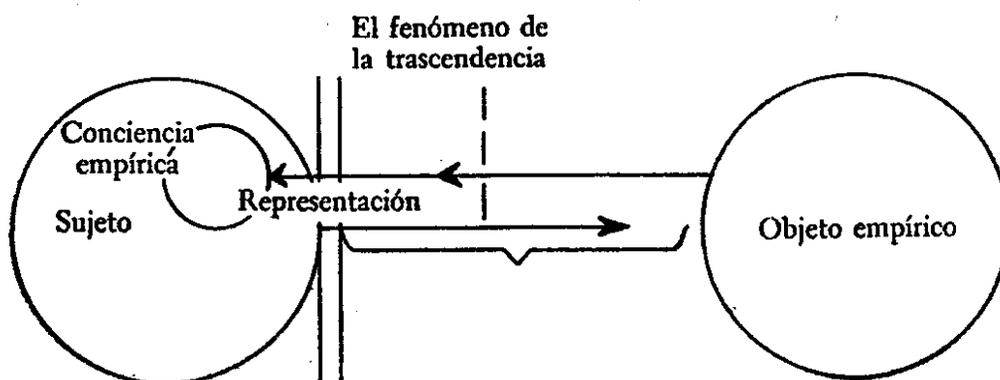


B. INTRODUCCIÓN EN EL PENSAR FILOSÓFICO ACTUAL

1. *Teoría del conocimiento*

DE LA MANO de la filosofía kantiana del conocimiento hemos entrado ya profundamente en el problema del conocimiento. Así se ofrece aquí el tránsito a una consideración sistemática del problema del conocimiento, que en ella debe desarrollarse de raíz una vez más. Para ello nos volvemos al estado actual de la filosofía. La diferencia fundamental entre la teoría del conocimiento anterior, en la época de Descartes a Kant, y la actual se caracteriza porque en nuestro tiempo hemos entrado en un estadio antropológico. No juzgamos del conocimiento pura y simplemente por los hechos de la ciencia, sino por los



hechos de la existencia humana entera, como una de las muchas funciones del hombre. Esta diferencia es radical. El conocimiento es —y esto es aquí fundamental— un acto que sobrepasa la conciencia. El sujeto hace frente al objeto, que se presenta como espacial, empírico, como cosa (véase

el dibujo). El conocimiento no es nada más que la conexión, la relación, entre el sujeto y el objeto. Únicamente la conciencia y el objeto juntos constituyen el mundo real entero. Cuando partiendo de la conciencia se hace de la dirección de la intención que va de ella al objeto el fenómeno fundamental, es justo lo característico el quedar la conciencia sobrepasada en su límite. Por eso es el conocimiento un "acto trascendental". "Trascendente" empleado en este sentido no contradice la significación de *transcendere* (elevarse por encima), pero sí en la aplicación, por lo demás usual, a los objetos en su distinción respecto de los objetos inmanentes. No son los objetos los que sobrepasan un límite, sino los actos.

Hay un sinnúmero de actos trascendentes que siempre van hacia algo que existe en sí, independientemente de la conciencia, y lo unen con ésta. Lo fundamental es que ligue al hombre algún interés con la cosa. La conciencia primitiva y la de los animales superiores está guiada de un cabo a otro por los actos del querer tener, del acometer y del huir, del evitar. Únicamente la conciencia del espíritu se libera de los intereses del impulso vital — y únicamente en ella sucede que tenga lugar algo de la índole de una relación de conocimiento. Pero con ello no están abolidas en la conciencia desarrollada las otras formas del acto trascendente; por medio de una multitud de ellos se halla el hombre en conexión con el mundo exterior que le circunda. Así, por ejemplo, también el obrar es un acto trascendente; en oposición al conocimiento, que deja inalterado el objeto, tiende la acción a alterar el objeto. También habría que nombrar aquí el querer; no se puede querer, en absoluto, sin avanzar hasta dentro del mundo exterior circundante y seguir la tendencia a causar en él un efecto. Mientras que el obrar y el querer son espontáneos, yendo de dentro al mundo exterior, en el experimentar, vivir o padecer algo opera, a la inversa, algo del mundo exterior sobre el interior. Estos actos son receptivos. Todos los actos que se acaba de enumerar se diferencian del acto de conocimiento en que no son, como éste, puramente registrados, sino emocionales, debiendo entenderse por "emocional" no sólo lo que es de índole afectiva, sino también lo que

sigue una tendencia. Característico de la forma en que se halla el sujeto en los actos emocionales es el modo de ser alcanzado. Cuando experimentamos las consecuencias de un acto nuestro, cae con su peso sobre nosotros, y nosotros quedamos alcanzados por él, bajo su impresión, que ya no nos deja descansar. De nada de esto puede hablarse en el conocimiento. El acto de conocimiento es, sin duda, asimismo trascendente, pero secundario dentro del orden de la vida. No se halla asentado primariamente y sobre sí, sino que aparece a consecuencia de toda una multitud de actos asimismo trascendentes.

