico.

- a. La razón es la idea de las ideas y el fundamento primitivo (urgrund) absoluto, que se pone a sí misma y pone en sí misma todo lo demás como momentos evolutivos o manifestaciones suyas, estando, por lo tanto, sujeta esencialmente al devenir (werden).
- b. El movimiento dialéctico, con que debe también llevarse a cabo nuestro pensamiento si, filosofando, quiere realizar la verdad absoluta, traduce el curso recorrido por el devenir. Tres momentos entran en este movimiento:

- La tesis, principio no desplegado, todavía quiescente;
- La antítesis entrañada en él, que le pone en movimiento (de la "dicción" [Spruch] se separa de la "contra-dicción" [Wider-spruch]);
- La síntesis, que reduce ambos contrarios (Gegensätze) a su más profunda unidad.

Este movimiento comprende innumerables peldaños, porque toda síntesis aparece a su vez como tesis en un plano superior. Dicha marcha triádica puede aclararse así: una verdad parcial (Teilwahrheit) produce, en virtud de su unilateralidad, su contrario (Gegen-teil) igualmente unilateral; sólo la compensación (Ausgleich) y complementación (Er-gänz-ung) de ambas no-verdades (Un-Wahrheiten) dan como resultado la verdad propiamente tal o plena (Voll-Wahrheit), la cual por su parte desde un punto de vista ulterior deviene en verdad parcial.

Este caudal fundamental común aparece en Fichte como teoría de la ciencia, desarrollada primero en su obra capital "Principios Fundamentales de toda Doctrina de la Ciencia" (1794-95), perfeccionada y transformada continuamente en lo sucesivo y conducida a sus esferas de aplicación.

Schelling, expositor al principio de la teoría de la ciencia y esencialmente influido por el romanticismo, crea su propio sistema, que él somete a importantes cambios. En su escrito Sobre la Posibilidad de una Forma de Filosofía en General, reconoce en el yo infinito el principio incondicionado de todo saber. En sus Cartas Filosóficas sobre el Dogmatismo y el Criticismo, plantea cómo es posible el paso de lo infinito a lo finito, del sujeto al objeto o, en otros términos, cómo sea posible la existencia del mundo. El problema sólo puede ser resuelto reconociendo la identidad o la unidad entre sujeto y objeto; pero esta identidad es pensable como:

- objeto absoluto (cosa en sí) que da lugar al dogmatismo (o realismo), o
- sujeto absoluto (sujeto en sí) que genera el criticismo (o idealismo).

Pero mientras el dogmatismo postula esta identidad como condición absoluta, el criticismo hace de ella una tarea infinita; así pues, mientras aquel implica la ilimitada pasividad del sujeto, éste exige la ilimitada actividad del mismo.

Sostiene que si la verdad es el acuerdo del conocimiento con el objeto, el conocimiento es imposible, si el objeto es una cosa en sí, completamente extraña a él. El conocimiento es posible sólo como identidad de la representación y del concepto; y por esta identidad el objeto es el mismo yo, lo que el mismo yo hace e intuye. La materia misma nace del espíritu. La conciencia común ve en el conocimiento dos factores, el subjetivo y el objetivo, el concepto y la intuición, la representación y la cosa, que se relacionan entre sí como la copia y el original.

Todo ello nos permite percibir en el idealismo dos direcciones:

a) La presidida por Emmanuel Fichte (1796-1879), Jules Lachelier (1832-1918) y León Brunschvicg (1869-1944) entiende que la labor de la filosofía es un análisis reflexivo del espíritu. Así, la ciencia construye y define el mundo verdadero, objetivo real. La filosofía tiene como tarea única conocer el espíritu; pues la realidad se fundamenta sobre la actividad del espíritu.

b) La encabezada por Jorge Hegel(1770-1831) y por Charles Renouvier (1815-1903), para quienes la filosofía es construir un sistema de categorías. Renouvier habla de un sistema de categorías completo de tal manera que la ley de su construcción le sirve de prueba, el espíritu se encuentra invenciblemente retenido en él. Hegel llama a su sistema dialéctica, por lo que se le denomina idealismo dialéctico.

Hegel representa la culminación del idealismo alemán; así lo muestran sus obras La Fenomenología del Espíritu (1807), Lógica (1812-16) y Enciclopedia (1817), en las que propugna la primacía del pensamiento. El fundamento primitivo más profundo e íntimo es la idea que en el saber absoluto se eleva a la idea absoluta y en una marcha necesaria despliega todas las realidades como manifestaciones de sí misma.

Indica la razón infinita con el nombre de Idea y distingue la historia o devenir de la idea en tres momentos que constituyen las partes de su filosofía:

- 1) la Lógica o ciencia de la idea en sí y por sí; esto es, de su primitivo ser implícito y de su desarrollo gradual;
- 2) la Filosofía de la Naturaleza, que es la ciencia de la Idea en su ser otro, esto es, en su hacerse externa y extraña a sí misma en el mundo natural;
- 3) la Filosofía del Espíritu, que es la ciencia de la Idea que vuelve de su enajenamiento a sí misma, es decir, a su completa autoconciencia.

Así, define la lógica como la "ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento"; identificándola con la metafísica. El espíritu es la idea que, después de haberse

apartado de sí en el mundo natural, retorna a sí misma. El supuesto del espíritu es la naturaleza, que en el espíritu revela su última finalidad y en él desaparece como naturaleza, es decir, como exterioridad, para hacerse subjetividad y libertad.

En tal sistema la lógica mira al ser pre-mundano (vorweltliches Sein) de la idea, la filosofía de la naturaleza, a su ser fuera de sí (Ausser-sich-sein) y la filosofía del espíritu, a su ser en cuanto permanece consigo (Bein-sich-sein). Esto comprende tres estadios:

- el espíritu subjetivo es el espíritu en cuanto cognoscitivo, en el sujeto humano particular; el alma se desarrolla, como alma sintiente, a través del sentimiento inmediato, que es su genio particular, y el sentimiento de sí mismo, que se mecaniza con la costumbre;
- el espíritu objetivo en las formas reales existentes de la comunidad (derecho, eticidad [Sittlichkeit], historia); y
- el espíritu absoluto que vuelve sobre sí mismo en el arte, la religión y la filosofía.

El conocer es entendido por Hegel como totalidad de todas aquellas determinaciones (intuición, representación - que a su vez puede ser recuerdo, imaginación y memoria - pensamiento) que constituyen el proceso concreto a través del cual la razón se halla a sí misma en su contenido.

Afirma que el pensamiento, nota distintiva del hombre, es único, pero las formas que adopta son muchas: intuitiva en el arte, clasificatoria en las ciencias, etc. El pensamiento filosófico se distingue de todas las demás formas por la reflexión, es decir, por el concepto.

Entiende que la razón es única y las categorías múltiples, es decir, los pensamientos universales a los que llama "objetivos". Reseña tres posiciones del pensamiento frente a la objetividad lógica:

- la primera es la antigua, según la cual lo verdadero es externo al sujeto y, no obstante, cognoscible por el sujeto;
- la segunda es la empírica, que, ante el fracaso de la lógica abstracta, busca la verdad en la experiencia contingente. La incertidumbre que esto engendra provoca la filosofía crítica, que, a su vez, no logra evadirse de esta segunda posición, porque queda aprisionada en la oposición sujeto-objeto;
- la tercera supera la antítesis sujeto-objeto, primero en la intuición inmediata, luego en la forma verdaderamente especulativa del sistema científico de la lógica.

Este sistema se articula en tres momentos:

- a) la doctrina del ser, pensamiento en su immediatez, del concepto en sí;
- b) la doctrina de la esencia, el pensamiento en su mediación y reflexión, el ser por sí hasta la aparición del concepto;

c) la doctrina del concepto y de la idea, o sea, el pensamiento "en su retorno a sí y en su ser totalmente desplegado", del concepto en sí y por sí.

En su polémica contra la simpatía kantiana por la forma lógica del juicio, Hegel señala cuatro tipos de juicio:

- cualitativo: la rosa es rosa,
- reflexivo: esto me es favorable,
- necesario: la rosa tiene que tener pétalos,
- conceptual: la rosa es una flor.

La filosofía de la reflexión que elabora sus arbitrarias "reflexiones" sobre los contrarios unilaterales es superada por él mediante la absorción (Aufheben) de los mismos, la cual no los extingue sino que los conserva en su más elevada unidad. Las expresiones en sí (an sich), para sí (für sich) y en y para sí (an und für sich), corresponden a la tesis, la cual "en sí", es decir, en forma no desplegada, es ya todas las cosas; a la antítesis, en la cual los contrarios se afirman "para sí", es decir, separados y aparecen por ello, sólo en lo que son "para sí"; y a la síntesis que con la unidad de los contrarios presenta su verdad desplegando en lo "para sí" la oculta profusión de lo "en sí".

El idealismo se vale de cualquier medio y argumento para demostrar que el conocimiento sensible no es una intuición de lo real:

- 1) El principio de la inmanencia muestra que la sensación es un estado de conciencia, ya que yo siento en mí y no en el objeto, pues yo soy y no el objeto. Para Nicolás Malebranche (1638-1715) la sensación es un "sentimiento" interior sin valor objetivo; "en nuestra visión de los objetos sensibles, afirma, hay siempre una idea clara y un sentimiento confuso"; pues sólo la idea nos hace conocer la cosa: en las cosas sensibles no hay de objetivo sino la extensión, las determinaciones de la extensión, la figura y el movimiento. La sensación tiene cierta utilidad biológica y cumple una función providencial, pero no hay que atribuirle valor cognoscitivo.
- 2) El principio de la relatividad conduce a la misma conclusión; pues la sensación no puede captar nada más que fenómenos subjetivos ya que es esencialmente relativa: relativa a la constitución de los sentidos, y aún más relativa a una conciencia.
- 3) La mejor prueba de la subjetividad de nuestras sensaciones se obtiene de las ilusiones y alucinaciones, de los sueños, de la embriaguez y del delirio.
- 4) Es absurdo pretender que lo sensible preexiste a la sensación, dado que sería necesario tener una pre-sensación para conocerla tal como es, una intuición absoluta que no fuese

relativa a una conciencia.

5) Es imposible que el espíritu entre en contacto con una cosa extensa, o reciba la impresión producida por una cosa material.

El idealismo se esfuerza por demostrar su tesis fundamental a través de tres caminos:

1) El primero de inspiración cartesiana, es la búsqueda de una primera verdad. Pero el cogito (pienso) no conduce a una res cogitans (cosa pensante), como creyó Descartes, pues la evidencia del cogito está estrictamente limitada a la cogitatio (pensamiento).

2) El segundo de inspiración kantiana, pretende demostrar el carácter a priori del espacio, del tiempo y de toda verdad necesaria y universal. De donde se sigue que el mundo real es un conjunto de fenómenos unidos y organizados por el espíritu según sus formas y categorías.

3) El tercero, inspirado en uno y otro conjuntamente, consiste en analizar la ciencia. Admite "cosas" pero no en el sentido realista de la palabra. La ciencia traza el mundo verdadero, objetivo, real; éste no existía antes de que ella lo hubiese inventado y definido por sus cálculos.

Debemos concluir anotando que el idealismo es una de las muchas tentativas formuladas por el hombre para divinizarse, atribuyéndose facultades creadoras. Pero el pensamiento del hombre es demasiado débil para llevar el peso del hombre, por lo que, lógicamente termina en un panteísmo.

Sólo la forma del idealismo sustentado por León Brunschvicg (1869-1944) parece mostrarse más coherente, al considerar a Dios como la Razón impersonal de la que participan todos los espíritus finitos y que es en cada uno el principio de su actividad espiritual. Afirma que la filosofía es "la actividad intelectual que toma conciencia de sí, el estudio integral del conocimiento integral", que no amplía la esfera de los conocimientos, sino que reflexiona críticamente sobre el conocimiento mismo.

2.9.3. EN EL EMPIRISMO

El empirismo es la corriente filosófica y particularmente gnoseológica según la cual el conocimiento se halla fundado en la experiencia. Se contrapone al racionalismo, para el cual el conocimiento está fundado en la razón; además, se contrapone al innatismo, para quien el espíritu, el alma y en general el llamado "sujeto cognoscente" posee ideas innatas, es decir, anteriores a toda adquisición de "datos".

Para el empirismo el sujeto cognoscente es comparable a una tabla rasa en la que se inscriben las

impresiones procedentes del mundo externo. Se puede distinguir tres tipos de empirismo:

- 1) el psicológico, para quien el conocimiento se origina íntegramente en la experiencia;
- 2) el gnoseológico, para quien la validez de todo conocimiento radica en la experiencia;
- 3) el metafísico, cuyos defensores afirman que la realidad misma es empírica, esto es, que no hay más realidad que la que es accesible a la experiencia y en particular a la experiencia sensible.

El empirismo inglés moderno está representado por Francis Bacon (1561-1625), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), quienes conciben el espíritu o sujeto cognoscente como un "receptáculo" en el cual ingresan los datos del mundo exterior por los sentidos mediante la percepción.

Los datos que ingresan en el "receptáculo" es lo que Locke y Berkeley llaman "ideas" y Hume denomina "sensaciones". Estas ideas o sensaciones son la base de todo conocimiento. Pero el conocimiento no se reduce a ellas; pues si el "conocimiento" fuera así, consistiría en una serie inconexa de datos meramente "presentes".

Las ideas o sensaciones se "acumulan", por decirlo así, en el espíritu, de donde "acuden" o de donde son "llamadas" para enlazarse con otras percepciones a fin de hacer posible ejecutar operaciones como recordar, pensar, etc., operación ésta última que es necesaria en el proceso cognoscitivo para que el conocimiento sea propiamente tal y no mera "presencia de percepciones".

Por encima de estas operaciones se encuentra el proceso llamado "reflexión" mediante el cual se hace posible el reconocimiento de conceptos y, en general, de algo "universal", lo que no significa que lo "universal" sea aceptado como propiamente real.

Los autores que son a la vez empiristas y nominalistas manifiestan especialmente una gran desconfianza hacia todo lo que aparece como "abstracción".

La admisión de una diferencia básica entre los "hechos" y las "ideas", como propone Hume (para quien las ideas, en el sentido de "relaciones de ideas" son meras posibilidades de combinación) no es el único tipo de empirismo existente, pero es uno de los formulados con mayor precisión y el que ha ejercido mayor influencia.

Es característico de los empiristas antes mencionados, lo que hemos llamado "empirismo psicológico", al que dan un alcance gnoseológico. Contra esto se rebeló Kant que en la Crítica de

la Razón Pura declara que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia, no todo el conocimiento procede de la experiencia, queriendo decir que el origen del conocimiento se halla (psicológicamente) en la experiencia, pero la validez del conocimiento se halla (gnoseológicamente) fuera de la experiencia.

2.9.4. EN EL MATERIALISMO

El materialismo, como concepción general del universo, enseña la reductibilidad total de lo real a la materia o a fuerzas eternamente sometidas a las condiciones de la misma. El materialismo sostiene que toda realidad es de carácter material o corporal. Con todo, filosóficamente los caracteres propios del materialismo o, mejor, de cada corriente materialista, son distintos; pues no es lo mismo en principio el materialismo llamado teórico que el materialismo denominado práctico.

Desde el punto de vista histórico, el contenido de una corriente materialista depende en gran parte del modo cómo se defina o entienda la materia que se supone ser la única realidad. Es distinto el materialismo de Demócrito o Epicuro del llamado materialismo de los estoicos, o del materialismo mecanicista de Tomás Hobbes (1588-1679). Es común a todas las corrientes materialistas reconocer como la realidad los cuerpos materiales.

El materialismo racionalista sostiene que la realidad toda es enteramente concebible según número y medida; mientras el materialismo mítico o biológico descubre en el acontecer material un misterio incomprensible para nosotros (la vida) que, sin embargo, no apunta a ningún principio independiente de la materia. Un materialismo parcial profesan quienes en cualquier esfera reducen lo supramaterial o formal a lo material, negando con ello su peculiaridad, por ejemplo, la teoría mecánica de la vida (vitalismo).

Es típico casi de todos los materialistas entender la materia a la vez como fundamento de toda realidad y como causa de toda transformación. La materia no es entonces sólo lo informe o indeterminado, sino también lo formado y determinado.

Mientras los materialismos como corrientes niegan de antemano lo supramaterial, provisionalmente el materialismo como método prescinde de ello para intentar explicarlo por sus condiciones materiales. En la ciencia natural, el materialismo es un principio de investigación que no debe ampliarse de ningún modo hasta el campo gnoseológico y mucho menos hasta el metafísico.

La reducción a la materia debe complementarse con la consideración del elemento formal, pues sólo ella es capaz de comprender la peculiaridad del objeto, su forma (Gestalt).

La confusión entre realidad y perceptibilidad ha mostrado ser el camino hacia el materialismo, ya que, a consecuencia de ello, se confunde también la realidad material con la realidad en general.

A todo ello debemos agregar la conocida definición de Augusto Comte (1798-1857), quien concibe el materialismo como la explicación de lo superior por lo inferior. Esta explicación, que conviene sobre todo al materialismo corporalista, revela, empero, más bien la tendencia general del materialismo que la entraña misma de esta concepción, es decir, revela sobre todo la teoría de los valores del materialista. Porque al explicar lo superior por lo inferior, el materialismo no quiere decir que el primero valga menos que el segundo, pero de hecho adscribe a este último valor potencial superior al primero, pues de la materia procede cuanto luego va a surgir de ella y en algún modo atribuye a la materia las características del espíritu y de la conciencia.

Entonces, la materia es el fundamento de toda posibilidad, pero de una posibilidad enteramente predeterminada, pues desde el instante en que se supone que el proceso de evolución de la materia es en cierto modo libre, esta libertad se desprende de lo material y acaba forzosamente por sobreponerse a él.

2.9.5. EN EL MATERIALISMO DIALECTICO

La expresión "arte dialéctico" fue empleada ya por Parménides (siglo V a.C.); Sócrates utiliza la dialéctica para introducir a los hombres en la verdadera esencia de las cosas mediante graduales dilucidaciones de los conceptos. A base de ello se desarrollan los diálogos de Platón (427-347 a. C.) en la exposición y contraargumentación de los interlocutores, extraen de lo dado las esencias y facilitan así el ascenso a su realización fundamental y originaria: las ideas.

