

razón para negar el influjo de lo físico sobre lo psíquico, y viceversa.

Como a menudo ya antes, vuelve a mostrarse también aquí el carácter metafísico del problema del conocimiento. De la mano del problema del conocimiento penetramos a la vez en el problema del hombre como ser psicofísico. Este último problema es de una profunda irracionalidad. Pero, sin embargo, cae sobre él una clara luz cuando se piensa que el hombre no sólo es un ser orgánico y psíquico, sino también que a la vez está inserto en el orden de las leyes de la naturaleza inorgánica y además participa en la región del espíritu. — También es problemática la relación mutua de los estratos últimamente nombrados. Y, con todo, forma el hombre una unidad. Visto dentro de este orden natural, pierde el problema psicofísico algo de su aislamiento; ya no es un portento especial del mundo, sino que cae dentro de una serie de problemas no resueltos y quizá tampoco solubles hasta el fin que nos están propuestos. — Si con esto tampoco se aclara la percepción en la hondura de sus problemas, sabemos, al menos, que hay percepción. Y es bueno haber señalado aquí el resto insoluble de un problema. La filosofía tiene que señalarlo a fin de que pueda seguirse trabajando en su resolución.

La cuarta aporía estaba en el problema de la verdad, en la cuestión de si tenemos algún criterio con cuya ayuda podamos asegurarnos de la verdad de nuestro conocimiento. En el problema de la verdad echamos mano al problema más importante del conocimiento, quizá incluso de la filosofía entera. Pues una y otra vez pide en la historia del pensamiento humano respuesta esta pregunta: ¿qué es verdad, qué juicios, qué conceptos son verdaderos y cuáles falsos? Este problema, que también estaba entrañado, en el siglo xvii, en la cuestión cartesiana de la *realitas objectiva*, no nos abandona nunca. No es asombroso, si se piensa en qué gran papel desempeña ya en la vida práctica. De qué importancia no es para mí, por ejemplo, la cuestión de si puedo conocer o no los verdaderos designios, las verdaderas intenciones de mis prójimos. Qué peso tiene la cuestión de la verdad ante un tribunal, cuando, por ejemplo, afirma un acusado que no es

culpable. Y qué notable es ya aquí que ciertas diferencias entre las deposiciones de los testigos parezcan indicar con la mayor seguridad la verdad.

El problema de la verdad es exclusivamente cosa del conocimiento. Hemos expuesto ya antes (p. 74) qué significa propiamente la verdad, a saber, que las notas del objeto retornan en la representación del objeto en el sujeto — aunque sólo sea en la forma de símbolos que correspondan exactamente a lo simbolizado. La concordancia entre la constitución del objeto y la representación de ella en la conciencia es la verdad; la no concordancia, la falsedad. Éste es el concepto trascendente de verdad, porque rebaja los límites de la conciencia. De él hay que distinguir el concepto inmanente de verdad, que sólo se refiere a la concordancia de las representaciones dentro de la conciencia. En la verdad inmanente tenemos como criterio el principio de contradicción. Con ayuda de este principio podemos extirpar de ella las representaciones falsas. Pero ¿dónde tenemos en la verdad trascendente un criterio semejante? De la posibilidad de este criterio penden las aporías de lo verdadero y lo falso.

Ya antes (p. 74) hicimos conocimiento con los reparos escépticos contra la posibilidad de un criterio en general, y también con la inferencia de Enesidemo, de que no hay absolutamente ninguna verdad, de que todas las representaciones que nos formamos podrían pasar por igualmente verdaderas o falsas. Al seguir el desarrollo moderno de la aporía de la verdad (p. 75) habíamos comprobado que un criterio sólo puede existir como una relación más junto a las dos relaciones del conocimiento. Al exponer la quinta y sexta aporías (p. 76) se hizo sentir la necesidad de admitir para hacer comprensible la conciencia del problema y el progreso del conocimiento una relación más cada vez. Pero con estas cinco relaciones había experimentado el problema del conocimiento una enorme complicación. El camino que se ha señalado aquí parece ser un camino extraviado.

Para tratar la aporía de la verdad no es menester una construcción tan embrollada. Como sabemos, tenemos ya por anticipado un doble acceso al objeto gracias a la dualidad de

ramas de nuestro conocimiento. Nuestro conocimiento es en parte apriorístico y en parte aposteriorístico. El elemento apriorístico está entrañado no sólo en el pensar, sino ya en las simples representaciones de las cosas. No necesitamos más que ver una mesa de escribir o un tintero por un lado, para reconocer en seguida el respectivo objeto en toda su configuración. Los lados no visibles de la cosa los suponemos por adelantado, apriorísticamente. Esto responde al sentido de la doctrina kantiana del espacio y el tiempo. Un ejemplo más de elementos apriorísticos contenidos ya en la simple percepción de una cosa, lo brinda el hecho de que puedo percibir uno y el mismo objeto con cinco diversos sentidos. El hecho de que no tenga este objeto único, respondiendo a las cinco diversas sensaciones de los sentidos, por cinco objetos, sino por una unidad, la cual, sin embargo, no me está dada a mí mismo por los sentidos, sólo puede explicarse por medio de un elemento apriorístico. Reside en la categoría de sustancia, que me dice que refiero los muchos accidentes a algo común. — Tal como así podemos ya señalar en el conocimiento de las cosas muchos elementos apriorísticos, es ello mucho más posible en el conocimiento de personas, de circunstancias de la vida, etc.