En el conocimiento nos las habemos con una relación trimembre: sujeto, objeto y representación del objeto en el sujeto. La representación nace en el sujeto exclusivamente por la intervención del objeto. Pero la dirección del acto de conocimiento va unilateralmente del sujeto al objeto. Mas así como hubo que distinguir el conocimiento de los otros actos trascendentes, los emocionales, también se tiene que destacarlo, por otro lado, de los actos inmanentes o que se quedan dentro de la conciencia. No todos los actos de la conciencia son trascendentes. Amar u odiar no es, sin duda, posible sin que estos sentimientos se dirijan a un objeto, pero el puro imaginar es inmanente. Cabe perfectamente imaginarse algo que no haya. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, en la metafísica especulativa. La pura imaginación se encuentra además en la poesía o en general en todo el arte. Como el pensar es inmanente (con lo que no se ha dicho que no haya también un pensar cognoscente), nos extravía justo en utopías, de las que nos dan un ejemplo descollante las famosas utopías del Estado — la de Platón a la cabeza. Pero la percepción está, por el contrario, ligada a la presencia, al enfrentamiento de objetos. El conocimiento se diferencia, por ende, rigurosamente del acto de pensar, de la mera imaginación como de toda especie de representación de la fantasía.

¿Qué aspecto tiene, pues, propiamente la relación de conocimiento? Si el sujeto quiere aprehender el objeto, tiene que salir más allá de su esfera, pues no puede ensancharla de forma que encierre en sí el objeto; tiene que ir hasta el objeto y retornar de nuevo. Se pide así del sujeto un ser fuera

de sí, y cómo sea esto posible es un enigma. Este enigma forma la primera aporía del conocimiento. El término "aporía" fue aprontado por Platón. Aristóteles y los posteriores siguieron trabajando con él. La palabra dice propiamente lo mismo que "callejón sin salida" y significa el límite hasta el que podemos aprehender el objeto. La aporía es el saber del propio no saber, lo que va más allá del aprehender. El problema del conocimiento puede resolverse en una serie de aporías.

La primera formulación de la primera aporía se encuentra en los cirenaicos.* Éstos no podían imaginarse cómo el sujeto podía conocer algo que estaba fuera de él, y por ende estaba el sujeto para ellos encerrado en sus representaciones, sus estados (subjetivos), como si estuviera "en estado de sitio".

Mas contemplemos el lado del objeto. El objeto del conocimiento es, sin duda alguna, algo que estaba ahí ya también antes de nuestro conocimiento. Nadie se imaginará que surja únicamente por abrir él los ojos. Es, pues, un ente independiente. Pero el nombre "objeto" (arrojado enfrente) quiere decir que tiene que estar ahí un sujeto para el cual sea objeto. Y este sujeto tiene que poseer la capacidad de hacer de un ente su objeto, de "objetar" el ente. Todavía más claramente designa esta relación la palabra alemana *Gegenstand*. Éste es algo que me hace frente a mí, a un sujeto. Pero nada se altera en el mundo por la circunstancia de haber sido hecho éste por el hombre objeto de conocimiento, de haber sido puesto en él algo enfrente. El conducirse el objeto de conocimiento indiferentemente, pues, hacia su propio ser objeto, hacia su "objeción" por un sujeto, es la "supraobjetividad del objeto de conocimiento".

1762-1814

Ya en Fichte se encuentra en la introducción a la *Teoría de las costumbres* (1798) una contraposición de los dos actos trascendentes, el de la acción y el del conocimiento. En la acción se propone el sujeto su meta y la realiza, el sujeto altera el objeto. Pero el conocimiento deja el objeto intacto. — Contra esta manera de caracterizar el acto de conocimiento se ha opuesto siempre desde el lado idealista que un sujeto

* Escuela de Aristipo de Cirene (por los 435-355 a. d. J. C.), discípulo de Sócrates.

sin objeto no es un sujeto. Sólo se puede hablar del sujeto como de un sujeto cognoscente, igual que tampoco el objeto sería objeto sino para un sujeto. Existe, pues, una indisoluble correlación entre sujeto y objeto. — Pero esto significaría que ninguno de los objetos que constituyen nuestro mundo existiría, en absoluto, sin un sujeto. Contra esta concepción idealista se vuelve el concepto de supraobjetividad, fundamental para la relación de conocimiento. Sin duda hay muchas cosas que no conocemos. El proceso entero de desarrollo del hombre es un proceso de introducción cada vez más amplia de objetos en la esfera del conocimiento. Cada vez se objeta más. Este proceso de conocimiento, que puede seguirse también en las ciencias, es un claro argumento en favor del existir en sí de los objetos.