Para Aristóteles (384-322 a.C.) la dialéctica es una forma no demostrativa de conocimiento: es una "apariencia de filosofía", pero no la filosofía misma. De ahí que tienda a considerar en un mismo nivel disputa, probabilidad y dialéctica. La dialéctica es disputa y no ciencia; probabilidad y no-certidumbre; "inducción" y no propiamente "demostración". La dialéctica es tomada por Aristóteles hasta en un sentido peyorativo, no sólo como un saber de lo meramente probable, sino como un "saber" (que es, por supuesto, un "pseudo-saber") de lo aparente tomado como real.

La dialéctica en sentido positivo resurge con el neoplatonismo, al entenderla como el modo de ascenso a realidades superiores, al mundo inteligible. Entre los estoicos, la dialéctica era un modo "positivo" de conocimiento. En la Edad Media formó con la gramática y la retórica, el Trivium de las artes liberales. En el Renacimiento se rechazó con frecuencia la dialéctica que representó el mero contenido formal de la lógica aristotélica. Con todo, mantienen su fuerza aquellas palabras de Friedrich Hölderlin (1770-1843) "existimos desde un diálogo", pues la peculiaridad del hombre es el diálogo, dado que estamos siempre en conversación, si no con otros, al menos con nosotros mismos.

En Hegel, lo real es esencialmente devenir, que en la marcha ternaria de tesis, antítesis y síntesis va avanzando paso a paso; por eso nuestro pensamiento debe seguir el mismo curso. En esta idea se oculta el núcleo de la verdad, pero mezclada con una concepción panteísta, ya que, según Hegel, también Dios está sujeto a la dialéctica; además, de ordinario, no se tiene en cuenta que la

dialéctica no avanza en la oposición contradictoria, sino en la contraria. Si bien en el umbral de la Edad Moderna Nicolás de Cusa (1400-1464) caracteriza a Dios como "coincidentia oppositorum" (unidad de los contrarios), esto no ha de entenderse panteísticamente.

Dialéctica significa en Hegel el momento negativo de toda realidad. Se dirá que, por ser la realidad total de carácter dialéctico (en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve), éste carácter afecta a lo más positivo de ella; más si tenemos en cuenta la omnipresencia de los momentos de la tesis, de la antítesis, y de la síntesis en todo el pensamiento de Hegel, y el hecho de que sólo por el proceso dialéctico del ser y del pensar pueda ser absorbido lo concreto por la razón.

La dialéctica en Karl Marx (1818-1883) no se presenta como una sucesión de momentos especulativos, sino como el resultado de una descripción "empírica" de lo real. La dialéctica marxista (que fue elaborada más por Federico Engels (1820-1895) que Marx) no se refiere al proceso de la "Idea", sino a "la propia realidad". El uso de la dialéctica permite comprender el fenómeno de los cambios históricos (materialismo histórico) y de los cambios naturales (materialismo dialéctico), que se rigen por las "tres grandes leyes dialécticas": la ley de la negación de la negación, la ley del paso de la cantidad a la cualidad, y la ley de la coincidencia de los opuestos.

Tales leyes representan una verdadera modificación de las leyes lógicas formales y, por tanto, los principios de identidad, de contradicción y de tercio excluso no rigen en la lógica dialéctica. Así, la lógica formal ha sido rechazada o considerada como una lógica de nivel inferior. Pero en las últimas décadas, los filósofos marxistas oficiales muestran cambios en sus concepciones de la dialéctica. Se nota un reconocimiento creciente de la importancia de la lógica formal, lo cual ha generado un concepto de dialéctica en la filosofía marxista que ha quedado más oscurecido y menos usual.

Con todo, no podemos contentarnos con ello, es preciso examinar cómo se pretendió explicar la relación entre sujeto y objeto, o mejor, el acto de conocer; veremos ello a dos niveles:

2.9.5.1. A NIVEL GENERAL

La gnoseología del materialismo dialéctico contiene dos afirmaciones: la conciencia nace mediante el salto dialéctico de la materia menos organizada, y reproduce exactamente el ambiente que la rodea. Según Vladimiro Ilich Lenin (1870-1924), nuestras percepciones y, en sentido lato, también nuestros conceptos, son "reflejos" de un mundo exterior cuya realidad se da como evidente. Puesto que el ser, que se supone lleno de contradicciones, no es aprehensible por medio de la lógica y de su principio de contradicción y, por otra parte, ningún aserto con sentido puede renunciar a la lógica formal, el materialismo dialéctico intenta crear una nueva lógica "dialéctica" con el fin de representar en forma no contradictoria el ser henchido de

contradicciones.

El único criterio revelador de la corrección del conocimiento lo constituye la praxis o acción, es decir, la técnica, la industria y, especialmente, la lucha por el comunismo. El materialismo dialéctico intenta servir para justificar teóricamente la concepción materialista de la historia. Su núcleo consiste en la absolutización de una "materia" que se mueve en el espacio y el tiempo, es decir, en última instancia, un devenir sin causas.

Tal concepción es insostenible. El espíritu, caracterizado por la independencia que, conforme a su ser, posee respecto a la materia, no puede proceder de ésta por ninguna "evolución", por dialéctica que sea. Además, la ontología del materialismo dialéctico puede fundamentar a lo sumo un realismo; pero no un monismo. Tampoco la definición de materia dada por Lenin es lógicamente compatible con el monismo, pues deja subsistir la materia independientemente de la conciencia y fuera de ella, permitiendo, por tanto, una dualidad.

Por otra parte, una realidad contradictoria en sí misma es un absurdo (principio de contradicción: "es imposible que lo mismo [el mismo determinante] convenga y no convenga al mismo ente simultáneamente y en el mismo respecto", según los enunció Aristóteles).

Los conceptos bolcheviques de verdadero, bueno y bello no están sujetos a la verdad objetiva, sino subordinados, en forma puramente pragmática, a una ideología política arbitraria que la evolución real no confirma, pues la "socialista" Unión Soviética, con su extensa capa social de funcionarios socialmente privilegiados, distaba mucho de ser sociedad sin clases. En resumen, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico son los fundamentos teórica y prácticamente insostenibles de un inhumano sistema de opresión que hoy se ha demostrado con los cambios que se vivencian en Rusia.

2.9.5.2. ESPECIFICAMENTE

La cuestión fundamental de la filosofía es para Engels la relación entre pensar y ser, o entre espíritu y naturaleza, y según se responda a esta cuestión de una o de otra manera, se dividen en dos grandes campos: Los que afirmaban la originalidad y prioridad del espíritu respecto a la naturaleza, formaban el campo idealista; los otros que consideraban la naturaleza como lo primario, constituían la escuela del materialismo.

División anticientífica y dogmática que Vladimir Lenin (1870-1924) la ratifica al afirmar que "los realistas y demás congéneres, incluidos los positivistas, o machistas, etc., forman todos una mísera papilla, el despreciable partido del término medio en filosofía, que confunden en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que charlatanería conciliadora". (Materialismo y Empiriocriticismo, p. 355-56)

Esta forma de pensar necesariamente debía terminar en afirmaciones gratuitas, pues, en la dialéctica, el hombre se impone él mismo de alguna manera a todo ente, como ley esencial de éste. Por ello Marx, Engels y Lenin particularmente se esforzarán por demostrar el álgido problema para el marxismo, cual es, la relación sujeto objeto, o mejor, el acto de conocer.

Lenín se esmera en sustentar que "la única propiedad de la materia, con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia". (Materialismo... p. 271)

Sostiene que "Engels no dice que las sensaciones o las representaciones son símbolos de las cosas, pues el materialismo consecuente debe poner imágenes, reproducciones o reflejos en lugar de símbolos". (Materialismo.. p. 37)

Ante la imposibilidad de argumentar para explicar el proceso del conocimiento, enfrenta sus baterías contra los planteamientos formulados y defendidos por Ernst Mach (1838-1916), Richard Avenarius (1843-1896), Alexandr Aleksàndrovic (Bognadov)(1873-1928), José Petzoldt (1862-1929), Wilhelm Wundt (1832-1920), Carlos Pearson (1857-1936); igual ocurre con Engels que se empeña en atacar a Karl Eugen Dühring (1833-1921).

Lenin dedicó los tres primeros capítulos de su Materialismo y Empiriocriticismo esforzándose por dar una explicación racional al proceso del conocimiento, y actuando casi en idéntica forma que Engels pretendió sustentar el conocimiento sensorial y el conceptual:

A. CONOCIMIENTO SENSORIAL

a. El actuar del conocimiento sensitivo

"La existencia de la materia, dice Lenin, no depende de la sensación. La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia son el producto supremo de la materia organizada de un modo especial. Tales son los puntos de vista del materialismo en general y de Marx y Engels en particular (...) El materialismo estima que la naturaleza es lo primario, y el espíritu lo secundario; pone el ser en primer plano, y el pensar en el segundo (...) La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas (Materialismo y Empiriocriticismo, ps. 51, 98 y 131)

La distinción entre la sensación consciente y un proceso fisiológico no es absoluta, según desea el materialismo dialéctico, sino sólo relativa; pues, cualquier materia no es capaz de conciencia, sino solamente una materia organizada con especial delicadeza; porque "la materia orgánica, dice Lenin, es un fenómeno posterior, fruto de un desarrollo muy prolongado. Por tanto, no había materia dotada de sensibilidad, no había complejos de sensaciones, ni Yo alguno, supuestamente unido de un modo indisoluble al medio, según la doctrina de Avenarius. La materia es lo

primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación son producto de un desarrollo muy alto. Tal es la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por las Ciencias Naturales". (o.c. p. 72)

Por tanto, si la sensación es la transformación de la energía del excitante externo en un hecho consciente, resulta que la sensación supone un cerebro, es decir, un sistema nervioso central.

b. Las sensaciones inconscientes

Es aquí donde nacen algunas dificultades, pues, Engels afirma que "la materia sin movimiento es tan impensable como el movimiento sin la materia. El movimiento es, por tanto, tan increíble y tan indestructible como la materia misma; lo cual ha sido formulado por la antigua filosofía (Descartes) diciendo que la cantidad de movimiento presente en el mundo es constante. El movimiento no puede, pues, crearse, sino sólo transformarse y transportarse". (Anti-dühring p. 47)

Por ello afirma que la sensación no supone necesariamente un aparato nervioso diferenciado, ya que "la albúmina mostrará necesariamente fenómenos vitales, por débiles que ellos sean" (o.c. p. 71). Atribuye sensación también a las plantas al establecer que "la vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, y ese modo de existencia consiste esencialmente en la constante autorrenovación de los elementos químicos de esos cuerpos". (o.c. p. 70)

Pero ocurre que esta "sensación", no verifica la definición de sensación formulada por Lenin; ya que se deduce que la "sensación" es un hecho de "conciencia", pues a decir de Lenin "si al examinar de cerca esa experiencia, llamémosla así, según la cual la sensación surge mediante el movimiento transmitido en el seno de una sustancia que, desde este momento, empieza a sentir, resulta que es una experiencia tan sólo aparente, aún queda suficiente material en el contenido de la experiencia para comprobar al menos el origen relativo de la sensación en las condiciones del movimiento, a saber: comprobar que la sensación existente, pero latente, ínfima e inaccesible por otras razones a nuestra conciencia, se manifiesta, aumenta o llega a la conciencia en virtud del movimiento transmitido". (Materialismo... p. 45)

Lenin sólo concede "conciencia" al hombre, en el entendido de que para él "la conciencia es el producto supremo de la materia organizada de un modo especial" (Materialismo... p.51). Y Rosental en su Diccionario Filosófico nos dice que la conciencia "surge en relación con el trabajo del hombre, con su actividad en la esfera de la producción social, y se halla indisolublemente vinculada a la aparición del lenguaje, que es tan antiguo como la conciencia".

Las citas presentadas muestran claramente contradicciones formales, al margen de las inexactitudes en las definiciones; pues las palabras "sensación" y "conciencia" no se emplean siempre en el sentido propio de la definición.

Es muy clara la expresión de Lenin cuando dice: "Pearson hasta formula una tesis, como resumen de la parte correspondiente de sus investigaciones: "La conciencia no tiene sentido alguno al margen de un sistema nervioso análogo al nuestro; es ilógico afirmar que toda la materia es consciente" (pero es lógico suponer que toda la materia posee una propiedad esencialmente parecida a la sensación, la propiedad de reflejar); "y más aún que la conciencia o la voluntad puedan existir fuera de la materia". (op.cit. pag. 75, tesis 2). ¡La confusión de Pearson es tremenda! La materia no es otra cosa que grupos de percepciones de los sentidos: tal es su premisa, tal es su filosofía. O sea, la sensación y el pensamiento son lo primario; la materia lo secundario. ¡Pero no, la conciencia sin materia no existe, y ni siquiera, sin sistema nervioso! Es decir, la conciencia y la sensación son lo secundario". (Materialismo... p.91)

Consideramos que esta propiedad de reflejar especularmente, en el tránsito de la materia no sensitiva a la sensitiva, se muda en la capacidad para la sensación. Además, no se explica, qué es lo nuevo de la "sensación" si no es un notar la impresión recibida. De todas maneras, se pretende atribuir sensación a las plantas, sin que éstas noten nada. Y si se designa la conciencia como algo propio del hombre, se trata claramente de un concepto más estricto de conciencia; por lo que no se puede reconocer conciencia también a los animales.

c. El conocimiento sensitivo como imagen especular de la realidad

Si se dice que la sensación es un reflejo especular de la realidad, que se hace consciente en el que refleja o imagina especularmente, surge la cuestión: ello ha de entenderse en el sentido del realismo inmediato o mediato, esto es, en la sensación o en la percepción nos son dadas en la conciencia las cosas del mundo externo en su propio ser en sí o en su imagen?.

Lenin afirma expresamente que la representación sensorial no es lo mismo que la realidad existente fuera de nosotros, sino una imagen que concuerda con ella al decir "nuestras percepciones y representaciones, son imágenes de las cosas". (o.c. p. 109)

Se pretende excluir la identificación "idealista" de ambas, según la cual la realidad no es más que la representación; pero parece que al mismo tiempo se rechaza también la identificación realista de ambas, según la cual no se da absolutamente ninguna representación consciente, y lo que se nos presenta en la percepción inmediatamente es la misma realidad. Además, la misma dirección indica también la posición de Lenin al afirmar, citando a Hermann Helmholtz (1821-1894) que "nuestras nociones y representaciones son los efectos que los objetos que vemos o nos representamos producen en nuestro sistema nervioso y en nuestra conciencia". (Materialismo... p. 242)

Contra el fisiólogo Helmholtz, quien formuló el principio de la conservación de la energía, Lenin rechaza el que las sensaciones sean solamente signos o símbolos de la realidad, y defiende que son imagen porque ésta "supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que se refleja". (o.c. p.244)

En decir de Lenin que "la única e inevitable conclusión que de aquí saca todo el mundo en la práctica humana viva y que el materialismo coloca conscientemente como base de su gnoseología consiste en que fuera de nosotros e independientemente de nosotros existen objetos, cosas, cuerpos, que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior" (oc.c p . 103), nos indica que según el materialismo dialéctico, no es la realidad en su ser en sí misma lo que nos es dado inmediatamente en la sensación y la percepción, sino su imagen en la conciencia.

B. CONOCIMIENTO CONCEPTUAL

a. El origen del pensar

El problema del pensar es planteado desde una perspectiva histórico genético y desde la perspectiva de su aparición en la conciencia del hombre. Para el materialismo dialéctico tiene más importancia el primer problema que el segundo; pues sus defensores consideran como evidente la procedencia del hombre del reino animal.

En tal sentido, entienden que el pensar está esencialmente vinculado al cerebro humano; así, la cuestión de la aparición de la conciencia humana, espiritual, casi coincide con la cuestión del origen del cerebro humano, del cerebro de los predecesores simiescos del hombre. Pero, lastimosamente, para ellos, Engeles dejó inconcluso su trabajo titulado: Participación del trabajo en la transformación del mono en hombre.

Consecuentemente, Marx y Engels afirman que "este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente" (Ideología Alemana, p. 32). Sustentan que el "lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica... nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres" (o.c. p. 31)

El trabajo social y el lenguaje, según ellos, dieron el impulso más esencial y bajo el cual "el cerebro del mono se transformó poco a poco en el cerebro de un hombre, a pesar de todos sus parecidos, mucho mayor y más perfecto". (citado por Josef De Vries en Teoría del Conocimiento del Materialismo Dialéctico, p. 32)

Engels afirma que "los animales son los pensadores más propios y peculiares, pues que su conocimiento no está jamás turbado por la imperiosa mezcla del lenguaje" (Anti-dühring, p. 73)

Lenin nos dice que "las sensaciones son símbolos de las cosas (sería más exacto decir: imágenes o reflejos de las cosas). Esta última teoría es el materialismo filosófico... Engels y Marx hablan invariablemente ... de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales (...) La sensación es el resultado de la acción que ejerce sobre nuestros órganos de los sentidos la cosa en sí, existente objetivamente, fuera de nosotros; tal es la teoría de Feuerbach. La sensación es una imagen

subjetiva del mundo objetivo, del mundo [an und für sich] [de por sí] (...) Según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas proyectan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieran por su naturaleza de la realidad, o de que entre el mundo exterior y nuestras percepciones sensoriales medie una incompatibilidad innata". (p.36, 119 y 110)

En otro texto Lenin manifiesta que "la evolución de los órganos humanos del sentido, del pensar y del lenguaje, fue producto del trabajo social y al mismo tiempo el presupuesto para la evolución de ellos". (citado por De Vrie, p. 32)

Engels nos dice: "si se pregunta qué son el pensamiento y la conciencia y de dónde vienen, se halla que son productos del cerebro humano, y que el hombre mismo es producto de la naturaleza" (Anti-dühring, p. 22). Este es el origen de la conciencia propiamente humana, por la que el hombre se distingue cualitativamente de los animales.

Condenando acremente Lenin dice: "Avenarius defiende en realidad, bajo una terminología apenas modificada, ese mismo idealismo: el pensamiento no es función del cerebro, el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son funciones del sistema nervioso, no, las sensaciones son, en una conexión, elementos síquicos nada más, y en otra (aunque idénticos en ambos casos) sólo físicos. Con una terminología confusa, con nuevas palabrejas extravagantes que pretenden expresar una teoría nueva, Avenarius no ha dado un paso y vuelve a su proposición idealista fundamental". (Materialismo... p. 87)

El mismo Engels concluye que "el pensamiento humano es tan soberano cuanto no soberano, y su capacidad de conocimiento es tan ilimitada como limitada. Soberano e ilimitado según la disposición, la inspiración, la posibilidad, el objetivo histórico final". (o.c. p. 76)

b. La abstracción

"El problema supremo de toda la filosofía", afirma Lenin, "el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna" - dice Engels - es "el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza"... ¿Qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen exacta de la realidad?"