Tenemos, pues, dos testimonios acerca de uno y el mismo objeto, por un lado el de la percepción y encima del vivirlo y por otro lado el del conocimiento apriorístico. En estas dos instancias referentes a un objeto hay patentemente la posibilidad de un criterio. Si en sus afirmaciones sobre el mismo objeto disienten, tiene patentemente que decir algo falso una de ellas. — Este criterio no es, por cierto, absoluto. Pues si concuerdan ambas instancias, sigue siendo siempre posible que haya en ambas el mismo yerro, que hayan sucumbido ambas al mismo error. Con rigor, en tanto son efectivamente puros elementos *a priori* y *a posteriori*, es esta posibilidad muy lejana, pues toman unos y otros caminos del todo diversos. El conocimiento *a priori* va, pasando por el reino de las categorías, que es común al sujeto y a la región del objeto, a lo general, sin que pueda tomar en consideración lo individual tal cual está dado en cuanto real. El conocimiento *a*

*posteriori* va directa y exclusivamente a la cosa individual, a la vivencia individual que tiene lugar aquí y ahora. Ambos elementos del conocimiento tienen contenidos, por decirlo así, que se excluyen; son completamente heterogéneos e independientes entre sí. Por tanto, sin duda no habría en la concordancia de ambos un criterio absoluto, pero sí un criterio relativo de elevada probabilidad. En rigor, casi nunca están dados los dos elementos en su pureza, sino mezclados, así que la relatividad de la conciencia humana de la verdad es mucho mayor que la que podría admitirse con arreglo a la radical heterogeneidad de los dos elementos del conocimiento.

El criterio de la verdad que se nos brinda en la dualidad de ramas del conocimiento, y que de acuerdo con los fenómenos no es absoluto, sólo puede ser en el caso individual ciertamente de escaso apoyo. La confrontación del conocimiento empírico y el apriorístico siempre se lleva a cabo en seguida, pero la discrepancia en el resultado se exterioriza —aunque nuestra conciencia cognoscitiva es muy fina y registra las más pequeñas diferencias— las más de las veces únicamente más tarde, cuando tenemos como posibilidad de comparación otro material de conocimiento. Así, crecen el valor y la seguridad de nuestro criterio cuando nuestro conocimiento se dirige a grandes órdenes de cosas. Del criterio negativo sale entonces otro positivo. Cuando dentro de todo un orden de cosas de la vida concuerdan ambas instancias, es nuestro criterio de la verdad muy digno de confianza. Así se gradúa la certeza con que podemos descubrir la verdad.

En el curso de ideas aquí expuesto puede verse una cierta solución del problema de la verdad. El criterio de la verdad no está de ninguna suerte tan entregado a los ataques escépticos, que tengamos que desesperar y sucumbir al relativismo. El relativismo ha quedado hoy fuera de juego hasta cierto punto, aunque ya amenazaba extenderse a casi todos los dominios, como histórico, pragmatista, sociológico, psicológico, etc. Sólo queda de él la advertencia de no considerar nada demasiado rápida, demasiado fácilmente como justificado. — Tampoco puede hablarse de un derrocamiento de las antiguas y clásicas leyes de la naturaleza por el relativismo. En un prin-

cipio pareció como si con los nuevos resultados de la investigación en física y con las teorías de ésta, por ejemplo la investigación del átomo, la teoría de los cuantos y la teoría de la relatividad, fuera a quedar destruido el edificio entero de la física clásica. Hoy se ven las cosas mucho más serenamente, y se está en claro acerca del hecho de que las antiguas leyes en sentido newtoniano subsisten, que tan sólo no han alcanzado aún su formulación definitiva y que, así pues, se trata de seguir acercándose a la verdad.