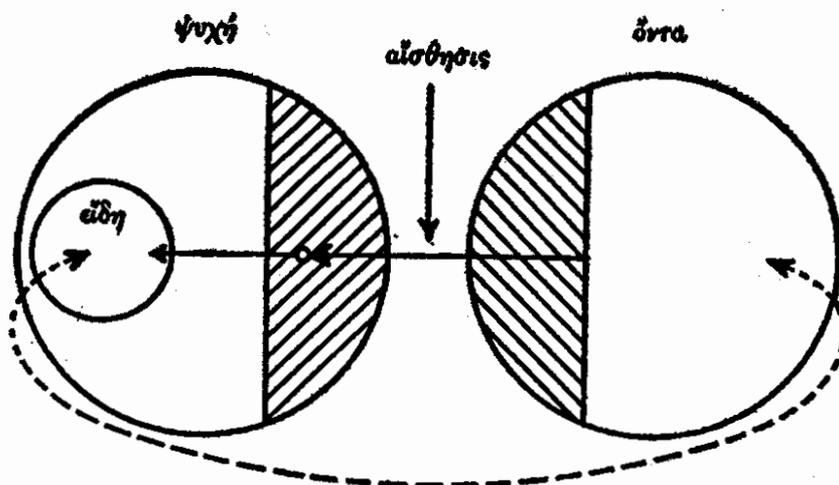
Conforme a la dualidad de las ramas del conocimiento, el conocimiento apriorístico y el aposteriorístico, que tuvimos ocasión de conocer extensamente ya al tratar de Kant, hay otras dos aporías. La segunda aporía del conocimiento, la aposteriorística, consiste en lo siguiente: El conocimiento aposteriorístico descansa siempre en la percepción, en la afectación de nuestra conciencia por la cosa en sí, como dice Kant, o, como también puede expresarse, por un ente que existe independientemente de nosotros. Kant no había analizado más el problema que hay aquí. Antes aún, en Descartes, sonaba así la cuestión: ¿cómo es posible que desde la esfera corpórea penetre algo en la esfera, de todo punto distinta, de la *cogitatio*? Aquí hay de hecho una aporía. No quedó resuelta con la especulación metafísica de Geulincx o Spinoza. Con esto no se sostiene que el problema del conocimiento no sea precisamente metafísico. Problemas metafísicos no son sólo los que trató Kant en su "Dialéctica trascendental". Justo si lo característico de ellos es el no poder "ni resolverlos, ni rechazarlos", cuenta entre ellos también el proceso de conocimiento, que no es sin más ni comprensible ni explicable. Pero un mayor esclarecimiento del problema del conocimiento sólo puede lograrse si se hacen esfuerzos por reducir su residuo insoluble a límites tan estrechos como posible, es decir, por encontrar una salida con un mínimo de metafísica. En

ningún caso es lícito entregarse a la especulación saltando por encima de los datos directos o rechazando éstos.

La tercera aporía del conocimiento es la de lo apriorístico. Kant da ya una especie de solución; pero no llegó al fondo del problema. Un precursor muy antiguo, Platón, se le había adelantado ya algunos pasos. Según Platón hay en el alma un cierto primer término que está lleno de representaciones que hemos recibido directamente de la percepción (dibujo). Pero esta percepción (*αἴσθησις*—*áisthesis*) engaña a menudo. No presenta las cosas en su ser patente, en su estado de no encubiertas (*ἀλήθεια*—*alétheia*). La cuestión suena aquí así: ¿cómo podemos aprehender efectivamente las cosas en su estado de no encubiertas, cómo es posible que nuestras representaciones de las cosas sean verdaderas, es decir, concuerden con ellas? En Kant paró la misma cuestión en la validez objetiva de las categorías. En Platón resulta la respuesta del existir en el alma los arquetipos, las ideas (*τὰ εἶδη*—*ta eide*). De acuerdo con estos arquetipos se configuran también las cosas. Pero el hombre es capaz de ir en la anámnesis a sacar de las profundidades del alma las ideas y aprehenderlas. Platón hace en serio el requerimiento de que, si queremos conocer la esencia de las cosas, tenemos que volvernos no hacia fuera, sino a nuestro interior. “Mas me pareció ser necesario—dice Platón en el *Fedón*— retirarme a los *λόγοι* (*logoi*) y contemplar en ellos la verdad sobre las cosas.” Así como en Kant sólo es posible la validez objetiva de las categorías sobre la base del principio supremo, así es en Platón el conocimiento del “estado de no encubrimiento de los entes” sólo posible si las ideas son en nuestra alma las mismas que en las cosas. La aporía consiste aquí en que, por decirlo así, retrocedemos a sumergirnos en nuestro interior y, desviándonos de la percepción, aprehendemos, sin embargo, la esencia de las cosas.

Contra esta concepción platónica del problema del conocimiento se exteriorizó una crítica, expuesta principalmente por la escuela de Rickert y por Husserl: un concepto semejante del conocimiento significaría una duplicación del mundo, a saber, en tanto que el mundo de las cosas retornaría una vez aún en la conciencia, en el mundo de las representaciones.

Así es de hecho. El retorno se exhibe claramente también en la dualidad spinoziana de la *res* y la *idea* y en la *repræsentatio* leibniziana de las mónadas. El reparo tiene que tomarse absolutamente en serio. Se trata de una multiplicación; el mundo de los objetos retorna en innúmeros sujetos. — Esta aporía tiene que resolverse en conexión con las otras.