"Esta pregunta es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos", dice Engels, incluyendo aquí no sólo a todos los materialistas, sino también a los idealistas más consecuentes, por ejemplo, al idealista absoluto Hegel, que tenía el mundo real por la realización de una idea absoluta eterna, afirmando además que el espíritu humano, al conocer exactamente el mundo real, conoce en ese mundo, y a través de ese mundo, la idea absoluta"...

"Hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los contemporáneos, a Hume y Kant, que han desempeñado un papel muy considerable en el desarrollo de la filosofía".
(Materialismo... ps. 98-99)

Engels, por su parte, señala que "en primer lugar, el pensamiento consiste tanto en la separación de objetos de consciencia en sus elementos cuanto en la unificación de elementos correspondientes en unidad. No hay síntesis sin análisis. En segundo lugar, el pensamiento, si no quiere incurrir en arbitrariedades, no puede reunir en una unidad sino aquellos elementos de la consciencia en los cuales o en cuyos prototipos reales - existía ya previamente dicha unidad." (Anti-dühring, p. 29)

Se pretende conferir a la abstracción trascendente importancia, pues, I. Andreev afirma que "la abstracción científica desempeña un papel importantísimo en el proceso de la formación de un concepto científico... Sin abstracción no puede determinarse ni un concepto". (citado por De Vries, p. 33)

Lenin pretendía sustentar que "la teoría materialista, la teoría de la reflexión de los objetos por el pensamiento está aquí expuesta con la más completa claridad: fuera de nosotros existen cosas. Nuestras percepciones y representaciones son imágenes de las cosas. La comprobación de estas imágenes, la separación de las verdaderas y las erróneas, las da la práctica". (Materialismo... p. 109) Más adelante A. V. Vostrikov intenta precisar tal planteamiento anotando que "el conocimiento sensible nos da imágenes de los objetos concretos sensibles, su conexión externa, pero no puede penetrar en la esencia de los fenómenos sin ayuda del pensar abstracto, ni descubrir en las cosas sus conexiones internas, ni describir la ley de su existencia y de su evolución o desarrollo". (Citado por De Vries, p. 33)

"Los comienzos de la investigación exacta de la naturaleza, dice Engels, han sido desarrollados por los griegos en el período alejandrino y más tarde, en la Edad Media, por los árabes; pero una verdadera ciencia de la naturaleza no data propiamente sino de la segunda mitad del siglo XV, y a partir de entonces ha hecho progresos con velocidad siempre creciente". Pero "para el metafísico, continúa, las cosas y sus imágenes mentales, los conceptos, son objetos de investigación dados de una vez para siempre, aislados, uno tras otro y sin necesidad de contemplar el otro, firmes, fijos y rígidos". (Antidühring, p. 7)

"¿De dónde recibe el pensamiento esos principios?, se pregunta Engels, ¿De sí mismo? No... Los esquemas lógicos no pueden referirse sino a formas de pensamiento; pero aquí no se trata sino de las formas del ser, del mundo externo, y el pensamiento no puede jamás obtener e inferir esas formas de sí mismo, sino sólo del mundo externo... los principios no son el punto de partida de la investigación, sino su resultado final, y no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellas; no es la naturaleza ni el reino del hombre los que rigen según los principios, sino que éstos son correctos en la medida en que concuerdan con la naturaleza y con

la historia". (o.c. p. 21-22)

Rosental manifiesta que la abstracción designa "una de las facetas o formas del conocimiento consistente en la separación mental de varias propiedades de los objetos y de sus relaciones con delimitación o desmembración de una propiedad o relación determinada ... Acerca de la importancia de la abstracción para el conocimiento, continúa, Lenin escribió: el pensamiento, al ascender de lo concreto a lo abstracto no se aleja - si es correcto - de la verdad, sino que se le acerca". (Diccionario Filosófico)

Los defensores del materialismo dialéctico sustentan que frecuentemente algunos objetos concretos y fenómenos de la naturaleza ejercen gran influjo en el hombre por alguna propiedad especial. Ello obliga al hombre a concentrar su atención en esa propiedad, que hace sombra a todas las otras propiedades del objeto y las echa al fondo, por decirlo así. Con esto sobresale y se particulariza una propiedad del objeto entre otras muchas. Así, el entendimiento aísla lo que en la realidad está unido.

Según tal descripción y lo anotado anteriormente, entendemos que el contenido del concepto no sería más que una nota particular o un conjunto de notas de la totalidad de las notas dadas en la percepción; lo cual estaría mostrando ser una interpretación de la abstracción típicamente empirista; haciendo imposible comprender, cómo de este modo se puede adquirir un conocimiento, que nos eleve esencialmente sobre el sensible.

Algunos marxistas rechazan esta interpretación por ser demasiado simplista, particularmente E. Albrecht considera que el "proceso de la abstracción no es ningún procedimiento mecánico, en que pueda encontrarse lo universal por comparación de lo que es distinto en los casos comparados y por la suma de lo que les es común; sino un complicado proceso lógico de la formación de conceptos esenciales... No resiste a una crítica seria la afirmación de que los conceptos se forman por medio de una simple comparación de objetos conocidos y por una generalización de lo que todos tienen en común". Y agrega, "para llegar a conceptos científicos tienen que colaborar síntesis y análisis, inducción y deducción, teoría e hipótesis, es decir, hay que establecer la unidad del método histórico y lógico". (Citado por De Vries, p. 34)

Aclara con un ejemplo la manera cómo lo entiende: "Así, no se puede, por ejemplo, llegar a un análisis científico del concepto de trabajo en la economía política, por una simple comparación del trabajo del obrero manual; sino por el estudio de todas las formas históricas del trabajo humano. Además, hay que determinar la diferencia entre la actividad de los animales y el trabajo humano. Asimismo hay que elaborar la diferencia entre el trabajo físico y espiritual del hombre". (Citado por De Vries, p. 34)

Tratando de ser más exhaustivo incluimos algunos otros textos que tampoco alcanzan a explicar el cómo de la abstracción.

"Avenarius cree reconocer con esta doctrina todo el valor del llamado realismo ingenuo, dice Lenin, es decir, de la concepción habitual, no filosófica, ingenua de todas las personas que no se detienen a pensar si existen ellos mismos y si existe el medio, el mundo exterior ... El realismo ingenuo de toda persona ingenua que no haya pasado por un manicomio o por la escuela de los filósofos idealistas consiste en admitir que las cosas, el medio, el mundo existen independientemente de nuestra sensación, de nuestra conciencia, de nuestro Yo y del hombre en general". (Materialismo... ps. 64, 66)

El mismo Lenin, buscando otro argumento dice que "fundar la teoría del conocimiento sobre el relativismo es condenarse fatalmente bien al escepticismo absoluto, al agnosticismo y a la sofistería, bien al subjetivismo. El relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo admitir la relatividad de nuestros conocimientos, sino también negar toda medida o modelo objetivo, existente independientemente del hombre, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo. (Materialismo... p. 138)

Por ello, continúa, "naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar completamente una representación humana, cualquiera sea. Este criterio también es lo bastante impreciso para impedir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo absoluto; al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades de idealismo y agnosticismo. Si lo que confirma nuestra práctica es la verdad única, última y objetiva, de ello se desprende el reconocimiento de que el único camino conducente a esta verdad es el camino de la ciencia, que se mantiene en el punto de vista materialista". (Materialismo... p. 144)

Marx, en su segunda tesis sobre Feuerbach afirmó que "el problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa entre la realidad e irrealidad de pensamiento - aislado de la práctica - es un problema puramente escolástico".

"Ser materialista, afirma Lenin, significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independientemente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta (...) el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de proporcionarnos, y proporciona en realidad, la verdad absoluta, que resulta de la suma de las verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos". (Materialismo... ps. 134 y 136)

"Lo mismo ocurre con las verdades eternas, afirma Engels. Si alguna vez llegara la humanidad al punto de no operar más que con verdades eternas, con resultados del pensamiento que tuvieran validez soberana y pretensión incondicionada a la verdad, habría llegado con eso al punto en el

cual se habría agotado la infinitud del mundo intelectual según la realidad igual que según la posibilidad; pero con esto se habría realizado el famosísimo milagro de la infinitud finita" (76). En otro pasaje afirmó: "Los llamados axiomas no hacen más que formular eso explícitamente, con lo que no avanzamos ningún paso" (Antidühring p. 26)

No podemos olvidar aquel pasaje en el cual Lenin pretende concluir indicando que "surgen tres importantes conclusiones gnoseológicas:

- 1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros, (...)
- 2) No existe, ni puede existir absolutamente, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido. En cuanto a las invenciones filosóficas acerca de la existencia de límites especiales entre lo uno y lo otro, acerca de que la cosa en sí está situada en el trasmundo de los fenómenos (Kant), o que se puede y debe levantar una barrera filosófica entre nosotros y el problema del mundo ignoto aún en tal o cual aspecto, pero existente fuera de nosotros (Hume), todo eso son meras sandeces, Schrulle, un ardid, una patraña.
- 3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado e inmutable, sino indagar de qué manera el conocimiento nace de la ignorancia, de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto". (Materialismo... p. 102)

2.9.6. REALISMO

Antes de abordar este ítem, debemos recordar que la primera cuestión a resolverse por la crítica es saber si el espíritu humano es capaz de alcanzar la verdad, o lo que es lo mismo, si tiene certezas legítimas. Y la desesperación por alcanzar la verdad en algún dominio, hizo concluir en el escepticismo, el cual consiste en suspender su juicio sobre todas las cosas; por lo que decidiéndose por el escepticismo, todo quedaría solucionado: la crítica se detiene, así como toda filosofía e incluso todo pensamiento. Contraria a esta posición fue el dogmatismo, consistente en sostener que podemos conocer la verdad y que lo conseguimos en algunos casos. (El término "dogma" en filosofía significó primitivamente "oposición". Se trataba de una opinión filosófica, es decir, de algo que se refería a los principios. Por eso el término "dogmático" significó "relativo a una doctrina")

Las preguntas planteadas fueron: 1) Por qué medio o por qué facultad conocemos la verdad?, 2) Qué es lo que podemos conocer, qué especies de cosas nos son accesibles?

A la primera, los empiristas responden, por la experiencia, pues es la única fuente de nuestros conocimientos; y los racionalistas dicen por la razón, por ser la única que puede captar verdades

necesarias y universales.

A la segunda, el idealismo establece que el espíritu está cerrado, encerrado en sí mismo y que sólo puede conocer sus propias ideas; el realismo sostiene que podemos conocer lo real, es decir, el ser que existe en sí fuera de nuestro espíritu.

Según lo último, el predicado "es real" o el sustantivo "realidad" a veces se define de modo:

- Negativo, en el caso que se afirma que el ser real sólo puede entenderse como un ser contrapuesto al ser aparente, o al ser potencial o al ser posible. Lo que se diga acerca de las nociones de apariencia, potencia y posibilidad permite entender en tal caso la naturaleza del ser real; a veces,
- Positivo, en cuyo caso se afirma que "es real" equivale a "es" o a "es actual" o a "existe" y "realidad" equivale a "ser" a "actualidad" a "existencia". En tal caso hay que saber lo que se entiende por las nociones de ser, de existencia, de acto con el fin de establecer lo que se va a significar por "es real" o por "realidad".

Uno y otro modo de definir lo que se entiende por el ser real tienen sus ventajas y sus inconvenientes. El modo negativo permite poner de relieve que no de todo lo que hablamos podemos decir que es real, pues en tal caso referirse a algo y a su realidad serían exactamente la misma cosa y el concepto de realidad resultaría completamente inútil. Pero a la vez impide dar una noción suficientemente positiva de la realidad.

El modo positivo proporciona esta noción. Pero a la vez obliga a referir el concepto de realidad a otros conceptos, y en este caso también el concepto de realidad resulta inútil. En vista de esto pueden proponerse dos métodos: uno consiste en usar simultáneamente las definiciones negativas y positivas; el otro consiste en intentar una serie de características (distintas del ser, la existencia o la actualidad) que permitan establecer en cada caso si aquello de que se habla es real.

Uno y otro método han sido empleados por la mayoría de filósofos, quienes han considerado que el problema de la realidad es un problema de índole metafísica, dentro de las variadas modalidades de realismo.

Por tanto, el hombre es capaz de conocer con certeza, por la experiencia y la razón, conjuntamente, el ser real. Esta posición realista rechaza el escepticismo y rechaza el idealismo porque es realista. Rechaza a la vez el empirismo, el racionalismo y el materialismo dialéctico, por cuanto excluyen, el primero, la razón, el segundo, la experiencia, y el tercero confunde realidad y materia.

El término griego hile, materia, primariamente se utilizó con los significados de "bosque", "tierra forestal", luego con los de "metal" y de "materia prima" de cualquier clase para significar la

sustancia con la cual se hace, o puede hacerse algo. Algunos presocráticos entendían la realidad primaria como una entidad en cierto modo "material"; pero era concebida en cada caso como una especie de masa más o menos indiferenciada de la cual se suponía que surgen los diversos elementos y con la cual se imaginaba que se formaban todos los cuerpos.

Emplearon un concepto a la vez "físico" y "metafísico" de materia. Pero a medida que se buscó un principio que explicara realmente el movimiento y la formación de los cuerpos, ese concepto de materia resultó insuficiente. Entonces, la materia fue concebida o como una realidad puramente sensible, o bien como una realidad esencialmente mudable.

Platón parece inclinarse a concebir la materia informe y primaria como una realidad que posee unas ciertas cualidades, y ante todo el movimiento, o la posibilidad de movimiento. En este caso, la materia es "lo visible", en contraposición con "lo inteligible"; es lo puramente sensible y lo puramente múltiple en contraposición con lo que posee esencialmente orden, inteligibilidad y unidad.

En Aristóteles, la noción de materia adquiere un carácter filosófico técnico: el de la receptividad. Cualquiera que sea la materia de la que se trate, no es propiamente materia si no está "dispuesta" a recibir alguna determinación. No hay una sola especie de materia, sino varias clases de materia de acuerdo con su modo de receptividad.

En cuanto "substrato de", la materia es aquella "realidad sensible" de la cual pueden abstraerse una o varias determinaciones. La materia en general es una materia primera, algo sensible común; cuando se habla de realidad física en general hay que tener en cuenta la composición material "primera".

Entre la "materia primera" y la "materia de" no hay otra diferencia que la completa generalidad de la primera y la mayor especificidad de la segunda; en uno y otro caso se trata de una materia sensible común.

El modo metafísico de considerar la materia es sensiblemente análogo al físico. Tratándose casi siempre de la concepción aristotélica del concepto de materia, se suele estudiarla metafísicamente como uno de los términos en el famoso par materia-forma. Desde este punto de vista la materia es definida como aquello con lo cual algo se hace.

Este hacer puede tener dos sentidos: el sentido de un proceso natural: el animal está hecho, o compuesto, y el de una producción humana: la estatua está hecha de mármol o bronce. Por eso la realidad no es ni materia ni forma, sino siempre un compuesto. La materia, en el sentido aristotélico, no es un ser que se baste a sí mismo, es simplemente aquello con lo cual, y de lo cual está compuesta toda sustancia concreta; noción que en el medio evo y modernismo tuvo una cierta vigencia.

Por todo ello, debemos distinguir tres significaciones de realismo que destacan desde el punto de vista filosófico.

Para la primera significación, el realismo es el nombre de la actitud que se atiende a los hechos tal como son sin pretender sobreponerles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos. En el primer caso el realismo equivale a una cierta forma de positivismo, ya que los hechos de que se habla aquí son concebidos como hechos positivos, a diferencia de las imaginaciones, de las teorías, etc. En el segundo caso tenemos una actitud práctica, una norma o conjunto de normas para la acción.

Para la segunda, el realismo designa una de las posiciones adoptadas en la cuestión de los universales: la que sostiene que los universales existen realmente o que los universales son reales.

El primer autor que adoptó esta teoría realista de los universales fue Platón; el realismo ha sido por ello llamado a veces y con frecuencia realismo platónico. Sin embargo, la doctrina platónica es muy compleja y no puede identificarse con una posición realista simple y menos todavía con el realismo absoluto o exagerado.

El realismo agustiniano tiene mucho de platónico, hasta el punto que ha sido calificado con frecuencia de realismo platónico-agustiniano; su característica principal consiste en que sitúa, por así decirlo, los universales o ideas en la mente divina en vez de considerarlos como existentes en un mundo supraceleste o inteligible.

Una posición realista moderada que se atribuye a Aristóteles coincide en gran parte con el conceptualismo, pero aquí también debe tenerse en cuenta que se trata de una simplificación y en buena medida de una cierta interpretación (llamada "aristotélico-tomista") de la posición aristotélica.

En la Edad Media hubo actitudes muy diversas frente a este problema. Desde un realismo extremo, según el cual los universales no existen por sí fuera de los individuos ni fuera de la mente divina, sino que existen en los mismos individuos fuera de toda consideración mental de ellos, hasta un realismo moderado que admite que, por lo menos en su aspecto lógico, el universal está sólo en la mente o, para enunciarlo más rigurosamente, que puede existir realmente fuera de la mente.

Pero, en verdad, este existir del universal en la mente tiene lugar cuando éste es visto bajo el aspecto de la concepción de la mente; en tanto que cosa concebida, en cambio, el universal existe realmente fuera de la mente y aún en los individuos mismos, como sostenía ya Aristóteles. Pues puede decirse que el universal tiene por lo menos fundamento en la cosa sin la cual no sería universal, ni habría ciencia posible, sino mera suposición de algo o simple imaginación.

Para la tercera significación, el realismo designa una posición adoptada, según los casos, en la

teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, este realismo se opone al idealismo. La contraposición entre realismo e idealismo es propia de la época moderna, en el curso de la cual se han manifestado muy poderosas corrientes de tipo idealista como ocurre en parte con Descartes, de un modo bastante acentuado en Kant y de un modo decidido en los autores del llamado "idealismo alemán".