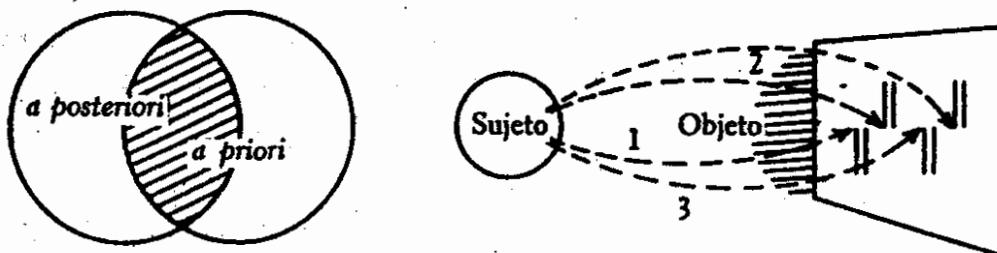
Cuando una teoría impugna las dos instancias del conocimiento, reconociendo sólo una, como ha ocurrido varias veces en la historia de la filosofía, se juegan con ello las posibilidades de controlar la verdad del conocimiento. Así, habían Locke y Hume (pp. 36 y 38) negado el conocimiento apriorístico y considerado la experiencia como sola fuente del conocimiento. Pero si efectivamente pasara así, si, por ejemplo, fuera reducible la representación del nexo causal en nosotros a nada más que a un mero hábito, no nos sería posible orientarnos con seguridad en el mundo. — Por otro lado encontramos la afirmación de que sólo habría conocimientos apriorísticos, por ejemplo, en el idealismo de Berkeley, y pensado todavía con más rigor y hondura en Leibniz. La manera más sencilla de enunciar el esquema fundamental de las ideas de Leibniz es siempre repetir la tesis ya proverbial de que las mónadas no tienen ventanas. Pero aunque no tienen ventanas, pueden producirlo todo desde dentro. En un maravilloso trabajo mental explicó Leibniz la conexión y la correspondencia de las percepciones de las distintas mónadas con el principio de la armonía preestablecida. Es una grandiosa metafísica, quizá incluso la más grandiosa que se haya excogitado a fin de resolver estos problemas. Pero aun admitiendo que se justificara con razones convincentes, ello significaría que resultaría caduco el otro miembro del conocimiento con cuya sola ayuda podemos confrontar entre sí dos diversos testimonios acerca de uno y el mismo objeto. Ya no podríamos verificar nada, y si nuestro conocimiento concordase por acaso con el mundo que nos circunda, no seríamos capaces de saberlo. — En el curso de la historia de la filosofía se llegó,

como se ha mostrado aquí, a una escisión de las teorías en puro sensualismo y puro apriorismo. Es mérito de Kant haber vuelto a ensamblar las dos ramas del conocimiento desgajadas una de otra. Ni con los datos empíricos, ni con los puros conceptos del entendimiento, solamente, es el conocimiento posible; pues la intuición sin el concepto es ciega, los conceptos sin la intuición son vacíos, o, como dice Kant en otro lugar, la experiencia de los sentidos es un negocio que requiere el entendimiento.

El esquema para tratar las dos últimas aporías está dado juntamente con la solución de la aporía, mucho más difícil, del criterio de la verdad. Si se meditan rectamente los problemas entrañados en las quinta y sexta aporías, pronto se puede ver que tampoco aquí necesitamos admitir una complicada multiplicidad de relaciones, sino que podemos salir igualmente del paso con la doble relación de conocimiento. — La conciencia del problema, que consiste en el saber de algo de que aún no sabemos, tiende a rebasar el límite de la objeción en el caso. Platón expuso en doble forma la aporía de la conciencia del problema, que está entrañada ya en el socrático saber del no saber. La primera formulación se refiere a la investigación (*ζήτησις*—*zétesis*). ¿Cómo es sencillamente posible la investigación? Porque no investigamos lo que ya hemos aprehendido. Pero tampoco podemos buscar aquello de que no sabemos nada en absoluto. Así es inmediata aquí la consecuencia escéptica de no ser posible en modo alguno el investigar. — Cosa parecida pasa con el aprender (*μάθησις*—*máthesis*), que es el objeto de la segunda formulación que da Platón de la aporía. Lo que ya sé, no necesito aprenderlo, pero de aquello de que no sé absolutamente nada, soy por completo ignorante, no siendo capaz tampoco de aprenderlo, pues que no sé en absoluto que me falta.

Consideremos, pues, la aporía de la conciencia del problema, que en su desarrollo clásico por Platón presenta una contradicción particularmente crasa en relación al conocimiento apriorístico y aposteriorístico. En el conocimiento apriorístico hay ya propiamente un indicio de la conciencia del problema; pues va más allá de lo conocido efectivamente y pre-

tende tener universalidad y necesidad. Así puede sentar conexiones para las que todavía no están dadas en absoluto las bases empíricas. Pero ¿qué otra cosa es semejante anticipación (apriorística) de algo todavía no conocido (aposteriorísticamente) que un saber del no saber, una conciencia del problema? — Así como el conocimiento apriorístico se adelanta por un lado al aposteriorístico, así se presenta por otro lado el conocimiento *a posteriori* rebasando el apriorístico. En la vida práctica y ante todo en las ciencias naturales, en biología, física y química, nos encontramos ante una multitud de conocimientos de hechos, de material de observación de toda índole, que aún no ha sido entendido, que se tiene que insertar primero en conexiones comprensibles. La falta de una idea apriorística que complete y refunda se hace perceptible también aquí como conciencia del problema. — La relación de las dos relaciones del conocimiento que se encajaban una en otra, puede representarse en esquema con dos círculos que se cortan mutuamente (dibujo de la izquierda).