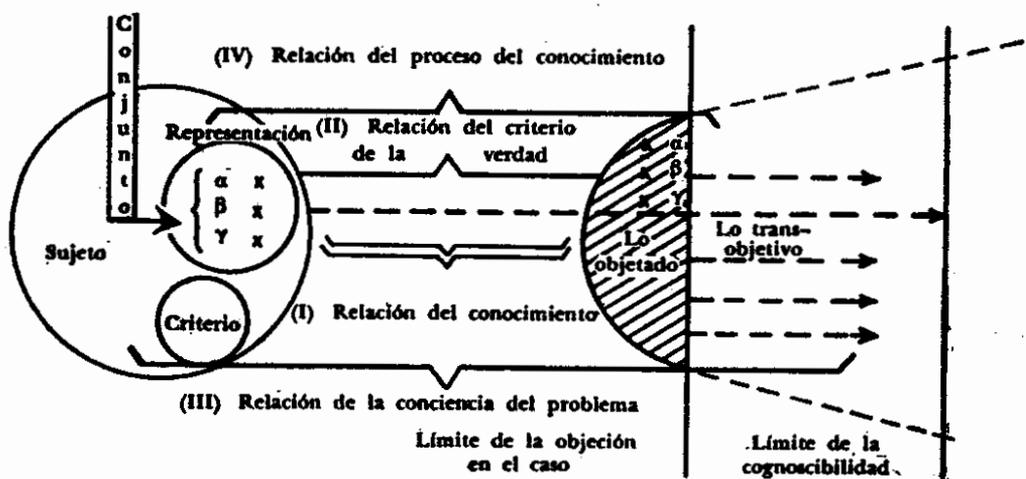
Como cuarta aporía del conocimiento se mentará aquí la aporía de la verdad. Desde los tiempos antiguos se afirma que la verdad es el convenir la representación humana a la cosa que representa. Un desviarse la representación de la cosa es, en cambio, falsedad. Expresado de otra manera se quiere decir esto: La concordancia del objeto y de la representación del objeto en el sujeto — concebida tal que las mismas notas (α, β, γ , en el dibujo de la p. 75) que presenta el objeto retornan en la representación del sujeto— es conocimiento y la no concordancia error. Sólo de la concordancia o no concordancia se trata en la cuestión de la verdad. Concordancia y no concordancia son términos contradictorios, de suerte que aquí es válido el principio lógico del tercio excluso. Entre verdadero y falso, conocimiento y error no hay intermedio. La aporía no está aquí en la maravilla de que pueda haber concordancia, sino en que podamos saber de ella, en que podamos tener una conciencia de si nuestra representación concuerda o no con la cosa — la aporía está, para decirlo con el término filosófico, en la posibilidad de un criterio de la verdad. Éste es para el hombre, para su orientación en el mundo, de enorme

importancia; pues el hombre está expuesto a innumerables errores. A veces puede comprobarla con ayuda de un segundo sentido y llegar al conocimiento verdadero, por ejemplo, cuando comprueba con el tacto que el palo que parece quebrado dentro del agua es, sin embargo, recto. Pero a menudo es ya a la primera mirada muy escabrosa la posibilidad de un efectivo conocimiento, como, por ejemplo, en el trato con nuestros prójimos, a menudo tan preñado de consecuencias para nosotros. Aquí sucumbimos con frecuencia a fatales errores, de los cuales únicamente una larga experiencia puede guardarlos en alguna medida.

Mas ¿cómo podemos encontrar un patrón de medida para lo verdadero y lo falso? Las representaciones mismas no se distinguen unas de otras de tal suerte que se pueda ver en ellas qué representación es verdadera y cuál falsa. Desde los antiguos tiempos, por lo menos desde Aristóteles, se ha aducido aquí el principio de contradicción. Las representaciones de una y la misma cosa en nosotros que se distinguen no pueden, así se decía, coexistir en ningún caso. Esto viene a parar en requerir una interna concordancia de todas nuestras representaciones en nosotros mismos. Pero éste no es un criterio independiente. Pudiera ocurrir que el conjunto entero en nosotros (dibujo) contuviese en sí un error, no concordando con los objetos. Es lo que experimentamos una y otra vez en la vida. Construimos analogías sin contradicción en sí, pero que, sin embargo, son erróneas. Como ejemplos pueden aducirse teorías científicas, como la imagen tolemaica del mundo, que en sí no tenía vacíos y tan sólo no resultó en último término conciliable con los fenómenos. Así, sólo puede ser el principio de contradicción criterio de la rectitud inmanente (no de la verdad inmanente; en tal orden de cosas se traería a cuento sin razón el concepto de verdad).

En los pensadores escépticos de la Academia, Arcesilao (315-241 a.d.J.C.) y Carneades (214-129 a.d.J.C.), y más tarde en los escépticos, Enesidemo (siglo I a.d.J.C.) y Sexto Empírico —por las obras de este último se nos han conservado estas ideas— se encuentra la siguiente argumentación: Sólo hay dos posibilidades de que tengamos un criterio (c) para nuestra representación (r , que puede tener las notas α, β, γ ; véase

el dibujo). O bien reside en la conciencia, o bien fuera de la conciencia. Si está en la conciencia, puedo, sin duda, compararlo con la representación, pero como él mismo es una representación en la conciencia, no está más cerca del objeto que la otra representación, y puede garantizar su verdad exactamente tan poco como la representación misma. Un criterio en la conciencia no sirve, pues, de nada. Por consiguiente tiene que estar el criterio fuera de la conciencia. Si ahora concordase con él la representación en la conciencia, podría encontrarse efectivamente suficiente. Pero ahora está el criterio exactamente tan alejado de la conciencia como el objeto. Tendría, pues, que volverse a introducir en la conciencia, con lo que resultaría de nuevo la dificultad primero mencionada. Por consiguiente, no puede encontrarse el criterio ni fuera ni dentro de la conciencia. Enesidemo sacó de ello la siguiente consecuencia: si no es posible un criterio de la verdad ni dentro ni fuera de la conciencia, no es posible en absoluto. De aquí que tampoco sea posible la verdad.