Entendemos que sería exagerado definir lo "real" como aquello que existe con independencia de nuestro pensar; real es, más bien, lo que tiene ser (ser real) aunque este ser, como el de nuestros actos internos y externos y nuestras obras exteriores, dependa de nuestro pensar, querer y hacer.

El realismo gnoseológico se confunde a veces con el realismo metafísico, pero tal confusión no es necesaria; en efecto, se puede ser idealista gnoseológico y no serlo metafísico, o viceversa.

El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer, como hacen los idealistas, que la conciencia impone a la realidad ciertos conceptos o categorías a priori; lo que importa en el conocimiento es lo dado y en manera alguna lo puesto por la conciencia o el sujeto.

Lo dado es algo que se halla inmediatamente presente al sujeto que conoce. El conjunto de fenómenos dados recibe el nombre de dado. Lo dado es considerado como un punto de partida para el conocimiento, pero no es todavía el conocimiento. Por eso se identifica a veces lo "dado" con "los datos primeros", en tanto se hallan inmediatamente presentes a un sujeto que conoce. El conjunto de los fenómenos dados recibe el nombre de lo dado.

El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico del modo de ser de lo real; pues el término realismo significa literalmente la defensa de la realidad.

El realismo, en sentido general gnoseológico-metafísico, opuesto al idealismo, es la concepción que afirma:

- que el ente real existe "en sí" independientemente de nuestro conocimiento;
- que el ser no es mera producción del sujeto pensante;
- que el sentido de nuestro conocer es asimilarse al ente y aprehenderlo como es en sí; y
- que tal objetivo puede lograrse dentro de determinados límites, por lo menos; éste último aserto distingue al realismo del fenomenalismo.

El realismo gnoseológico puede a su vez ser concebido de dos maneras:

- Como realismo ingenuo o natural, porque el realismo ingenuo supone que el

conocimiento es una reproducción exacta (una "copia fotográfica") de la realidad.

- Como realismo científico, empírico o crítico, porque advierte que no puede simplemente equipararse lo percibido como lo verdaderamente conocido, y que es menester someter lo dado a examen y ver lo que hay en el conocer que no es mera reproducción.

Cuando a veces se habla de realismo idealista, posiblemente con ello se pretende significar la tesis común a todo platonismo y aristotelismo cristiano (en oposición a un llamado "realismo materialista") de que todo ente, en última instancia, está plasmado según las ideas divinas y que, por lo mismo, no es "irracional", sino intelectualmente penetrable, pues el término verdad significa igualdad o conformidad entre la inteligencia (el conocimiento intelectual) y el ser (adaequatio intellectus et rei) y en sentido más profundo, una total interpenetración de ambos.

Después de haber sido combatido durante buena parte de la época moderna, el realismo tanto gnoseológico como metafísico, ha vuelto a cobrar importancia en el pensamiento contemporáneo. Muchos filósofos de esta época se adhieren, explícita o implícitamente al realismo. Inclusive ello se da con los autores neokantianos, pues transforman su idealismo crítico en posiciones muy próximas a lo que hemos llamado realismo crítico. Las escuelas neoescolásticas y neotomistas han revalorado el realismo proclamando que no han tenido que pasar, como los autores modernos, por el error idealista.

Junto a estas corrientes realistas de diversos matices hay ciertas escuelas que han considerado el realismo como la posición central.

Algunos autores, partiendo de bases realistas han desembocado en una nueva forma de idealismo: el idealismo fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la corriente fenomenológica, es el caso más notorio. Además, junto al desarrollo del realismo en sus diferentes formas se ha notado una fuerte tendencia para llevar a cabo lo que se ha llamado la superación del realismo y del idealismo, tanto en el sentido gnoseológico como metafísico.

Dichas corrientes y otras análogas muestran que no se resuelve siempre por medio de la afirmación de una de estas dos teorías con exclusión completa de la otra o por medio de una posición simplemente ecléctica, sino también por la indicación de que tal controversia está fundada en el desconocimiento de que el realismo y el idealismo pueden ser posiciones teóricas sobrepuestas a una descripción pura o a una profundización previa de las ideas de conciencia, sujeto, existencia, vida humana, etc. De este modo se proponen nuevas concepciones sobre el problema del mundo exterior y se intenta ir más allá del realismo y del idealismo.

Prescindiendo del sentido más general del término realismo, debemos precisar que éste se usa de manera particular al tratar de los dominios especiales de nuestro conocer: el conocimiento del mundo exterior y la validez de los conceptos universales.

El realismo, como realismo del mundo exterior, se opone: al llamado idealismo acosmístico que

niega el ser al mundo corpóreo en general, y al fenomenalismo en cuanto rechaza la cognoscibilidad del mundo. Referido a esto, es realismo ingenuo cuando en el conocimiento del mundo externo no se ve ningún problema y los datos de los sentidos son considerados sin más como reales; el realismo recibe el calificativo de crítico, cuando justifica la persuasión natural.

Pero es mejor no equiparar estos dos realismos al inmediato y mediato, respectivamente; pues el realismo inmediato admite que en la percepción sensorial (por lo menos, táctil) se "da" inmediatamente la realidad exterior (objeto) y que, por lo tanto, el juicio sobre ésta descansa en una evidencia inmediata. Consecuentemente, a las cualidades sensoriales se les asigna también en los cuerpos un ser igual al contenido de la sensación.

Tal corriente la sustentó Juan Rehmke (1848-1930) cuando se reanudaron los estudios kantianos y predominaba en Alemania la problemática gnoseológica a la cual dedicó sus primeros trabajos; pues, insatisfecho de las soluciones tradicionales y de los sistemas contemporáneos se propuso la elaboración de una filosofía sólidamente fundamentada como ciencia que estudie su objeto propio sin prejuicios. La atención que presta al "dato" como objeto de la investigación filosófica, conecta la posición inicial de Rehmke con la filosofía de la inmanencia y con el empiriocriticismo, pero él se aparta de estas corrientes por el desarrollo del análisis categorial del dato insistiendo en el análisis lingüístico de los significados y por la ausencia de tendencias cienticistas. Joseph August Gretd (1863-1948) con semejantes caracteres es defensor del realismo inmediato.

La dificultad principal del realismo inmediato radica en la explicación de las ilusiones de los sentidos, cuya existencia es indudable.

El realismo mediato admite que el ser real no es inmediatamente dado; en los datos sensibles se manifiesta, ciertamente (sobre todo en la fuerza irresistible con que se imponen), un ser independiente de la conciencia y la percepción conduce ya de manera puramente instintiva a exteriorizar acciones que responden a la realidad de las cosas; pero el ser real no es contemplado de modo inmediato en los datos sensoriales, sino pensado (con razón) junto a ellos; esta "objetivación" se verifica primero instintivamente, pero se corrobora cada vez más por la experiencia de las relaciones entre el hombre y el mundo circundante. Tarea de la filosofía es elevar a certidumbre científica, por la elaboración explícita de las razones, la certeza natural implicada en la aludida "objetivación" espontánea; tal fundamentación filosófica del realismo recibe a veces el nombre de "realización".

Oswald Külpe (1862-1915) defensor del realismo mediato afirma que es posible un "realismo crítico" o "neorrealismo", donde la tesis de la independencia de la realidad respecto de la conciencia no se afirma ingenuamente, sino mediante la refutación de la argumentación conciencialista. En su obra *La Realización* afronta el problema de cómo es posible determinar el carácter y la naturaleza del mundo externo, y señala cinco vías que discurren sucesivamente: por la observación inmediata, la prosecución de la observación, la prosecución de las

determinaciones realistas, su combinación y la indicación simbólica de lo que observamos y experimentamos.

El realismo mediato no está obligado a aceptar todos los determinantes dados en la imagen sensorial (incluso las cualidades sensibles) se hallan realizados en las cosas en la misma forma.

Cuando se niega la evidencia racional del ser real de las cosas, aceptándose su existencia sólo en virtud de experiencias volitivas o sentimentales surge el realismo volitivo, emocional o irracional defendido por Max Scheler (1874-1928) y algunos incluyen a Nicolai Hartmann (1882-1950).

El realismo relativo a los conceptos universales se opone al nominalismo que rechaza la existencia de los mismos y al conceptualismo que los tiene por meras formas de pensar.

Frente a estas opiniones, el realismo afirma que el contenido de los conceptos (la "quiddidad pensada" está también realizado en el ente. El realismo exagerado (realismo conceptual) opina que hasta el modo de existir de las "quiddidades" reales es igual al modo como se conciben: así como en el concepto lo universal se piensa desligado de lo individual, así también existen verdaderas esencias universales (o al menos no individuales), ya en las cosas mismas, ya separadas de ellas (Platonismo).

Por el contrario, según el realismo moderado, el contenido del concepto existe en los individuos de "otra manera", es decir, no desligado de los determinantes constitutivos del individuo en cuanto tal, sino realizado con estos en la unidad concreta de un ente.

Dentro del dominio filosófico, el realismo exige la rectitud ontológica de la acción; significa, por lo tanto, que las normas morales tienen igualmente como fundamento último el orden esencial del ser. Y lo mismo que lo bueno, también lo bello encuentra su medida última en este orden.

Debemos sostener que el realismo considera evidente que las cosas existen en sí y que el hombre es capaz de conocerlas.

[Regresar](#)

3. AXIOMA Y VERDAD

3.1. AXIOMAS

El término axioma, originariamente significó dignidad; y por derivación se ha llamado axioma a lo que es digno de ser estimado, creído y valorado. En su acepción más clásica el vocablo axioma equivale al de principio que, por su dignidad misma, es decir, por ocupar cierto lugar en un sistema de proposiciones, debe estimarse como verdadero.

Para Aristóteles los axiomas son principios evidentes que constituyen el funcionamiento de toda ciencia. En suma, Aristóteles define el axioma como una proposición que se impone inmediatamente al espíritu y que es indispensable, a diferencia de la tesis, que no puede demostrarse y que no es indispensable. En tal caso los axiomas son proposiciones irreducibles, principios generales a los que se reducen todas las demás proposiciones y en los cuales éstas se apoyan necesariamente.

El axioma posee, por así decirlo, un imperativo que obliga al asentimiento una vez que ha sido enunciado y entendido. Los axiomas pueden ser llamados también nociones comunes como los enunciados del tipo siguiente: "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", y "el todo es mayor que la parte".

Al no lograrse demostrar esos axiomas se tendió cada vez más a definir los axiomas mediante las dos notas ya antes apuntadas: indemostrabilidad y evidencia. Las proposiciones que podían ser demostradas y no eran evidentes se llamaron teoremas. Y las que no podían ser demostradas ni eran evidentes por sí mismas recibieron el nombre de postulados.

Esta terminología tradicional ha experimentado grandes modificaciones. En efecto, está basada en gran parte en una concepción del axioma como proposición "evidente" y, por lo tanto, está teñida de cierto "intuicionismo" (en sentido psicológico) que no todos los autores admiten.

Se ha impuesto el cambio en la terminología desde el momento en que se ha rechazado que los axiomas fuesen nociones comunes y en que se ha visto que pueden elegirse diversos postulados, cada uno de los cuales da origen a un sistema deductivo diferente. Esto ha producido un primer efecto: atenuar y hasta borrar por entero la distinción entre axioma y postulado.

A estos cambios han contribuido sobre todo la matemática y la metalógica contemporáneas. Estas

distinguen entre axiomas y teoremas. Los primeros son enunciados primitivos (a veces llamados también postulados) aceptados como verdaderos sin probar su validez; los segundos son enunciados cuya validez se somete a prueba.

Axiomas y teoremas son, por lo tanto, elementos integrantes de todo sistema deductivo. Usualmente la definición del concepto de teorema requiere el uso del concepto de axioma (así como el uso de los conceptos de regla de inferencia y de prueba) mientras que el concepto de axioma es definido por enumeración.

Podemos manifestar que ha habido dos distintas orientaciones en la concepción de los axiomas. Una de estas orientaciones destaca la intuitividad y autoevidencia de los axiomas; la otra destaca su formalidad e inclusive se resiste a adscribir a ningún axioma el predicado "es verdadero". Esta última orientación, llamada formalista, es la que más se ha impuesto hoy día.

3.2. VERDAD RELATIVA Y OBJETIVA

El término verdad, desde su acepción más general, expresa una igualdad o conformidad entre inteligencia (el conocimiento intelectual) y el ser (Adequatio intellectus et rei [adecuación del entendimiento y de la cosa]), y, en su sentido más profundo, una total interpenetración de ambos.

A nosotros, la verdad se nos presenta en primer lugar como verdad de nuestro conocer; esta verdad del conocimiento (verdad lógica) es propia del juicio y consiste en que el pensamiento se asimila al ser, en cuanto que expresa como existente el objeto real. Nuestra verdad humana no sirve de norma al ser, sino al revés: es medida por él (al menos en el conocimiento especulativo), se indica que el pensamiento está determinado por el ser, "legitimado" por éste.

Esta conformidad no exige que el pensamiento reproduzca el objeto según todos los aspectos posibles y, en este sentido, haya de constituir un conocimiento adecuado, antes bien, basta un conocimiento inadecuado con tal que los aspectos y notas del objeto pensado en el juicio se encuentren realmente en aquel; en otros términos: la verdad exige sólo una adecuación o igualación (adaequatio) al objeto formal (objeto) considerado en cada caso.

La verdad auténtica es "universalmente válida", o sea, vale para todo intelecto cognoscente; lo que es verdadero para uno no puede ser falso para otro; en este sentido toda verdad es "absoluta" (objetiva) y no hay verdad alguna "relativa", es decir, de sentido diverso según la diversidad de sujetos.

3.2.1. VERDAD RELATIVA?

El relativismo se caracteriza por una cierta interpretación del concepto de verdad. La verdad finita, como conformidad del conocimiento con su objeto implica, sin duda, esencialmente una relación, y en este aspecto es relativa. Pero sólo cabe hablar de relativismo cuando se considera

como norma de la verdad no el objeto acerca del cual se emite un juicio sino cualquier otra cosa, por ejemplo, la estructura del sujeto, la índole especial de las condiciones culturales.

Mientras el objeto es una medida de la verdad válida para todos los sujetos, enteramente igual sean cuales fueren las condiciones en que se verifique el conocimiento, este módulo común desaparece tan pronto como se le busca en sitio distinto del objeto mismo. La verdad deviene entonces relativa en el sentido particular de que existe para un sujeto y puede simultáneamente no existir para otro. Con ello el relativismo renuncia al principio de contradicción y a la validez universal de la verdad.

En cambio, no hay relativismo cuando se admite que nuestro conocimiento puede, según sean la fuerza y demás condiciones del conocer, comprender el objeto con mayor o menor perfección, pero nunca de manera exhaustiva. Debemos añadir que frecuentemente y de hecho en nuestros conocimientos se dan influencias distintas del puro objeto, pero tales influencias no constituyen el fundamento de ninguna verdad relativa.

No es argumento en favor del relativismo la variabilidad de nuestro conocimiento sensorial, según las circunstancias de situación y tiempo, pues el conocimiento intelectual puede elevarse sobre ellas indicando la posición espacial y temporal del observador. Habría conocimiento desde el punto de vista, con sentido de relativismo o perspectivismo, si sobre un objeto unívocamente determinado pudieran, desde un mismo punto de vista, formularse juicios diversos y, a la vez, verdaderos.

El relativismo, en la acepción aquí enunciada nada tiene que ver con la teoría de la relatividad. Asimismo ha de distinguirse del relacionismo que disuelve el ser en meras relaciones. Contra el relativismo universal hablan:

- 1) El hecho de que indudablemente poseemos conocimientos verdaderos absolutamente, es decir, válidos para todo entendimiento, por ejemplo, los juicios sobre hechos simples de conciencia;
- 2) El que el relativismo universal incurre en contradicción interna cuando afirma haber descubierto la naturaleza relativa de la verdad.

Pues si la conoce como es en sí, la conoce de manera universalmente válida. Si el relativismo estuviese en lo cierto, nunca podríamos descubrir que así ocurre.

3.2.2. VERDAD OBJETIVA

El término verdad se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera diferenciándose de la falsa. En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera

diferenciándose de la aparente, ilusoria, irreal, inexistente, etc.

No siempre es fácil distinguir entre dos sentidos de verdad porque una proposición verdadera se refiere a una realidad y de una realidad se dice que es verdadera. Pero puede destacarse un aspecto de la verdad sobre el otro. Es lo que ocurrió en la idea de verdad que predominó en los comienzos de la filosofía. Los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia, etc. La verdad era en este caso idéntica a la realidad, y ésta última era considerada como idéntica a la permanencia, a lo que es.

Los griegos no solamente se ocuparon de la verdad como realidad. Igualmente se ocuparon de la verdad como propiedad de ciertos enunciados, de los cuales se dice que son verdaderos. Aunque antes de Aristóteles ya se había concebido la verdad como propiedad de ciertos enunciados, la más celebrada fórmula al respecto es la que se encuentra en Aristóteles: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero".

Aristóteles expresó por primera vez límpidamente lo que luego se llamará "concepción lógica", y que sería más adecuado llamar "concepción semántica" de la verdad. Por tanto, no hay verdad sin enunciado. En rigor, no hay enunciado como tal, pues un enunciado lo es siempre de algo. Para que un enunciado sea verdadero es menester que haya algo de lo cual se afirme que es verdad: sin la cosa no hay verdad, pero tampoco la hay sólo con la cosa. Esta relación del enunciado con la cosa enunciada ha sido llamada luego correspondencia o adecuación; la verdad es verdad del enunciado en cuanto corresponde con algo que se adecua al enunciado.

Los autores para quienes la proposición es fundamentalmente una serie de signos, han sostenido que la verdad es la conjunción o separación de signos; por ejemplo, la conjunción del signo "oro" con el signo "amarillo" o la separación del signo "oro" del signo "verde", lo que da las proposiciones estimadas verdaderas: "el oro es amarillo", "el oro no es verde". Es una concepción de la verdad que puede llamarse, según los casos, nominal o literal; si la verdad reside pura y simplemente en el modo como se hallan unidos o separados ciertos signos, el que una serie de signos sea declarada verdadera y otra falsa dependerá únicamente de los mismos signos.

Ahora bien, el signo puede ser considerado como expresión física de un concepto mental, el cual puede ser considerado como manifestación de un concepto formal, el mismo que puede ser considerado como apuntado a una cosa, a una situación, a un hecho, etc. La verdad aparece, entonces, como conveniencia de signos con signos, de pensamientos con pensamientos, de conceptos con conceptos y de realidades con realidades, y a su vez como adecuación de una serie dada de signos, pensamientos y conceptos con un hecho real.