El desarrollo moderno de este problema de la cuarta aporía, va todavía más lejos. La forma dada por Enesidemo a la aporía estaba, sin duda, articulada rectamente en sí, pero erraba la esencia de la cosa. El criterio, en efecto, no puede estar ni dentro ni fuera de la conciencia, sino que tiene que poseer la estructura de una relación entre la conciencia y el objeto — además del conocimiento regular, que es ya en sí doble, apriorístico y aposteriorístico (dibujo).

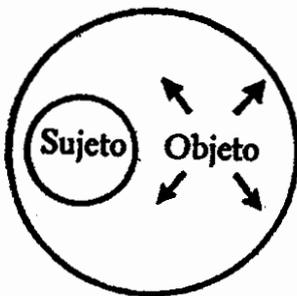
Una complicación más del problema del conocimiento la trae la quinta aporía, la de la conciencia del problema. — Muy frecuentemente no nos es posible penetrar con la vista un objeto hasta lo último. En particular se sustrae frecuentemente el interior del prójimo a un conocimiento completo. Las más de las veces sólo lo conjeturamos oscuramente, y es menester una larga experiencia para iluminar tal oscuridad. No aprehendemos, pues, del todo el objeto del conocimiento, siendo sólo capaces de objetar lo que hay que aprehender (*objicendum*), o de hacer de ello un objeto, en parte, sólo hasta un cierto límite, el de la objeción del caso (dibujo de la p. 75). Sólo hasta este límite tenemos una representación del objeto de conocimiento. Por detrás del límite está lo transobjetivo. La aporía puede enunciarse en las siguientes preguntas: ¿cómo podemos saber —que lo sabemos es patente— que no lo aprehendemos todo, es decir, cómo es posible para nosotros la conciencia del problema? ¿cómo puede haber una aprehensión de lo inaprehensible? ¿cómo puede tener lugar una objeción de lo transobjetivo sin que esto último se anule, es decir, se convierta en objetado? Se trata aquí del saber del no saber que tenía Sócrates sobre sus contemporáneos. Los demás creían ya saber cómo están constituidas las cosas, qué son la valentía, el dominio de sí, etc. Pero Sócrates sabía cuál era el primer supuesto necesario para alcanzar un efectivo conocimiento de las cosas: que en él hay un gran problema. Este saber del no saber lo llamó Platón más tarde *ἀπορία* (aporía).

En la discusión de la cuarta aporía vimos ya que no basta la sola relación de conocimiento. Tiene que admitirse una segunda, la del criterio de la verdad, porque si no nos sería imposible orientarnos en la vida. Para la conciencia del problema tiene que existir una tercera relación, que llega hasta lo transobjetivo (dibujo de la p. 75).

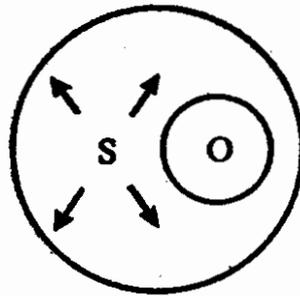
Dondequiera que emerge la conciencia del problema se pone en movimiento dentro del conocimiento la tendencia a rebasar los límites de la objeción alcanzada hasta entonces. De hecho existe tal ambicionado avance del conocimiento, un progreso del conocimiento. El desarrollo del hombre des-

de el niño hasta el adulto se presenta como un inmenso progreso de tal índole. La ciencia se afana con éxito por conocer cada vez más distintamente sus objetos, encerrar lo desconocido en límites cada vez más estrechos, hacer retroceder cada vez más el límite de la objeción hacia lo transobjetivo. En este innegable *factum* hay una sexta y última aporía, la del progreso del conocimiento. Pregunta: ¿cómo puede salir del saber del no saber el saber positivo de la cosa? ¿cómo pueden resolverse problemas? Mas como existe realmente el progreso del conocimiento, y no podría esclarecerse ni siquiera con una eventual solución de la aporía de la conciencia del problema, no nos queda nada más que admitir todavía una cuarta relación que efectuaría la traducción positiva de lo transobjetivo en objetado, es decir, pues, la objeción progresiva (dibujo p. 75). Como la primera relación es doble, tenemos en total cinco relaciones. Si todavía en tiempos de Kant se creía que el problema mismo del conocimiento no era metafísico, aquí, y habiendo mostrado, en seguimiento de los fenómenos, las enmarañadas aporías, se revela claramente su carácter metafísico.

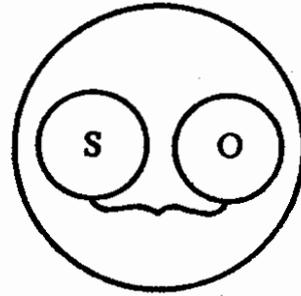
La dificultad fundamental del problema del conocimiento descansa en la dualidad y con ella en la separación del sujeto y el objeto. Se expondrán aquí esquemáticamente los tipos básicos de intentos de solución del problema del conocimiento, que descansan todos en admitir una unidad que abraza el sujeto y el objeto:



Realismo: el objeto es lo primario: el sujeto, secundario, surge únicamente de los objetos. La esfera del objeto abarca la del sujeto.



Idealismo: inversión de la posición realista. El objeto está subordinado al sujeto que lo hace surgir de sí. La esfera del sujeto abarca la del objeto.



Monismo gnoseológico: sujeto y objeto están subordinados a una tercera esfera que los relaciona o vincula, abarcándolos, sin ser ella fenómeno.

La posición realista tiene que mostrar cómo puede surgir el sujeto en la esfera del objeto. Es la tarea que se propuso el materialismo, en cuya opinión vivimos en un mundo de objetos y sólo somos uno de ellos. Pero esta teoría no es capaz de mostrar cómo llega un objeto a ser más que los demás, a convertirse en sujeto. El materialismo no puede explicar cómo surge de la materia el espíritu. Por ello dio un vuelco la teoría en su contrario. En opinión del idealismo produce el sujeto todos los objetos y después los tiene por dados desde fuera. Pero cómo suceda esto no es dado mostrarlo, pues si el sujeto produjera efectivamente los objetos, no estaría, con arreglo a la distinción entre la acción y el conocimiento, precisamente conociendo, sino obrando.

Cuando se ven las dificultades de estas dos teorías, parece el esquema del monismo el más rico en perspectivas. Pero también él se revela insuficiente, pues no es capaz de exponer qué es propiamente esta tercera esfera abarcante, cómo pueden brotar de ella el sujeto y el objeto y cómo será posible entre éstos la relación de conocimiento.

La infecundidad de estas posiciones se ve muy claramente en las diversas teorías históricamente defendidas. — Consideremos ante todo el realismo con sus diversas posibilidades. Para el realismo natural, que mencionaremos aquí el primero, es el aparecer y el valer de las cosas una y la misma. El realismo natural no conoce la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. Esta convicción es la natural porque es aquella en que pasamos nuestra vida práctica, cualquiera que sea la teoría del conocimiento que tengamos más tarde por la justa. El realismo natural pisa sobre dos tesis, la de la adecuación y la de la realidad. Ésta dice que los objetos, las cosas, son reales y existen independientemente de nosotros. Aquélla afirma que las cosas están constituidas efectivamente tal cual se nos aparecen, que todas las cualidades sensibles que percibimos están también con efectiva realidad en las cosas.

Contra esta concepción se había vuelto ya Demócrito. Ciertas cualidades sensibles —olor, sabor, sonidos y colores— sólo existen en nuestras sensaciones. Tenemos, sin duda, los gustos dulce y amargo, pero tras de estos gustos están sólo los átomos

y el vacío. El color sólo es efectivamente una ordenación de los átomos en el espacio. — Hoy explicamos estas cualidades sensibles sin duda de un modo algo distinto y más complicado, pero estamos convencidos de que las cosas no son tales cuales se nos aparecen. Con esto nos hallamos en la posición del realismo científico, que siguió muy pronto al natural y se halla por encima de él. En la Antigüedad descansaba en el atomismo, hoy pisa en consideraciones físico-fisiológicas. La ciencia nos enseña que nuestros sentidos sólo nos hacen ver una muy pequeña sección de la realidad. Así, por ejemplo, sólo podemos aprehender ondas de muy determinadas longitudes. Muchas ondas, como los rayos ultravioletas, las ondas ultraaudibles y las ondas electromagnéticas se escapan a la percepción directa por nuestros sentidos. Si, pues, el realismo científico se distingue por un lado del natural, por otro lado concuerda en posición con él por la tesis de la realidad.

Un cambio de posición únicamente resulta perceptible cuando se hace del realismo científico un realismo metafísico. Este último dice: Lo que percibimos con nuestros sentidos no es más lo real que lo que afirma la ciencia. Tras de las cosas está algo que es incognoscible. Un principio metafísico semejante de la realidad es, por ejemplo, la voluntad absoluta de Schopenhauer que se halla tras de todos los fenómenos del mundo. Esta doctrina de Schopenhauer, que es de todo punto realismo metafísico y no idealismo, como pensaba él mismo, no es, empero, capaz de explicar cómo puede la voluntad universal individualizarse en el sujeto cognoscente, en la esfera de la subjetividad, que de cierto tiene que ser algo enteramente distinto del mundo exterior, aunque también tenga que estar unida con él. Pesa además en disfavor del realismo metafísico la imposibilidad de probar semejante principio metafísico de la realidad, pues se trata, al admitir un principio semejante, de una cosa en sí, que según Kant no podemos en absoluto conocer.