Los escolásticos trataron de conjugar los diversos modos de entender la verdad, considerando que la verdad es una propiedad trascendental del ente y es convertible con el ente. La verdad como verdad trascendental, llamada también a veces verdad metafísica y luego verdad ontológica, es

definida como la conformidad o conveniencia del ente con la mente, pues el verum como uno de los trascendentales es la relación del ente con el intelecto. Ello presupone que el ente es inteligible, ya que de lo contrario no podría haber la conformidad mentada.

La verdad puede entenderse como la conformidad de la mente con la cosa, o adecuación de la mente con la cosa. Este tipo de verdad se ha llamado verdad lógica, y ésta puede entenderse como conocimiento o como unión del juicio con lo juzgado, distinguiéndose una verdad gnoseológica y una propiamente lógica.

La verdad trascendental es lo verdadero como realidad; la verdad gnoseológica es la verdad en cuanto se halla en el intelecto; la verdad lógica es la verdad en cuanto adecuación del enunciado con la cosa; la verdad que puede llamarse nominal es la conformidad del signo con otro.

Jorge Guillermo Hegel (1770-1831) intenta, desde el idealismo, llegar hasta la verdad absoluta, llamada por él la verdad filosófica. La verdad es matemática o formal cuando se reduce al principio de contradicción; es histórica o concreta cuando concierne a la existencia singular, es decir, a las determinaciones no necesarias del contenido de esta existencia. Pero es verdad filosófica o absoluta cuando se opera una síntesis de lo formal con lo concreto, de lo matemático con lo histórico. Así, lo falso y negativo existen, no como un momento de la verdad, sino como una existencia separada que queda anulada y absorbida cuando, con el devenir de lo verdadero, se alcanza la idea absoluta de la verdad en y para sí misma.

La fenomenología del espíritu es de este modo la preparación para la lógica como ciencia de lo verdadero en la forma de lo verdadero. La verdad absoluta es la filosofía misma, el sistema de la filosofía. Es propio del concepto de verdad sustentado por Hegel el hecho de que la verdad sea, en cuanto ontológica, una totalidad indivisible sobre la cual se destaca cualquier enunciado parcial de lo verdadero o de su negación: el hecho, en suma, de que lo "verdadero sea el todo".

La indagación de la verdad, realizada por Edmund Husserl (1859-1938) al hilo del estudio de las relaciones entre la verdad y la evidencia conduce al concepto de verdad como una situación objetiva (en cuanto correlato de un acto identificador) y a una identidad o plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal (en cuanto correlato de una identificación de coincidencia), pero este concepto se refiere a lo objetivo, en tanto que en las relaciones ideales entre las esencias significativas de los actos coincidentes hay que entender la verdad como la idea correspondiente a la forma de acto, es decir, la idea de la adecuación absoluta como tal. En un tercer sentido, la verdad puede designarse como el vivir en la evidencia el objeto dado, en el modo del objeto mentado, y, finalmente, desde el punto de vista de la intención, la verdad es el resultado de la aprehensión de la relación de evidencia.

Martín Heidegger (1889-1976) niega que la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa y sostiene, de acuerdo con el primitivo significado griego, que la verdad es el descubrimiento. La verdad queda convertida en un elemento de la existencia, la cual descubre el

ser en su estado de degradación y lo descubre en su estado de autenticidad. La verdad como descubrimiento puede darse sólo en el fenómeno de estar en el mundo propio de la Existencia y en él radica el fundamento del fenómeno originario de la verdad.

El descubrimiento de lo velado es así una de las formas de ser del estar en el mundo. Pero el descubrimiento no es sólo el descubridor sino lo descubierto. La verdad es, en un sentido originario, la revelación de la Existencia a la cual pertenece primitivamente tanto la verdad como la falsedad. Por eso la verdad se descubre únicamente cuando la Existencia se revela a sí misma en cuanto manera de ser propia. Y toda verdad no es verdadera en tanto que no haya sido descubierta.

Por eso hay verdad sólo en tanto hay Existencia, y ser únicamente en tanto que hay verdad. Cierta porción de la filosofía contemporánea va aproximándose a una noción de verdad que, sin caer en un completo irracionalismo, procura solucionar o evitar los conflictos que el intelectualismo tradicional había suscitado.

La verdad resulta ser así, según William James (1842-1910), no una adecuación de la vida a su satisfacción, sino de toda noción y de todo acto al bien. La verdad es, por consiguiente, una forma o especie del bien; el juicio de existencia es al mismo tiempo un juicio de valor. Por eso, las "consecuencias prácticas" de que habla William James no son solamente utilitarias, sino también mentales y teóricas. La única diferencia entre un pragmatista y un antipragmatista en el problema de la verdad radica sólo, según James, en el hecho de que cuando los pragmatistas hablan de verdad se refieren exclusivamente a algo acerca de las ideas, es decir, a su practicabilidad o posibilidad de funcionamiento, en tanto que cuando los pragmatistas hablan de la verdad quieren decir frecuentemente algo acerca de los objetos.

Debemos decir que el pensamiento actual busca por diversos caminos una noción de verdad que, superando el relativismo y el utilitarismo manifiestos en las primeras reacciones contra la abstracción, valga a su vez como absoluta.

José Ortega y Gasset (1883-1955) examina por qué se da por supuesto que hay un ser o verdad de las cosas que el hombre parece tener que averiguar, hasta el punto de que el hombre ha sido definido como el ser que se ocupa de conocer el ser que las cosas o, en otros términos, como el animal racional que hace funcionar su razón por el mero hecho de poseerla. El hombre necesita justificar por qué en algunas ocasiones se dedica a averiguar el ser de las cosas.

Tal averiguación no puede proceder simplemente de una curiosidad; por el contrario, mientras la filosofía tradicional afirmaba que el hombre es curioso y rebajaba así la ciencia al nivel de una afición, el pensamiento actual, que niega la supuesta intelectualidad esencial del hombre, sostiene que éste se ve obligado a conocer porque el conocimiento es el acto que le salva del naufragio en la existencia. El saber se convierte de esta forma en saber a qué atenerse.

De ahí que sea erróneo (según dicho pensador) suponer sin más que las cosas poseen un ser y que el hombre tiene que descubrirlo; lo cierto es que las cosas no tienen por sí mismas un ser y por eso, para no verse perdido, el hombre tiene que inventárselo. Ser es, por consiguiente, lo que hay que hacer. Pero entonces la verdad no será simplemente la tradicional adecuación entre el ser y el pensar. Verdad será aquello sobre lo cual el hombre sabrá a qué atenerse, el ponerse en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas.

En la época contemporánea los lógicos han presentado un concepto de verdad llamado concepto semántico; según el cual la expresión "es verdadera" (así como la expresión "es falso") es un predicado metalógico. Esto significa que una definición adecuada de la verdad tiene que ser dada en un metalenguaje. Este metalenguaje debe contener las expresiones del lenguaje acerca del cual se habla.

Según esto, se trata de construir una definición objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta de la expresión "proposición verdadera", y esto requiere, además de una demostración de las ambigüedades adscritas al lenguaje conversacional, un análisis del concepto de verdad o, mejor dicho, de la definición de "proposición verdadera".

Según Jaime Balmes (1810-1848) podemos hablar de verdades fundamentales, que según el parecer de varios escolásticos, deben suponerse sin justificación crítica en toda investigación gnoseológica, admitiéndose tres: el principio de contradicción (*primum principium*), la existencia del yo que investiga (*primum factum*) y la capacidad de la razón para la verdad (*prima conditio*). Tales verdades no son ciertamente susceptibles de una demostración propiamente dicha ni la necesitan; pero no pueden substrarse a la reflexión crítica ni a la justificación.

Nosotros, ratificando lo indicado al introducir este tema, debemos manifestar que por analogía con la verdad del juicio, puede también llamarse verdadero un concepto en cuanto supone un juicio verdadero, y una percepción sensorial en cuanto que por su conformidad con la realidad conduce a un juicio asimismo verdadero.

Distinta de la verdad del conocimiento es la verdad del ser (verdad ontológica u óptica, según otros) que conviene al ser mismo y denota una conformidad de éste con el conocimiento intelectual.

Cuando la verdad ontológica se considera, junto con la unidad y la bondad, como uno de los atributos "trascendentales", es decir, propios sin excepción de todo ente, con ello se significa primariamente aquella conformidad de todo ente con el pensamiento, en cuya virtud puede devenir objeto de éste; y considerando este aspecto, tenemos por fundamento firme de la inclusión de la verdad ontológica entre los atributos trascendentales del ente, el que nuestra razón se encuentre ordenada ilimitadamente a él.

En el orden ontológico, esta inteligencia del ente se halla motivada por el hecho de que todo ser

no divino está formado según las ideas de la mente de Dios. Verdad ontológica denota, en último término, que el ente tiene su medida en una idea divina y que, por lo tanto, desde este punto de vista, está impregnado de inteligencia. Así, las verdades del conocimiento y del ser de las criaturas tienen su supremo fundamento ontológico en la verdad divina, en la que el ser y el conocer son una misma cosa; la frase "Dios es luz" expresa simbólicamente estas ideas.

El fundamento de la verdad está en Dios: aunque en las cosas hay muchas esencias o formas, y por tanto muchas verdades individuales, la verdad de todas ellas estriba en Dios. La verdad de nuestro entendimiento depende de su conformidad con las cosas; pero la verdad de las cosas nace de su conformidad con el entendimiento divino.

El alma juzga de la verdad de las cosas por la verdad primera, la cual se refleja en nuestro espíritu a la manera que la luz en un espejo. Esto se realiza por la facultad que se nos ha dado para conocer los principios tan pronto como se nos ofrecen.

Así se explica cómo la verdad es eterna. No lo es, si se la considera únicamente en cuanto está en nuestro entendimiento; pero lo es, en cuanto se funda en el entendimiento divino. Si no hubiese un entendimiento eterno, no habría verdad eterna.

De esta teoría resulta lo que debe pensarse de la cuestión sobre las ideas que dividió a las escuelas de Platón y Aristóteles. La esencia divina incluye la representación inteligible de todas las cosas: así, pues, las ideas de todo están en Dios; o más bien, hay en Dios una idea innata que equivale a todas las reales y posibles. La idea en Dios no es otra cosa que la esencia divina. De aquel manantial de luz, dimana por la creación la fuerza intelectual de todos los entendimientos finitos; pues el convenir todos estos en las primeras verdades, prueba la existencia de un entendimiento superior que a todos los ilumina.

[Regresar](#)

4. GNOSEOLOGIA

En un principio, se confundían los conceptos de filosofía y de ciencia. El conocimiento y la reflexión sobre el progreso científico en general o sobre el de cada una de las ciencias, se derivan de la esfera filosófica. La separación del campo científico provocó un desdoblamiento del significado de los términos que conduce actualmente a una confusión lamentable. La teoría del conocimiento, la filosofía de las ciencias y la epistemología, utilizadas con frecuencia la una por la otra, justifican la conveniencia de delimitar sus respectivas esferas.

La teoría del conocimiento o gnoseología trata de los problemas del conocimiento de las relaciones entre el sujeto y el objeto en el plano más general y abstracto.

La filosofía de las ciencias abarca una reflexión general sobre el conjunto y desarrollo de las ciencias. A partir del momento en que los filósofos ya no son quienes se interesan por las ciencias sino los sabios, éstos, al interrogarse sobre su propio progreso científico, suscitan problemas filosóficos y se adueñan del vocabulario filosófico. La filosofía reflejará inevitablemente el punto de vista distinto de los utilizadores y se modificará. El término epistemología nos ofrece un ejemplo patente de esta evolución.

La epistemología, en su origen, se distinguía de la expresión vaga de filosofía de las ciencias por su precisión. Según André Lalande (1867-1963), designa más que nociones generales de evolución "el estudio crítico de los principios, hipótesis y resultados de las diversas ciencias, y está destinada a determinar su origen lógico, su valor y su alcance objetivo" (citado por Madeleine Grawitz en *Métodos y Técnicas de las Ciencias Sociales*, t. I p. 9). La epistemología, en sentido estricto, es un estudio crítico hecho a posteriori y centrado en la validez de las ciencias consideradas como realidades que se observan, describen y analizan. En la práctica, estos matices se han desdibujado, y la epistemología y la filosofía de las ciencias son términos usados indistintamente en la actualidad.

Sin embargo, el término epistemología sigue utilizándose en sentido restringido cuando se trata del estudio, no ya de las ciencias en general, sino de una ciencia particular. Valga como ejemplo la recopilación de estudios publicada por La Pléiade, intitulada "Lógica del Conocimiento Científico", bajo la dirección de J. Piaget, que incluye capítulos sobre la epistemología de la química o de la lógica.

Alejandro Godofredo Baumgarten (1714-1762) inventor de la palabra gnoseología, tiene sus predecesores en Walter Tschirnhaus (1651-1708) quien escribió *Medicina Mentis sive Artis*

Inveniendi Praecepta Generalia (1687) que es una especie de introducción a la investigación científica, pretende dar las reglas para su descubrimiento; sosteniendo que el origen de todos los conocimientos es la experiencia, insiste en la importancia de un método fundado a la vez en la experiencia y en la matemática, y atribuye a la lógica, no solamente la función de control de la corrección formal del pensamiento, sino también la más importante de ser un verdadero arte de la invención.

Según Walter el desarrollo metódico de la filosofía debe proceder del hecho fundamental de nuestra conciencia de las cosas, del cual derivan el principio del conocimiento de la verdad (algo es comprensible, algo es incomprensible), el principio de experiencia (unas cosas nos llegan a través de los sentidos externos; otras a través de las representaciones y las sensaciones internas) y el principio de la moral (algunas de nuestras impresiones de las cosas son agradables; otras desagradables).

Entiende la experiencia en el sentido cartesiano, como conciencia interior. Esta nos revela cuatro hechos fundamentales, que pueden servir para el descubrimiento de todo saber:

- 1) Somos conscientes de nosotros mismos como una realidad distinta; este hecho, que nos hace alcanzar el concepto del espíritu, es el fundamento de todo conocimiento;
- 2) Tenemos conciencia de que algunas cosas que nos mueven nos interesan y otras no nos interesan. Tomamos de este hecho el concepto de voluntad, el de conocimiento del bien y del mal y, por consiguiente, el fundamento de la ética;
- 3) Tenemos conciencia de poder comprender algunas cosas y no poder comprender otras. Mediante este hecho, alcanzamos el concepto del entendimiento, la distinción entre lo verdadero y lo falso y, por tanto, el fundamento de las ciencias racionales;
- 4) Sabemos que por los sentidos, la imaginación y el sentimiento nos formamos una imagen de los objetos externos. En este hecho se fundan el concepto de los cuerpos y las ciencias naturales.

Su contemporáneo Johann Heinrich Lambert (1728-1777) autor de *Arquitectura o Teoría de los Elementos Simples y Primitivos en el Conocimiento Filosófico y Matemático*, consideró que los conceptos simples existen, porque de otro modo toda definición y demostración serían vanas, sin base alguna de verdad metafísica.

Para Lambert el problema del conocimiento consiste precisamente en señalar estos conceptos simples y hacer con ellos un esquema lógico con que operar, para deducir toda lícita consecuencia. Tanto para él como para Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716), el esquema idóneo lo tenemos en el simbolismo y en el cálculo lógico.

Con estos aportes, Baumgarten define la metafísica como "la ciencia de las cualidades de las cosas, cognoscibles sin la fe". Afirma que a la metafísica precede la teoría del conocimiento denominada por él gnoseología, la misma que se divide en dos partes fundamentales:

- La estética, que se refiere al conocimiento sensible, y
- La lógica, que trata del conocimiento intelectual.

Lo original en Baumgarten está en la importancia que otorgó al conocimiento sensible, al cual no considera sólo como un grado preparatorio y subordinado del conocimiento intelectual, sino también, y sobre todo, como dotado de un valor intrínseco, diverso e independiente del valor del conocimiento lógico. Tal valor intrínseco es el valor poético.

Los resultados fundamentales de la estética de Baumgarten sustancialmente son dos:

- 1) El reconocimiento del valor autónomo de la poesía y, en general, de la actividad estética, esto es, de un valor que no se reduce a la verdad propia del conocimiento lógico;
- 2) El reconocimiento del valor de una actitud o de una actividad humana que se considera inferior y, por tanto, la posibilidad de una valoración más completa del hombre en su totalidad. Este punto erige a Baumgarten en uno de los más representantes del espíritu ilustrado.

Baumgarten define la estética como "la ciencia del conocimiento sensible" y también la denomina "teoría de las artes liberales, gnoseología inferior, arte del bello pensar, arte de lo análogo de la razón". Entiende que el fin de la estética es la "perfección del conocimiento sensible en cuanto tal", y esta perfección es la belleza. Por esto caen fuera del dominio de la estética las perfecciones del conocimiento sensible, tan ocultas que permanecen siempre oscuras para nosotros, por un lado, y por el otro, las que no podemos conocer sino con el entendimiento.

Considera que el dominio de la estética tiene un límite inferior representado por el conocimiento sensible oscuro, y otro superior, constituido por el conocimiento lógico distinto; a él pertenecen solamente las representaciones claras pero oscuras. La belleza como perfección del conocimiento sensible es universal; pero de una universalidad diferente de la del conocimiento lógico, porque hace abstracción del orden y de los signos y realiza una forma de unificación puramente fenoménica.

Sostiene que la belleza de las cosas y de los pensamientos se distingue de la belleza de la conciencia y de la belleza de los objetos y de la materia. Las cosas feas pueden ser bellamente pensadas y las cosas bellas pueden pensarse de una manera fea. Cree que la facundia, la grandeza, la verdad, la claridad, la certeza y, en una palabra, la vida del conocimiento, pueden

contribuir a formar la belleza en cuanto se reúnan en una percepción fenoménica única y estén, por decirlo así, presentes y vivas en su conjunto.

En este sentido el conocimiento estético es un "análogo de la razón"; así que no deben serle necesariamente extraños los caracteres que son propios del conocimiento racional; pero, para constituir una obra de arte, estos caracteres deben estar presentes en su vida total y ser, precisamente en su totalidad, intuitivos como fenómeno.