También el idealismo ofrece varias posibilidades. Entremos ante todo en el idealismo empírico o subjetivo tal como lo defendió Berkeley (*cf.* p. 37). Si borro el mundo entero exterior y real y afirmo con el argumento del sueño que los efec-



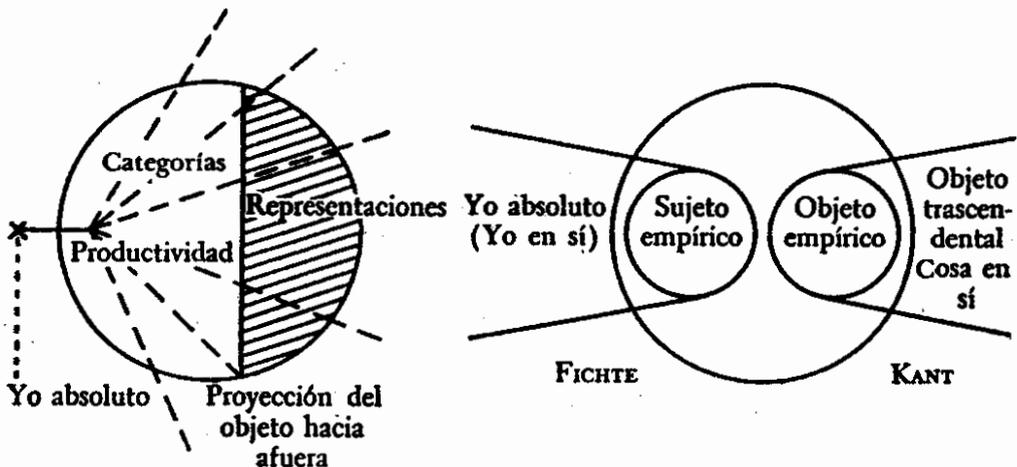
tivos objetos sólo son un sueño mío, no puedo menos de quedar como resto yo mismo. La sustancia del espíritu, el sujeto, es lo único que queda. La pregunta que hay que responder en esta concepción suena así: ¿Cómo puede el sujeto producir él mismo los objetos como una mera representación y, sin embargo, estar firmemente convencido más tarde de que son reales y existen independientemente de él? Esta pregunta tiene que responderla el idealismo si quiere resolver el problema del conocimiento, pues la existencia real e independiente de las cosas es un fenómeno fundamental que no puede negarse, sino sólo explicarse. No hay hombre razonable—así dio expresión a la tesis de la realidad Federico Enrique Jacobi— que se siente en una silla o vaya a la cama si no da por supuesta la realidad de la silla o la cama. Los fenómenos son más fuertes que las teorías. No deben derribarse, antes bien tienen que salvaguardarse a todo precio (*cf.* Aristóteles, τὰ φαινόμενα διασώζειν—*ta phainόμενα diasozein*), a no ser que descansen en ilusiones, las cuales tienen, empero, que explicarse como tales, así, por ejemplo, el palo que parece quebrado en el agua.

En vista de lo insostenible de este idealismo empírico sentó Kant el trascendental. Aquí ya no se trata del sujeto individual, empírico, sino de un sujeto trascendental. Sin duda sigue existiendo la relación de conocimiento entre sujeto y objeto, pero en torno a ella se tiende una esfera trascendental que llama Kant sujeto trascendental, apercepción trascendental o pura, o conciencia en general. Pero semejante idealismo está en trance de convertirse en algo distinto; pues la esfera que abraza y determina sujeto y objeto no tiene que ser una esfera de sujeto, sino que puede ser igualmente bien una esfera neutral, y con ello tendríamos un monismo trascendental.

De Kant pasó el idealismo a Fichte. Como en Berkeley, también aquí es producida la multiplicidad de las representaciones por el sujeto mismo. El yo se pone sus objetos, su no-yo. Pero estas representaciones se le aparecen al yo proyectadas dentro de la espacialidad, tal que las tiene por algo que existe fuera de él. Mas Fichte indaga lo que Berkeley había pasado por alto o tenido por inesencial. ¿Cómo es posible

que tenga las cosas que ha producido mi imaginación por cosas fuera de mí? Sólo hay una posibilidad: tenemos que pensar un cierto primer término del sujeto separado de una profundidad mucho mayor (véase el dibujo de la izquierda). La parte anterior es la parte consciente del sujeto, de cuya verdadera profundidad no tengo conciencia. En la parte inaprensible, inconsciente del sujeto —así cabe representárselo— se hallan el reino de las categorías y la productividad del sujeto, y de tal suerte que la producción resulta inconsciente y el producto solo cae dentro de la conciencia. Es lo que llamó más tarde Schelling la “producción sin conciencia” y el “caer dentro de la conciencia los productos”. La teoría tiene aquí algo de plausible. Cuando en mi conciencia aparecen contenidos de los que no sé de dónde proceden, los tengo de hecho por dados desde fuera. Así es con las alucinaciones, las imágenes de los sueños, etc.

Si se confronta este idealismo de Fichte y Schelling con el idealismo trascendental kantiano, parece construido análogamente a éste. Kant había distinguido entre objeto empírico y objeto trascendental. Los objetos trascendentales se presentaban como la prolongación de los empíricos. Fichte prolonga el sujeto hasta un yo absoluto. Éste se halla, como la cosa en sí de Kant, más allá del límite de posible experiencia. Si



se enfrenta la concepción de Fichte a la de Kant, el resultado es una figura simétrica (véase el dibujo de la derecha). Se quería eliminar la cosa en sí, pero ésta saltó al otro lado y