4.1. ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Recibe el nombre de origen del conocimiento aquello de donde puede extraerse el conocimiento verdadero y cierto, tal como se completa en el juicio. Se distingue de la mera condición del mismo, por ejemplo, del estado de vigilia.

Respecto a la verdad son fuente del conocimiento:

- a. En sentido originario los objetos mismos (fuentes objetivas), pues el término objeto en acepción amplia es todo aquello a lo cual se dirige el acto consciente de un sujeto, o todo aquello a que una facultad, una duradera actitud anímica o hábito e incluso una ciencia puede dirigirse, o sea, el fin del acto (de la facultad, etc.) en cuanto tal. Por tanto, el puro ente en sí no es objeto, sino en tanto que es apetecible, cognoscible, etc., deviniendo objeto de un modo nuevo al ser conocido, apetecido de hecho.

Donde el conocimiento se lleva a cabo por mediación de una imagen cognoscitiva inconsciente debe distinguirse entre objeto y contenido de aquel. Así, por ejemplo, el contenido del pensar es la representación incluida en el concepto o en el juicio; el objeto es el ente independiente de dicho pensar (trascendente a él) significado ("entendido") por el pensamiento.

Considerando el contenido como verdadero objeto, se va a parar al idealismo gnoseológico, que hace del objeto una creación del pensar. Al apuntado sentido idealista de la palabra objeto subyace a veces, cuando se acentúa, el aserto de que Dios no puede devenir nunca objeto de nuestra actividad pensante.

Consideración especial merece el objeto correspondiente a un juicio, es decir, el expresado en éste, no en cuanto pensado en él, sino en cuanto existe independientemente del pensamiento de dicho juicio. El objeto, en el caso del juicio, consiste en que a un ente (expresado por el sujeto del juicio) le conviene un determinante (una nota, una cualidad, una relación: precisamente lo expresado por el predicado).

A la relación lógica corresponde a menudo en el objeto real alguna relación análoga, por ejemplo, de sustancia y accidente; sin embargo, el objeto de un juicio no tiene necesariamente la estructura

de una relación real. (Cuando decimos: "Dios es espíritu", a esta proposición no corresponde una relación real entre Dios y su ser espiritual). La forma lógica del juicio es cabalmente sólo nuestro modo de pensar y la verdad del juicio no exige que nuestro "modo" de pensar se encuentre en la cosa, sino únicamente que al "contenido" de pensamiento corresponda un contenido ontológico.

Los objetos del juicio pueden ser necesarios o contingentes. Los objetos incondicionalmente necesarios son (prescindiendo de la existencia real de Dios) meros contenidos esenciales, que en sí no indican todavía existencia real; así, por ejemplo, el objeto del juicio: $2 \times 2 = 4$ no dice que 2×2 exista realmente en algún sitio, sino únicamente que la esencia 2×2 trae consigo necesariamente la relación $= 4$, de suerte que si en un momento cualquiera se realiza 2×2 será necesariamente $= 4$.

Los objetos contingentes existen sólo en tanto que en un cierto momento les sobreviene la existencia real; frecuentemente se llaman también hechos. La manera de hablar según la cual al juicio negativo verdadero corresponde "un objeto negativo existente en sí" es equívoca; el juicio negativo es verdadero precisamente cuando el objeto negado en él "no" existe en el orden del ser; atribuir a lo negativo un "ser-en-sí" es contradictorio; lo negativo "existe" solamente en nuestro pensamiento.

b. Respecto a la certeza, lo son también las potencias cognoscitivas correspondientes a ellos, porque el saber acerca de la verdad sólo es posible por la reflexión sobre el mismo conocer gnoseológico.

La certeza denota un conocimiento acabado, tanto respecto a la realización psicológica del acto como a su validez lógica. Puede definirse como un firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto. Psicológicamente, certeza es un juicio que se consume en el asenso (afirmación); éste ha de ser "firme", o sea, puesto como definitivo con exclusión de toda duda, en oposición a la mera opinión, asenso provisional que no la excluye.

En sentido psicológico la certeza recibe también el nombre de convicción, particularmente en cuanto se la considera no sólo como acto transitorio, sino como actitud intelectual permanente. Existe certeza válida sólo cuando la convicción subjetiva encuentra su fundamentación lógica en la evidencia del objeto (certeza objetiva); únicamente así se garantiza la verdad de la proposición correspondiente.

Cuando se hace la distinción entre certeza teórica o especulativa y certeza práctica, conviene entenderla desde el objeto dado en el sentido de que la primera designe la certeza concerniente a un enunciado relativo a la esfera del ser, y la segunda, muestre aquella certeza que atañe a una ley, a un deber. Frecuentemente, certeza teórica es sinónimo de certeza teóricamente (lógicamente) válida, mientras que certeza práctica designa un grado elevado de probabilidad del aserto suficiente para la vida, y a veces también una convicción que sólo tiene el valor de un

postulado.

c. En sentido derivado, constituye igualmente fuente de conocimiento todo aquello en que se dan o son accesibles, antes del juicio concluyente, los objetos y el sujeto que conoce. Según eso, se distinguen fuentes externas de conocimiento, como el testimonio ajeno (certeza histórica), y fuentes internas.

A las fuentes internas pertenecen la experiencia interna o externa y el pensar en su triple actividad: formación del concepto (concepto, análisis, síntesis), juicio (intelección inmediata) y raciocinio (deducción, inducción).

Los orígenes del conocimiento se denominan también medios (para alcanzar un fin del conocer) y criterios del conocimiento (encaminados a discernir los verdaderos conocimientos de los falsos).

4.2. NATURALEZA DE LAS FACULTADES COGNOSCITIVAS

Santo Tomás afirmó que "el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares. Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsistente sin materia... Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en la materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas". (Sum. Teo. 1, q. 85, a. 1)

En este contexto, la teoría escolástica de la abstracción enseña que el innegable empobrecimiento del contenido es más compensado con la mayor profundidad alcanzada por el conocimiento: mediante la abstracción se aprehende de algún modo en el objeto la "esencia" o lo esencial. Ello supone que la abstracción no consiste en un simple separar un rasgo sensible de un todo que también lo es, sino en un proceso (proceso abstráctico) de dos fases por lo menos: en que lo esencial primeramente deviene visible y luego es liberado de lo concreto.

Por esto el entendimiento como potencia abstractiva no es meramente una fuerza que separa y une los datos sensoriales (no es sólo "ratio"), sino que de alguna manera es una fuerza creadora que hace brillar lo esencial en lo sensible (intellectus en sentido estricto).

Pero lo separado o abstraído puede interpretarse de diversas maneras según los tipos de abstracción admitidos. Por un lado puede estimarse que la entidad abstraída es una especie de "disminución" de la realidad; que por ejemplo, la rojez es "menos" que los efectivos colores rojos. En tal caso se subraya aquello de conceptual que tiene lo abstraído. Por otro lado puede estimarse que lo abstraído es "más" que aquello que se ha abstraído; en este caso se subraya lo que tiene de esencial lo abstraído.

En términos generales Aristóteles se inclinó hacia la primera concepción y Platón hacia la segunda. Particularmente importante es la doctrina de la abstracción elaborada por Santo Tomás, según lo hemos reseñado; en ella se distingue entre la abstracción total y la formal. Mediante la primera se separa lo general de lo particular, por ejemplo, animal se separa de hombre. Esta abstracción "destruye" los objetos separados, como ocurre cuando se separa del hombre su racionalidad. Mediante la segunda se separa la forma de la materia, por ejemplo, círculo se separa de todo cuerpo sensible circular. Esta abstracción no "destruye" ninguno de los dos objetos sobre los cuales opera, como ocurre cuando se separa círculo de materia circular y se conservan ambas ideas.

La distinción referida ha sido tomada por los escolásticos actuales quienes prefieren hablar, respectivamente, de "abstracción total" y de "abstracción formal", siendo ésta última la propiamente inteligible, la misma que muestra tres grados:

El primer grado es propio de la física o ciencia de la Naturaleza y es aquel en el cual se consideran los objetos purificados de la materia. Sin embargo, los objetos quedan impregnados de materia sensible de tal modo que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que se ha abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

El segundo grado es propio de la matemática, y es aquel en el cual se consideran los objetos purificados tanto de materia (en cuanto principio de individuación) como de materia sensible. Las entidades resultantes son la cantidad, el número o la extensión en sí. Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia pero pueden ser concebidos sin ella.

El tercer grado de abstracción es propio de la metafísica, y es aquel en el cual se consideran los objetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pueden existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmatereales, como ocurre con la sustancia, el acto, y la potencia, la bondad, etc.

Es característico del tercer grado de abstracción formal la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad (y, además, una realidad superior fundamentante de todas las demás).

Por ello puede decirse que los autores nominalistas se inclinan a aceptar la abstracción total en detrimento de la abstracción formal o en sustitución de ésta. Un gran sector de autores modernos rechazaron, explícita o implícitamente, la abstracción formal metafísica; esto ocurrió, en particular, con los empiristas, por ejemplo John Locke (1632-1704) consideró que la abstracción generaliza las "ideas" particulares y evita de tal manera el uso de una infinidad de nombres. Las ideas tomadas de entidades particulares "se hacen representantes generales de todas las de la misma clase".

Es necesario precisar que la abstracción es una operación mental pero no una operación metafísica. Pues a pesar de las ideas burlescas de George Berkeley (1685-1753) sobre la abstracción, prácticamente en todos los filósofos puede hallarse ideas acerca de la naturaleza, funciones y alcance de la abstracción y acerca del status ontológico de lo abstracto.

A.V. Vostrikov en su obra la Criteriología marxista-leninista al hablar de la abstracción afirmaba que "el conocimiento sensible nos da imágenes de los objetos concretos sensibles, su conexión externa, pero no puede penetrar en la esencia de los fenómenos sin ayuda del pensar abstracto, ni descubrir en las cosas sus conexiones internas, ni describir la ley de su existencia y de su evolución y desarrollo"; semejante afirmación formulaba I. Andreev en su obra El Materialismo Dialéctico acerca del proceso cognoscitivo al sostener que "la abstracción científica desempeña un papel importante en el proceso de la formación de un concepto científico... Sin abstracción no puede determinarse ni un concepto científico". (Citado por Josef De Vries en Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, p. 33)

4.3. LIMITES DE LAS FACULTADES COGNOSCITIVAS

Cuando utilizamos el término facultad lo hacemos refiriéndonos a la aptitud, virtud, potencia, derecho para hacer algo. Fue desde esta perspectiva que se establecieron ciertas "divisiones" del alma y se propuso lo que después se ha llamado "doctrina de las facultades del alma". Tales divisiones se han dado más o menos así:

Potencia racional > Razón

Platón Potencia concupiscible > Deseo

Potencia irascible > Voluntad

nutrición

Vegetativa crecimiento

reproducción

Aristóteles

Sensitiva > sentidos externos

Intelectiva

Sentidos

Estoicos Principio espermático

Principio directivo de carácter racional

Lenguaje

Memoria

San Agustín Inteligencia

Voluntad

Para la escolástica que siguió la clasificación aristotélica, las facultades o potencias pueden ser, en general: mecánicas, vegetativas, sensitivas e intelectivas (incluyendo en éstas la voluntad). Además, se ha hablado de las potencias o facultades de sentir, de entender y de querer.

Nicolás de Cusa (1400-1464) distinguió cuatro grados de conocer:

- Los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes;
- La razón, que las diversifica y ordena;
- El intelecto, o razón especulativa, que las unifica; y
- La contemplación intuitiva, que, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios.

En el siglo XIII se extendió la doctrina de las facultades hasta el punto de que buena parte de la estructura de la obra de Emanuel Kant (1724-1804) depende de las divisiones establecidas por tal

doctrina; aunque le pareció fundamental la distinción entre entendimiento y voluntad (razón teórica y razón práctica). En el siglo XIX se nota un cierto abandono de la doctrina de las facultades de la cual hay sólo algunas huellas en la sicología contemporánea.

La facultad propia para el conocimiento humano es el entendimiento, o facultad de pensar, es decir, facultad de percibir de modo no sensible el ser y las relaciones. Se distingue esencialmente de la denominada, en expresión confusa, inteligencia animal aún en sus más elevados efectos instintivos o sensoriales, según hemos indicado anteriormente.

El entendimiento tiene su base en la naturaleza del alma considerada como ser espiritual; con todo, en su peculiaridad de entendimiento humano está a la vez reducido a las condiciones particulares del espíritu del hombre, que es forma esencial configuradora de un cuerpo.

Si el entendimiento se nos da ante todo como humano, entendimiento en general no es, considerando su esencia, equivalente a entendimiento humano. El entendimiento en general o entendimiento como orden del mundo, acompaña al conocer espiritual en cuanto tal sin diferencia alguna, ya se encuentre realizado de manera ilimitada, como en el espíritu infinito de Dios, ya limitada, como en el espíritu creado o ligado a lo somático.

El objeto característico del conocimiento espiritual y del entendimiento en general es el ente en cuanto tal: el Ser. Mientras el entendimiento del hombre está unido al cuerpo y al conocimiento sensorial, dicho objeto se le da sólo en la esencia que brilla en la cosa sensible (*intelligibile in sensibili*).

Podemos definir el entendimiento humano (integrante del alma humana) como una parte de ella con la cual conoce y piensa; pero ésta suscita algunos problemas, como el de la función propia del entendimiento y el de su naturaleza última. Con todo:

En lo que respecta al primer problema puede preguntarse si el entendimiento es principalmente intuitivo o principalmente discursivo. Aristóteles parece destacar el primer aspecto; siendo éste el que más influyó entre quienes siguieron a Aristóteles. Y, en efecto, se subrayó que el entendimiento es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos de la acción; entonces se lo concibió como un "hábito" que no procede ni de la ciencia ni del arte, pero sin el cual no habría ciencia ni arte. Por lo cual, no es propiamente un "saber", sino más bien una "sabiduría".

En lo referente al segundo problema, cabe preguntarse si el entendimiento, en cuanto facultad del alma, es realmente distinto de otras facultades (la sensible, la imaginativa, etc.) o bien si hay por así decirlo una "continuidad" entre todas las facultades. A veces Aristóteles parece hablar del entendimiento como de una facultad separada y otras veces en cambio se opone rigurosamente al dualismo platónico y se manifiesta hostil a toda "separación"; al fin y al cabo la conocida definición aristotélica del alma ("principio de vida") hace de ésta una con el cuerpo.

Por tanto, se puede hablar de un Aristóteles "intelectualista" y a veces "platonizante" y de un Aristóteles fundamentalmente "naturalista" y "funcionalista"; pues Aristóteles considera que en la sensación hay "algo de conocimiento", de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de "intelectual". Sin embargo, la noticia que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Este surge únicamente cuando hay, como ocurre en el alma humana, no sólo la facultad sensible, ni tampoco sólo imaginación y memoria, sino también justamente "entendimiento".

La peculiaridad del entendimiento humano se caracteriza por los siguientes pares de conceptos opuestos:

En primer lugar, es espiritual y se orienta a lo espiritual y, no obstante, está ligado a las funciones sensoriales y, por lo tanto, a la materia. Es espiritual, como única facultad cuyos actos no son directamente co-realizados por un principio material y como facultad rigurosamente inmaterial que puede dirigirse a objetos espirituales y encontrar en ellos la perfección de su ser y sentido. Sólo una facultad espiritual puede presentar en su ser propio lo simple y lo no sensible.

La distinción de yo, no yo y acto y la pregunta que ello hace posible acerca del valor lógico, ético y estético de los actos y de la existencia propia, así como el perfecto "consigo" (Bei-sich) de la autoconciencia, suponen también un principio espiritual del conocimiento. Por otra parte, la unión al conocimiento sensorial es notoria: el entendimiento del hombre debe obtener de la experiencia sensible casi todos los conceptos primitivos; no posee intuición inmediata alguna de las esencias espirituales.

El entendimiento mantiene también en el curso total del pensar la vinculación a las imágenes sensibles (la conversio ad phantasmata escolástica). Únicamente puede elevarse a lo espiritual y suprasensible por el cambio de la analogía. Con esta unión al conocimiento sensorial guarda relación el carácter discursivo y abstractivo de la actividad de nuestro entendimiento, de tal manera que, entendimiento en sentido estricto, denota la facultad de pensar abstractiva y discursivamente.

En segundo lugar, la índole peculiar del entendimiento humano se manifiesta en la oposición de receptividad y de espontaneidad. Clásica es la distinción entre entendimiento agente y paciente en la doctrina de la abstracción, tal como fue desarrollada desde Aristóteles.

Pues, mientras la facultad sensible tiene la capacidad de aprehender los "aspectos sensibles" de las cosas, el entendimiento tiene la capacidad de aprehender los "aspectos inteligibles". Ambos tienen que ser actualizados para ser aprehendidos. Pero, mientras la actualización de los aspectos sensibles es una causa o movimiento, parece difícil admitir que haya una causa o un movimiento que actualice los "aspectos inteligibles".

Aristóteles manifiesta que por medio del entendimiento agente la capacidad de aprehensión de

los aspectos inteligibles se actualiza o llega a ser efectiva. Y Santo Tomás afirmaba que el entendimiento agente se halla en el alma como una virtud capaz de hacer inteligible lo que lo sensible posee de inteligible.

Además, la espontaneidad del espíritu se manifiesta en la dirección de la atención, en los actos de toma de posición propios del juicio y en el pensamiento creador que supone siempre la recepción de un contenido cognoscitivo.

En tercer lugar, la oposición de immanencia y trascendencia en la actividad del entendimiento es superada por la imagen cognoscitiva intelectual, el *verbum mentis* (verbo de la mente), que, considerada desde el punto de vista ontológico, permanece por entero en el cognoscente y, no obstante, por su carácter de imagen, le conduce más allá de sí misma: al objeto.

De conformidad a lo indicado, el entendimiento humano, sobrepujando esencialmente las facultades sensoriales, incluso en las obras acabadas del pensar creador, queda unido de manera natural al conjunto del modo de conocer sensitivo-intelectual y, a la vez, al todo de la personalidad psicológica aún con su parte irracional. Por otra parte, el culto a una llamada intuición extraintelectual de lo espiritual con eliminación o menosprecio del entendimiento, es tan deformante o más que cultivo y valoración exclusiva del entendimiento.