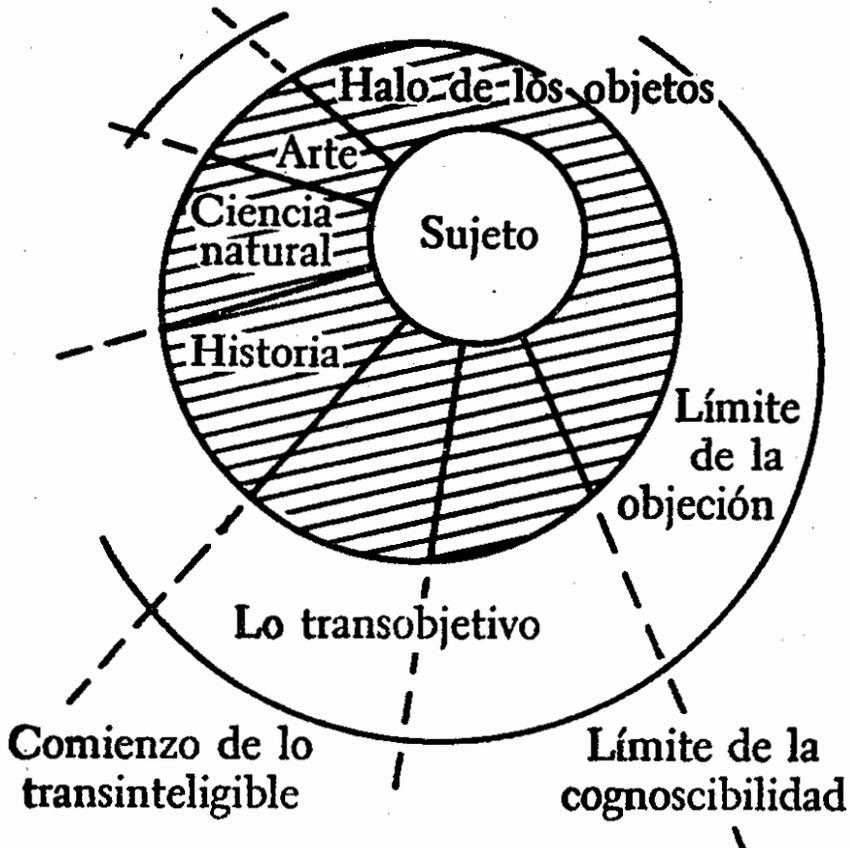
volvió a aparecer allí como yo en sí. Sólo que no hay posibilidad alguna de probar los supuestos de semejante idealismo. Por eso tampoco él pudo resistir.

Los intentos de solución monista nos limitaremos aquí a mencionarlos. Los más conocidos son la teoría de Plotino, que hay que llamar monismo místico, y el sistema de Spinoza, quien excogitó un monismo panteísta. Plotino había derivado de una unidad absoluta todo lo que hay en el mundo (cf. p. 13). También la dualidad de sujeto y objeto surgió de esta unidad. De este modo puede explicarse muy bellamente la referencia del sujeto al objeto y viceversa. Ambos deben justo las mismas notas primitivas a lo "Uno", pero, como de suyo se comprende, no pudo lograrse mostrar en qué consiste la primitiva unidad, pues sólo podía caracterizársela por lo que podemos conocer. Pero a nosotros nunca nos es cognoscible más que el sujeto o el objeto, no su unidad.

Cosa semejante pasa con Spinoza. *Cogitatio* y *extensio* son atributos de una sustancia única. Tendría que poderse mostrar aquí cómo está constituida esta sustancia. Pero justo esto no es posible. Todo se queda en definiciones dictatoriales de la *substantia* que es *causa sui* y no se logra señalar nada que le corresponda en el efectivo mundo.

Lo que ahora debe mostrarse aquí es cómo sobre una base ontológica podemos ir más lejos que las teorías que hemos tratado. Contemplemos una vez más el esquema de la p. 75. Como ya sabemos (p. 76), no es el límite de la objeción un límite estático, sino un límite desplazable en el progreso del conocimiento. El progreso del conocimiento puede comprobarse en la trayectoria de largos espacios de tiempo todavía más claramente que en el desarrollo del individuo. Pero por mucho que se desplace el límite de la objeción, nada de ser o no ser se añade en la esfera del objeto. — El límite de la objeción no es desplazable a voluntad, sino sólo hasta un segundo límite, el de la cognoscibilidad. Este límite nos está dado en los fenómenos de patente irracionalidad. Un ejemplo de ellos son los problemas metafísicos contenidos en la filosofía, que jamás pueden resolverse hasta el fin.

Mas el mundo no es de ninguna suerte tan unilateral como lo presenta el esquema que se acaba de mencionar. El yo como sujeto cognoscente y el mundo no se hallan uno frente a otro, sino que más bien me hallo yo en medio del mundo. Sobre la base de este aspecto ontológico se articula otro esquema (dibujo).



El mundo de la objetividad en el que me encuentro se extiende en todas las direcciones del humano pensar. Pero partamos de la estrecha esfera de un sujeto. En torno a ella se extiende el mundo, en torno a ella está toda existencia, toda vida, todo lo psíquico, el curso de la historia, la cultura, el espíritu y los productos del espíritu. El conocimiento es limitado frente a este ser infinito. El halo de los objetos que constituye lo objetado en cada caso por el sujeto está limitado por el límite de la objeción en el caso, límite que puede estar muy diversamente avanzado en los múltiples dominios del ser. Pero no todo lo transobjetivo es objetable para el sujeto. El límite de la cognoscibilidad impone un alto al