4.4. VALORES LOGICOS

El término valor fue utilizado primero por la economía política que estudia el valor de uso y de cambio de las cosas. Antes de Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) la filosofía habla de valores sólo ocasionalmente; él hizo del término valor un contenido fundamental del filosofar. En la segunda parte de su *Sistema de Filosofía*, sostiene que el acto del pensamiento y su contenido tienen diversos modos de existir. La existencia del acto del pensar es temporal, mientras la del contenido del pensamiento es extratemporal y la llama "validez" (*Gültigkeit*).

Entiende que el juicio es, precisamente, la relación entre los contenidos de dos representaciones y posee la objetividad que le faltaría si la relación fuese de las representaciones mismas. En la esfera de la "validez" entran las verdades lógicas y los valores, la trama eterna del ser real.

Cuando se habla de teoría de los valores, esta expresión en la mayoría de los casos comprende, además de la filosófica, otra investigación: psicológica, de los valores y valoraciones. Con menor frecuencia se usa para designarla el nombre de axiología (del griego *axión**, digno, apreciable). La axiología pura trata de los valores, en cuanto tales, como entidades objetivas, como cualidades irreales, de una irrealidad parecida a la del objeto ideal, pero en manera alguna idéntica a él.

Ya en Lotze, padre de la moderna filosofía de los valores, aparece el valor separado del ser. Este es carente de valor porque se le restringe a la realidad empírica exclusivamente sometida a las leyes matemáticas de la ciencia natural. Los valores en que se funda el sentido de nuestra

existencia forman el reino propio del valer. A esta duplicidad corresponde en el hombre una dualidad de facultades; así como el entendimiento (Verstand) conoce el ser, así la razón (Vernunft) siente los valores.

Es manifiesto que el valor es uno de los trascendentales; visto desde su mismo núcleo, el ser es valioso; y el valor, ontológico; separarlos sería aniquilarlos. Sólo puede haber distinción entre bienes y valores en el sentido de que con el término bienes se indican las cosas individuales, en cuanto en ellas están realizados los valores, al paso que se denominan valores las esencias o ideas valorales abstraídas de aquellas.

Por tanto, podemos describir el valor como el ser mismo en cuanto en virtud de su contenido significa una perfección y atrae a la potencia apetitiva. El carácter normativo del valor tiene sus raíces en las leyes esenciales implicadas en el ser, leyes que son norma para el individuo, y, en última instancia, en que al ser le corresponde la primacía sobre el no ser.

De la esencia del valor depende la peculiaridad de su aprehensión. Si el valor se separa del ser no es accesible a la razón orientada hacia él; y puesto que se abre únicamente al sentir emocional, surge el irracionalismo valoral. Lo contrario de éste sería un racionalismo valoral que disolvería en el ser el carácter propio del valor. Entre ambos se encuentra la aprehensión intelectual del valor, que lo descubre porque el ser es intrínsecamente valioso, pero que nunca puede constituir la respuesta total a aquel, porque el valor perfecciona al ser y, por consiguiente, sólo encuentra la respuesta plenamente adecuada en el sentir y el querer; por eso, aún la aprehensión intelectual del valor estará siempre impregnada de elementos sentimentales y apetitivos.

Los valores son cualidades irreales, porque carecen de corporalidad, pero su estructura difiere de la de los objetos ideales, asimismo irreales, pues mientras estos últimos pertenecen propiamente a la esfera del ser, sólo de cierto modo puede admitirse que los valores "son". Además, el valor no puede confundirse con el objeto ideal, porque mientras éste es concebido por la inteligencia, el valor es percibido de un modo no intelectual, aún cuando lo intelectual no pueda tampoco excluirse completamente de la esfera de los valores.

La teoría actual de los valores ha insertado dentro de este marco sus debates e investigaciones, especialmente los que se han referido al carácter absoluto o relativo de los valores, es decir, los que han tomado como punto de partida para una axiología la determinación del valor como algo irreducible esencialmente a la valoración realizada por los sujetos humanos o como algo situado en una esfera ontológica y aún metafísica independiente.

Y mientras unos, siguiendo inconscientemente ciertas tendencias que pueden calificarse de nominalismo ético, han considerado que el valor depende de los sentimientos de agrado o desagrado, del hecho de ser o no deseados, de la subjetividad humana individual o colectiva, otros han estimado que lo único que hace el hombre frente al valor es reconocerlo como tal y aún considerar las cosas valiosas como cosas que participan, en un sentido platónico, del valor.

Dentro del contexto, a los valores se les atribuye las siguientes características:

1ra. El valer, pues en la clasificación dada por la teoría de los objetos, hay un grupo de estos que no puede caracterizarse por el ser, como los objetos reales y los ideales. De estos objetos se dice que valen y, por tanto, que no tienen ser, sino valer.

La característica del valor es el ser valente, a diferencia del ser ente. La bondad, la belleza, la santidad no son cosas reales, pero tampoco son entes ideales. Los valores son intemporales y por eso han sido confundidos a veces con idealidades, pero su forma de realidad no es el ser ideal ni el ser real, sino el ser valioso. La realidad del valor es, pues, el valer.

2da. Objetividad, pues al ser objetivos los valores no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización. La teoría relativista de los valores sostiene que los actos de agrado y desagrado son el fundamento de los valores. En cambio la teoría absolutista considera que el valor es el fundamento de todos los actos. La primera afirma que tiene valor lo deseable. La segunda sostiene que es deseable lo valioso. Los relativistas desconocen la forma peculiar e irreductible de realidad de los valores. Los absolutistas llegan en algunos casos a la eliminación de los problemas que plantea la relación efectiva entre los valores y la realidad humana e histórica.

Según algunos autores los valores son objetivos y absolutos, pero no son hipóstasis metafísicas de las ideas de lo valioso. La objetividad del valor es sólo la indicación de su autonomía con respecto a toda estimación subjetiva y arbitraria. La región ontológica "valor" no es sistema de preferencias subjetivas a las cuales se da el título de "cosas preferibles", ni es tampoco una región metafísica de seres absolutamente trascendentes.

3ra. No independencia, los valores no son independientes, pero esta dependencia no debe entenderse como una subordinación del valor a instancias ajenas, sino como la necesaria adherencia del valor a las cosas. Por eso los valores hacen siempre referencia al ser y son expresados como predicaciones del ser.

4ta. Polaridad, los valores se presentan siempre polarmente, porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. Al valor de la belleza se contraponen siempre el de la fealdad; al de la bondad, el de la maldad; al de lo santo, el de lo profano.

5ta. Cualidad, pues los valores son totalmente independientes de la cantidad y por eso no pueden establecerse relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas.

6ta. Jerarquía, el conjunto de valores se ofrece en una tabla general ordenada jerárquicamente. Los grados del valor corresponden a los del ser. Desde un punto de vista más formal se distingue el valor por razón de sí, el valor por razón del goce (o valor

deleitabile) y el valor por razón de la utilidad (o valor útil). El valor por razón de sí es pretendido por sí mismo; el valor deleitable irradia del valor por razón de sí, puesto que atrae hacia éste y fluye de su posesión beatificante; el valor útil está al servicio el valor por razón de sí como medio para un fin.

Atendiendo al contenido, el valor por razón de sí muestra los grados siguientes: valores económicos, vitales, espirituales (lo verdadero, lo bello, el bien ético) y religiosos (lo santo). Su jerarquización responde a esta enumeración, que sigue los grados del ser, en la cual los valores religiosos ocupan el lugar supremo, pues en ellos se trata directamente del Bien infinito (Dios).

Debemos establecer que esta caracterización de los valores corresponde a la axiología formal, que se limita a declarar las notas determinantes de la realidad estimativa. En cambio, la axiología material estudia los problemas concretos del valor y de los valores y en particular las cuestiones que afectan a la relación entre los valores y la vida humana, así como a la efectiva jerarquía de los valores.

Cada uno de estos problemas recibe soluciones distintas según la concepción subjetiva y objetiva del valor, según que los valores sean concebidos como productos de valoración o de realidades absolutas.

[Regresar](#)

5. EPISTEMOLOGIA

El vocablo epistemología procede del griego (επιστήμη) que significa ciencia (conocimiento) y de logos, tratado; tratado de la ciencia. Viene a ser la teoría, la filosofía de la ciencia. En Inglaterra y Alemania se la utiliza para significar la parte de la lógica llamada Crítica, o también Criteriología; por tanto, conocer su objeto, extensión e importancia. Significa, pues, ciencia del método y causas del conocimiento, especialmente con referencia a sus límites y validez. En sentido más amplio, crítica, discusión o examen de las ciencias, de su valor, de su alcance, etc.

La epistemología, como disciplina filosófica, trata sobre los fundamentos y métodos del conocimiento científico. En la filosofía antigua, principalmente en Platón y Aristóteles, existe ya reflexiones epistemológicas. Algunos autores consideran que su fundador es John Locke (1632-1704), el cual, en su Ensayo del Conocimiento (1690), trata sistemáticamente del origen, esencia y certeza del conocimiento humano; otros sostienen que el auténtico fundador de esta rama filosófica es Emmanuel Kant (1724-1804), puesto que en su Crítica de la Razón Pura da la base del conocimiento científico.

El filólogo e historiador Jan Frans Willems (1793-1846) habló de la Crítica como parte de la filosofía, Ciencia de la existencia, fuentes y criterios de la verdad. Desirve Mercier (1851-1926), quien escribió Teoría del Conocimiento Cierto (1885), Del Fundamento de la Certeza (1889) y Criteriología General o Tratado General de la Certeza (1899), entre otras, sostuvo que la "verdad es una relación representativa", pues la verdad está en descubrir la correspondencia de la representación de la mente con el objeto representado. En la criteriología general, aborda la certeza y trata de los problemas fundamentales sobre la certeza: su existencia; y en la criteriología especial o aplicada, examina los casos particulares.

El valor indiscutible de la Criteriología de Mercier está, de todos modos, en haber suscitado un interés vivo y eficaz por el estudio de los diversos y complejos problemas criteriológicos, mostrando que la gnoseología y la epistemología escolásticas pueden realmente hacer frente a la crítica positivista y neokantiana.

James Frederick Ferrier (1808-1864) en su obra Institutes of Metaphysic (1854) expone la doctrina mediante teoremas concatenados y la articula en tres partes:

- Una epistemología, o teoría del saber;
- Una gnoseología, o teoría del no saber; y

- Una ontología.

Sustenta que toda la construcción se funda en que cierto conocimiento, que todo ser inteligente tiene de sí mismo, es la condición gracias a la cual puede él conocer también las demás cosas.

James Mark Baldwin (1861-1934) pretende entender el término de epistemología, en el sentido del origen, naturaleza y límites del conocimiento, y, gnoseología, como el análisis sistemático de los conceptos empleados por el pensamiento para interpretar el mundo, comprendiendo en ella la crítica del arte de conocer considerando su valor ontológico.

Jakob Friedrich Fries (1773-1843) cree poder reducir la gnoseología y, en general, toda la filosofía a una ciencia de la experiencia psicológica. Su objetivo final era establecer un sistema de filosofía como ciencia evidente, mediante la auto-observación, puesto que, para él, la crítica de la razón es una ciencia experimental que se basa en la auto-conservación. Pero a pesar de este planteamiento psicológico, atribuye al conocimiento un valor objetivo, presuponiendo sin mayor problema que los contenidos síquicos coinciden con el objeto. Combate la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo como psicológicamente infundada; el objeto de nuestra intuición es, sin más, el objeto existente.

Otros consideran la gnoseología como una teoría abstracta o a priori del conocimiento (origen, naturaleza y límites de las facultades cognoscitivas), y la epistemología como un estudio a posteriori del conocimiento (análisis de los principios, leyes e hipótesis científicas). Así, Epistemología, acorde con su acepción etimológica, equivaldría a Filosofía de las Ciencias, y, Gnoseología, a criteriología. Jorge Hegel (1770-1831) considera que el conocimiento no puede ser rectificado sino mediante el conocimiento.

El Diccionario Filosófico de Rosental considera que el término epistemología se "emplea en la filosofía burguesa británica y norteamericana; es menos frecuente en la francesa y alemana".

La epistemología se diferencia de la teoría del conocimiento o gnoseología que estudia al conocimiento como fenómeno espiritual, pues la epistemología lo trata como resultado de la actividad espiritual, en la diversidad de las ciencias. Es, pues, el estudio de las ciencias en cuanto constituyen realidades que se observan, describen y analizan.

5.1. HIPOTESIS CIENTIFICAS

El término hipótesis significa literalmente "algo puesto debajo", considerando que lo puesto debajo es un enunciado y lo que se coloca "encima" de él es otro enunciado o una serie de enunciados. En tal sentido, la hipótesis es un enunciado o serie articulada de enunciados, que antecede a otros constituyendo su fundamento.

La hipótesis es la tentativa de explicación provisional mediante una suposición o conjetura

verosímil, formulada teóricamente y destinada a guiar la investigación, y que debe ser abandonada (refutación), rectificada (corrección) o mantenida (verificación) después de ser sometida a la verificación empírica. Es uno de los elementos básicos del método científico y funciona como primer nivel de una teoría, nivel que por la verificación empírica se transforma en ley o teoría.

En este contexto, una hipótesis siempre mira hacia adelante, porque es una proposición que puede ser puesta a prueba para determinar su validez y algunas veces puede ser contraria al sentir común, o estar de acuerdo con él, o simplemente darse el caso de ser correcta o incorrecta. La hipótesis siempre es una pregunta formulada de tal manera que se puede prever una respuesta de alguna especie.

La hipótesis se distingue del axioma en cuanto este último es admitido como una "verdad evidente"; en tal caso, a lo que más se parece una hipótesis es a un postulado. Pues en la *Metafísica* Aristóteles afirma que la hipótesis es uno de los posibles significados de "principio"; entonces, las hipótesis son los principios de la demostración.

En un modo más o menos general, Aristóteles considera la hipótesis como una afirmación de algo, de lo cual se deducen ciertas consecuencias, a diferencia de la definición en la que no se afirma o niega, sino sólo se precisa el significado de aquello de que se habla. Consecuentemente, la hipótesis y el postulado se distinguen del axioma porque en ninguno de los dos primeros se debe creer necesariamente.

Aristóteles consideraba que los postulados eran proposiciones no universalmente admitidas, es decir, no evidentes por sí mismas, porque los postulados se distinguen de los axiomas y también de ciertas proposiciones que se toman como base de una demostración pero que no tienen un alcance universal.

Con todo, un gran sector de autores consideran hoy que no puede mantenerse la diferencia clásica entre axioma y postulado y aún entre postulado y teorema en sentido general. En primer lugar, lo que se califica de axioma puede llamarse igualmente postulado; basta para ello con descartar la expresión "evidente por sí mismo" que para algunos es dudosa. En segundo lugar, los postulados pueden ser considerados simplemente como teoremas iniciales en una cadena deductiva.

Entonces, lo que parece caracterizar la noción de postulado no es su aprioridad, sino la posición que ocupa en un sistema deductivo. Por eso y en un sentido peculiar Manuel Kant (1724-1804) ha llamado postulados del pensamiento empírico en general a los tres principios siguientes:

- 1) Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos) es posible;
- 2) Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es

real;

3) Aquello cuya conexión con lo real está determinado por las condiciones generales de la experiencia es necesario (existe necesariamente).

Estos tres postulados son simplemente explicaciones de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad en su uso empírico, debiendo aplicarse sólo a la experiencia posible y a su unidad sintética.

En las ciencias naturales se da el nombre de hipótesis a una suposición que se hace con el fin de explicar los hechos observados; el objeto supuesto se sustrae, por lo menos al principio, a la comprobación inmediata. Así, para explicar las leyes de la combinación química se supone que los cuerpos están compuestos por pequeñísimas partículas: los átomos.

En este contexto, la hipótesis posee un valor heurístico si conduce al descubrimiento de leyes y establecimiento de teorías. Pero cuando una hipótesis no proporciona explicación alguna exenta de contradicción, y por lo tanto es indudablemente falsa, puede, sin embargo, seguir existiendo como hipótesis de trabajo, en caso de ser útil para encontrar la verdad.

En consecuencia, mientras se trata únicamente de hipótesis, se da solamente un grado de mayor o menor probabilidad, no existe todavía la certeza, porque el mismo estado de cosas permite a veces ser interpretado de varias maneras.

Con la verificación, es decir, con la comprobación, directa o indirecta, la probabilidad existente puede aumentar y conducir, finalmente, a la certeza al excluir cualquier otra clase de explicación; entonces la hipótesis se convierte en una teoría; por ejemplo, la hipótesis atómica se ha convertido en teoría atómica por múltiples comprobaciones independientes entre sí, de suerte que la existencia de átomos no es ya una suposición, sino un hecho.

Por otra parte, no debemos olvidar que ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se analizó profundamente el significado de hipótesis y los problemas que suscitan las hipótesis como tales. Fue en la Edad Moderna que preocupada por la naturaleza de las teorías físicas, se abundó en análisis y reflexiones.

Es particularmente importante el trabajo realizado por Isaac Newton (1642-1727) cuando afirma que "hasta ahora hemos explicado los fenómenos del cielo y de nuestro mar por medio del poder de la gravedad, pero no hemos asignado ninguna causa a este poder. Es cierto que debe proceder de una causa que penetre hasta los mismos centros del Sol y de los planetas ... Pero hasta ahora no he podido descubrir la causa de esas propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos, y no fragué hipótesis. Pues lo que no está deducido de los fenómenos hay que llamarlo hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o bien físicas, sean de cualidades ocultas o bien mecánicas, no

tienen sitio en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren de los fenómenos y luego se hacen generales por inducción". (Citado por José Ferrater Mora en Diccionario de Filosofía)

Algunos autores, particularmente los positivistas, han rechazado por completo las hipótesis y las han identificado con la pretensión injustificada de formular enunciados que se refieran a causas, a "verdaderas causas". Para esos autores, toda hipótesis se refiere a "causas", las cuales no pueden descubrirse nunca, y a la vez todo juicio relativo a causas es hipotético.

Para Augusto Comte (1798-1857) el fraguar hipótesis es propio del pensamiento teológico (los dioses como agentes naturales) y del pensamiento metafísico (la "explicación" de los fenómenos naturales en base a "causas ocultas", "simpatías", etc.). El pensamiento positivo no admite hipótesis, pues en vez de intentar conocer el "por qué", se limita a conocer lo único que puede conocerse: "cómo". No las "causas" sino las relaciones entre fenómenos, expresables mediante leyes.

Con todo, algunos positivistas posteriores adoptaron opiniones menos tajantes que las de Comte. Rechazaron las hipótesis cuando estas aparecían como "especulaciones", pero las admitieron cuando se expresaban en proposiciones condicionales, en principio, verificables, o que se esperaba poder verificarse.

En la actualidad es mucho menos frecuente discutir si hay que admitir o no las hipótesis en las teorías científicas; lo que preocupa hoy es analizar el significado de "hipótesis" en relación con el significado de otros términos usados en el lenguaje científico. Se trata, pues, de la lógica del concepto hipótesis. En este contexto hay que distinguir dos puntos importantes:

En primer lugar se ha reconocido que dado un determinado enunciado teórico éste no es en sí mismo una hipótesis sino una relación con la teoría dentro de la cual se halla. La teoría tiene diversos niveles conceptuales como por ejemplo enunciados sobre medidas, leyes, principios, etc. Un enunciado determinado que en un momento puede ser una hipótesis, en otro momento puede ser una ley.

En segundo lugar, y teniendo en cuenta lo anterior se ha tendido a distinguir cuidadosamente entre la hipótesis, por un lado, y el principio, la ley, el fundamento, la causa, el postulado, la teoría, la síntesis, etc., por el otro.

Las razones más usuales en favor de esta distinción son las siguientes: mientras la hipótesis es una anticipación de hechos ulteriormente comprobables, el principio es un fundamento ideal, el fundamento es un principio real, la causa es un antecedente invariable, la síntesis es una generalización inductiva y la teoría es una síntesis de leyes.

5.2. LEYES Y TEORIAS CIENTIFICAS

El vocablo ley, en su acepción plena, es la orden dada a una comunidad con carácter obligatorio para los miembros de la misma, esto es, imponiéndoles un deber moral. En sentido amplio son normas que han de observarse si hay que alcanzar determinados fines particulares.

El término ley conlleva la presencia de propiedades y relaciones constantes de las cosas, según su naturaleza, cualidades o condiciones que le son propias. Además, muestra regularidades que se dan en un ámbito de la realidad: así se habla de leyes de la naturaleza, leyes históricas, leyes sociales, leyes físicas, leyes matemáticas, etc.; si bien originariamente la noción fue eminentemente de carácter moral y jurídico-político.

Según Rosental "el concepto de ley es muy próximo al de esencia, o conjunto de conexiones y procesos profundos a los cuales se deben los rasgos y tendencias capitales del desarrollo" con lo cual se orienta una degeneración del real y objetivo concepto de ley.

Pero partiendo de la tesis de que la ley en la ciencia natural se refiere siempre al carácter de necesidad de un grupo de hechos, a la comprobación empírica de una regularidad, comprobación efectuada generalmente por inducción mediante el paso del fenómeno a la ley, debemos afirmar que la ley científica es un enunciado universal que sostiene la conexión esencial o la conjunción constante, simple o estadística, entre ciertos fenómenos, situaciones, propiedades o cosas, científicamente comprobada a través de la investigación sistemática que haya permitido superar positivamente las pruebas de contrastación.

Dicho enunciado es factible de generalización a todo fenómeno, situación o cosa similar. De ahí el poder explicativo de las leyes científicas que, cuando están organizadas en un sistema deductivo e interrelacionado, constituyen una teoría.

Manuel Kant (1724-1804) indicó que lo peculiar de toda ley es la universalidad de su forma; pues no hay excepciones para las leyes; mucho más, si tenemos en cuenta que el problema de la ley en la ciencia ha sido muy debatido en la epistemología contemporánea.

La necesidad de la ley implica la necesidad de un fenómeno contingente; la ley indica que tal fenómeno ha de producirse según una ley determinada, pero no que el fenómeno en cuestión (tal determinado fenómeno singular) necesariamente tenga que producirse. Aún dentro de la misma noción de ley natural (ley científica) se ha distinguido con frecuencia entre varios tipos de leyes. Se ha hablado, por ejemplo, de ley causal y estadística. La primera es considerada como el tipo de ley que rige en un sistema determinista; en cambio la segunda puede admitir, aunque no es necesario que lo haga, un indeterminismo.

Con todo, debemos manifestar que aunque esta distinción pueda ser útil a ciertos efectos, puede también inducir a confusiones, ya que la llamada ley estadística no tiene por qué dejar de ser causal.

La cuestión de la validez absoluta de la ley científica, su necesidad, es diversamente entendida según la doctrina sustentada acerca de la realidad física. En general, mientras unos sostienen que la ley sólo expresa relaciones entre fenómenos o que tiene un valor estadístico, otros señalan que la necesidad de la ley se origina en el hecho de que se refiere a esencias o, si se quiere, a los "objetos formales".

El término teoría generalmente es empleado en oposición a práctica, significando así el conocimiento puro, es decir, la consideración contemplativa, mientras que práctica denota cualquier clase de actividad fuera del conocimiento mismo, especialmente la actividad orientada hacia el exterior. Con todo, debemos sostener que no hay práctica alguna sin teoría.

El significado primario de la palabra teoría es "contemplación", que originariamente quiere decir "ver"; pues el término teoría en griego significa "ver", pero no se trata de un ver con los ojos físicos, sino con los ojos del espíritu, de ahí que la teoría pueda definirse, como una visión inteligible o una contemplación racional. Para los griegos, la teoría es una actividad propia del espíritu, o al menos distinta de la praxis (hacer-obrar); esta distinción connota asimismo una valoración: la teoría es más alta que la praxis.

El medioevo recibió estos conceptos y mantuvo la división entre teoría y praxis, que en el lenguaje teológico se expresa con los términos contemplación y acción. El significado que la ciencia moderna da al término teoría no es el de contemplación; pues, para el racionalista, el criterio de la verdad no depende de nuestros sentidos; es intelectual. Las construcciones lógicas y los esquemas conceptuales forman los procesos de un pensamiento ante todo intuitivo, es decir, que parte de lo general para aplicarse a lo particular. En efecto, el racionalismo se opone principalmente a la "revelación", a una cierta metafísica, revistiéndose de unas formas complejas y a veces aproximadas a un idealismo racionalista.

Por contraste, para el empirista, el origen del conocimiento se encuentra en la experiencia; cree en el valor de la observación, o sea, en la sensación. Lo concreto se encuentra así aprendido por lo sensible. Es lo contrario de la concepción platónica.

Es preciso acentuar el hecho de que la propensión teórica y la formulación teórica no funcionan de la misma manera según se trate de una realidad física o de una realidad humana. Mientras en la primera la teoría no modifica en principio la realidad y pretende ajustarse pulcramente a la misma, en la segunda la teoría puede transformar la realidad sometida a teorización.

La teoría se diferencia de la práctica, pero no es sustancialmente distinta de la misma, ni se contrapone a ella, puesto que se trata de una sistematización y generalización de las experiencias prácticas de los hombres. Hoy se la entiende como una construcción intelectual que aparece como resultado del trabajo del científico; pues es el instrumento de la ciencia en los siguientes términos:

- Definen la orientación principal de una ciencia, en cuanto precisan las clases de datos que se han de abstraer;
- Presenta un esquema de conceptos por medio del cual se sistematizan, clasifican y relacionan entre sí los fenómenos correspondientes;
- Resume los hechos a través de:
 - Una generalización empírica
 - Sistemas de generalización;
- Predice hechos;
- Señala los claros que hay en nuestro conocimiento.

En este contexto, los hechos, cualesquiera fueren, son sólo productores de teorías porque:

- Ayudan a iniciar teorías;
- Conducen a la reformulación de las teorías;
- Son causa de rechazo de teorías que no tienen sustento;
- Cambian la dirección de la orientación teórica;
- Aclaran y definen la teoría.

En el contexto actual de la ciencia, la teoría se contrapone tanto al escueto establecimiento de hechos como a la hipótesis. Al establecimiento de hechos mediante la experiencia y el experimento en la ciencia natural sigue la descripción unitaria de aquellos, exenta de contradicciones y, donde sea posible, matemática, así como de su explicación por leyes y causas necesarias.

Con todo, mientras una tal explicación, exenta efectivamente de contradicción en sí misma y respecto a los hechos, no excluye otra, no pasa de hipótesis más o menos probable. Sólo cuando se demuestra que la explicación dada es la única que responde a los hechos, logra la categoría de teoría.

La teoría se confirma sobre todo conduciendo al descubrimiento de nuevos hechos; pues es de notar que a menudo lo comparable en la experiencia no son las proposiciones aisladas de una teoría, sino ésta en conjunto. Cuando se mejora y desarrolla ulteriormente una teoría, las primeras formulaciones de la misma no son falsas sin más, sino que únicamente se manifiestan como insuficientes frente a una experiencia más amplia.

Aquellas partes de una teoría que son co-afirmadas (inadvertidamente o por prejuicio filosófico), pero no son necesarias para la deducción de lo realmente observado, tampoco se ven confirmadas por una teoría por lo demás verdadera y cierta.

En este contexto debemos manifestar que los filósofos de la ciencia han introducido especialmente interpretaciones muy diferentes acerca de la naturaleza de las teorías científicas.

Para unos la teoría es una descripción de la realidad (descripción de percepciones o descripción de los datos de los sentidos). Para otros la teoría es una verdadera explicación de los hechos. Otros finalmente solo la identifican con un simbolismo útil y cómodo.

Muchos autores han manifestado que el análisis de la naturaleza de la teoría plantea problemas epistemológicos, pero que se los puede soslayar sin excesivo daño para el análisis que debe limitarse a describir la estructura de la teoría. Una definición reciente unifica diversos conceptos habitualmente separados y aún contrapuestos: "una teoría científica es un sistema deductivo en el cual ciertas consecuencias observables se siguen de la conjunción entre hechos observados y la serie de las hipótesis fundamentales del sistema". (José Ferrater Mora en Diccionario de Filosofía)

5.3. PRINCIPIOS

Desde los orígenes de la filosofía el término principio significó "el principio de todas las cosas" o "aquello de lo cual derivan todas las demás cosas". A su vez, el principio no es el nombre de ninguna realidad sino que describe el carácter de cierta proposición que da "razón de". A estos dos modos de entender el "principio" se les llamó posteriormente principio del ser y principio del conocer.

Los primeros principios, son los que en su orden no dimanar de otro; pero ello no excluye que en un orden superior tengan también principios. El concepto de principio es más amplio que el de causa o elemento. La noción de causa implica la diversidad del ser y la dependencia de lo causado respecto a la causa. La noción de elemento incluye el que entre en la formación de un todo como parte.

Los principios del conocimiento, a diferencia de los principios del ser designan lo primero y más fundamental en nuestro conocer. Así, reciben preferentemente el nombre de principios los conocimientos primitivos, inmediatos, las "proposiciones fundamentales", de donde parte el pensamiento que avanza deductivamente.

En acepción usual estricta, el término de que tratamos se limita a las proposiciones universales inmediatas o casi inmediatas. En este sentido, un principio enuncia con necesidad incondicionada algo de todos los individuos de una totalidad designada por el concepto del sujeto, por ejemplo, dos cantidades iguales a una tercera necesariamente son iguales entre sí. Tales proposiciones se dan en la matemática, que de ordinario las denomina axiomas y, asimismo, en la metafísica y en la lógica.

En este contexto se ha reservado el nombre de principio a aquel que no puede reducirse a otro. En cambio, puede admitirse que los principios de una determinada ciencia son, a su vez, dependientes de ciertos principios superiores y en último término de los llamados "primeros principios" o "axiomas". Si nos limitamos ahora sólo a los principios del conocer podremos

dividirlos en dos clases: los "principios comunes" a todas las clases de saber y los "principios propios" de cada clase de saber.

En lo referente a la naturaleza de los principios del conocer se ha debatido si se trata de principios "lógicos" o de principios "ontológicos". Algunos manifiestan que sólo merecen llamarse "principios" los principios lógicos (como el de identidad, no contradicción y el del tercio excluso). Otros indican que los principios lógicos son, en el fondo, ontológicos ya que los principios lógicos no regirían si no estuvieran de alguna manera fundados en la realidad.

En cuanto a la relación entre los primeros principios y los principios propios de una ciencia, se repiten los términos de la polémica sosteniendo que se trata de una relación primariamente lógica y otros de una relación primariamente fundada en la naturaleza de las realidades consideradas.

Sobre este particular, no podemos olvidar el importante papel jugado por René Descartes (1596-1650) quien trató de encontrar primeras causas, "principios" que llenasen las siguientes dos condiciones: ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pudiese dudar de su verdad, y ser principios de los cuales pudiese depender el conocimiento de las demás cosas, y de los cuales pueda deducirse tal conocimiento. Tales principios serían las verdaderas "proposiciones máximas".

Si hemos manifestado que el principio es aquello de que algo procede: en el orden lógico, lo es un conocimiento del cual se sigue otro, y, en el ontológico, un ser del cual otro de alguna manera procede, al referirnos al orden ontológico, hemos de distinguir los principios extrínsecos y los intrínsecos.

Los primeros, a los que suele llamarse "causa", ejercen su influjo de tal manera que permanecen fuera del influido por ellos; son ante todo las causas eficientes y final.

Los segundos entran como elementos parciales o co-principios en la estructura de lo que de ellos nace; se les llama "principios del ser" en el sentido extensivo del término. No son un ente, es decir, un todo que es, sino sólo una parte por la cual un todo existe. Como partes esenciales constitutivas del ente en su estructura esencial se contraponen a las partes meramente extensas (en el hombre, alma y cuerpo, en oposición a la cabeza, brazos, piernas).

La importancia metafísica de los principios del ser resulta de que sólo Dios es absolutamente simple, mientras todo lo finito está compuesto de principios parciales. Por eso, todo concepto filosófico de lo finito exige avanzar de lo con-creto ("con-crecido) que primeramente nos sale al paso a los principios del ser de los cuales "con-crece" (o está constituido). Sólo así se abre el camino hacia el fundamento último de todo compuesto finito, hacia el simple Infinito.

Particularizando, es necesario distinguir tres grados de principios ontológicos, dos de los cuales conciernen al núcleo sustancial:

1) Todo ente finito se compone de esencia y existencia; este par constituye la finitud (la calidad de creado, la contingencia) en cuanto tal y la base de todos los otros principios del ser.

2) La esencia de lo corpóreo lleva en sí como principios la materia y la forma (llamados también sustancias incompletas), las cuales, según la doctrina clásica aristotélico-escolástica, integran la corporeidad como tal.

3) En todo lo finito (y, por consiguiente, también en el espíritu), alrededor del núcleo sustancial se colocan los determinativos accidentales que, como principios del ser, completan lo finito para llegar a la plenitud de su caudal ontológico.

Entre los polos de las tensiones apuntadas domina siempre la relación de potencia y acto. En sentido figurado se denominan también principios del ser aquellos principios del conocimiento que expresan las leyes más universales del ser, por ejemplo, el principio de contradicción.

[Regresar](#)

BIBLIOGRAFIA

Aubert Jean-Marie, Filosofía de la Naturaleza, Propedéutica para una visión cristiana del mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1981

Brehier Emile, Historia de la Filosofía, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956

Brugger Walter, Diccionario de Filosofía, Editorial Herder, Barcelona, 1969.

Canguilhem G., El conocimiento de la vida, Ed. Lib. Filosófica, París, 1965.

Canguilhem G., Sobre una epistemología concordataria, en homenaje a G. Bachelard, P.U. F., París 1957.

Colli Giorgio, El Nacimiento de la Filosofía, Gráfica Diamante, Barcelona, 1980.

Danto Arthur C., Qué es filosofía, Ed. Alianza, Madrid, 1976

- De Vries Josef, Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, Ed. El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús, Bilbao, 1960.
- Dewey John, La Busca de la Certeza, un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción, Ed. Fondo de la Cultura Económica, Buenos Aires, 1952.
- Engels Federico, Anti-düring, Ed. Grijalbo, México, 1968.
- García Morente Manuel, Lecciones Preliminares de Filosofía, Ed. Lozada S.A., Buenos Aires, 1979
- García Salvatenci Hugo, Epistemología, Ed. Studium, 1972.
- Heimsoeth Heinz, Los Seis grandes Temas de la Metafísica Occidental, Revista de Occidente, Madrid, 1959
- Hirschberger Johannes, Historia de la Filosofía, Ed. Herder, 1977
- Hospers John, Introducción al Análisis Filosófico, Ed. Alianza, Madrid, 1980.
- Korner Stephan, Qué es Filosofía? Editorial Ariel, Barcelona, 1975
- Krings Hermann y otros, Conceptos fundamentales de Filosofía, Ed. Herder, 3 tomos, Barcelona, 1978
- Krings Hermann, Hans M. Baumgarten Christoph Wild y otros, Conceptos Fundamentales de Filosofía, 3 v., Ed. Herder, Barcelona, 1977
- Lenin V.I., Materialismo y Empiriocriticismo, Editorial Progreso, Moscú
- Menéndez y Pelayo Marcelino, En sayos de Crítica Filosófica, Santander, aldus S.A., Madrid
- Montemayor Alfredo, s.j., Lecciones de Historia de la Filosofía, Ed. Proyección, Lima, 1982
- Müller Max y otros, Breve diccionario de Filosofía, Ed. Herder, 1976
- Piaget Jean, Psicología y Epistemología, Ed. Ariel, Barcelona, 1971

Politzer Georges, Principios Elementales de Filosofía, Ed. Bendezú, Lima

Popper Karl R. Observación La Lógica de la Investigación Científica, Ed. Tecnos, Madrid, 1962

Quintanilla Miguel A., Diccionario de Filosofía contemporánea, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979

Romero Francisco y otros, Filosofía, Ed. Santillana, Madrid, 1982

Russell Bertrand, Historia de la Filosofía Occidental, Ed. Espas-Calpe S.A., Madrid, 1971

Scholz Heinrich, Qué es Filosofía?, la metafísica como ciencia estricta, Gráficos diodo, Buenos aires, 1973

Sciacca M.F. y otros, Las Grandes Corrientes del Pensamiento Contemporáneo, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959

Sobrevilla David, La Filosofía Alemana, desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días, Fondo Editorial, Lima, 1978

Steenberghen Fernand Van, Epistemología, Ed. Gredos, Madrid, 1962

Verneaux Roger Epistemología General o Crítica del Conocimiento, ED. Herder, Barcelona, 1989

Zaragüeta Juan, Vocabulario Filosófico, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1955

[Regresar](#)