Hasta donde llega la coincidencia de ambos círculos, llega el efectivo conocimiento. Por los dos lados sobresalen partes de la esfera apriorística y de la aposteriorística que no se encuentran en coincidencia. De uno de los lados tenemos un *plus* de experiencia, un saber de algo que aún no hemos comprendido, y del otro lado tenemos un saber de leyes y conexiones sin tener noción de los casos individuales reales que les están subordinados.

Enfrentémonos ahora a la última cuestión en la serie de las aporías del conocimiento. ¿Cómo puede el sujeto del saber del no saber, de la necesidad de ir más allá de su conocimiento actual, llegar de hecho a un efectivo avance del conocimiento? También esta cuestión puede responderse con

la acción recíproca del conocimiento apriorístico y el aposteriorístico. El encabalgamiento mutuo de ambas instancias del conocimiento es no sólo algo dado una vez, sino que se repite constantemente. Si existe, por ejemplo, en un dominio de las ciencias naturales una multitud de material de hechos todavía no trabajado, lo que es indicio de una anticipación del conocimiento aposteriorístico (1, en el dibujo de la derecha), pronto surgirá una hipótesis, que no sólo dará la comprensión del material de hechos, sino que por su parte volverá a adelantar algo que aún no estará justificado por el conocimiento aposteriorístico. La instancia apriorística del conocimiento (2) se adelanta, pues, aún a la instancia aposteriorística ya avanzada, ésta volverá a continuación a rebasar a aquélla (3), etc. Los límites que aquí surgen son siempre exclusivamente unilaterales. Las dos ramas del conocimiento vuelven a revelarse heterogéneas. Independiente una de otra, se rebasan alternativamente una a otra. Esta marcha hacia adelante es el progreso del conocimiento, que así ha encontrado de un modo simple su explicación. En él participan simplemente los dos componentes del conocimiento, pero al contrario que en su relación en la conciencia de la verdad, justamente en tanto que no coinciden.

El progreso del conocimiento puede seguirse también muy bellamente en la relación trascendental de Kant. Según Kant está en nosotros todo conocimiento, están toda intuición, todo concepto, toda representación articulados en síntesis. Toda síntesis es la reunión de lo múltiple bajo una unidad. La unidad tiene siempre la forma de una ley, lo múltiple ha de tener siempre más o menos la forma del dato de la experiencia sensible. El concepto de síntesis resulta aquí el concepto clave de la filosofía kantiana. Según la concepción que tiene Kant de la esencia del conocimiento, se forman paulatinamente, dentro de la esfera del sujeto humano empírico, los conceptos, los juicios y finalmente las teorías. Se construyen, por un lado, con el material que suministra el conocimiento empírico, o que procede de la afectación de nuestros sentidos por la cosa en sí, y, por el otro lado, por el apriorístico, con el reino de las categorías. Los objetos únicamente pueden ser

producto de una síntesis en que la unidad tiene que agregarla el entendimiento. — El concepto de síntesis es también el punto básico del neokantismo. Para los neokantianos se forma el conjunto de los objetos únicamente en el curso del proceso histórico que se presenta como un gran progreso del conocimiento. El proceso histórico consiste, así piensa este notable idealismo, en que el mundo se construye cada vez más y más en sus representaciones. Mientras que para Kant se encontraba aún la cosa en sí tras del objeto empírico, para el neokantismo consisten los objetos sólo en la síntesis. No hay otro mundo por detrás del de las representaciones. Así resulta aquí como si el progreso del conocimiento no fuese nada más que una constante construcción interna de representaciones. — Tal construcción constante de representaciones la hay de hecho. Por ello no están despachadas de ninguna suerte la cuestión trascendental y el método trascendental entero. Éstos han sobrevivido al idealismo y son aún hoy de importancia. En el estado actual de la ciencia, digamos de la ciencia natural, puede mostrarse luminosamente, si se lo compara con estadios anteriores de su desarrollo, cómo tiene lugar una continua construcción de nuevas representaciones, un progreso del conocimiento. En rigor existe, por otro lado, una gran diferencia entre nuestra concepción y la del idealismo. Nosotros no creemos que el mundo mismo consista en semejante progreso del conocimiento, nosotros distinguimos justamente de la naturaleza las representaciones. La naturaleza ha permanecido siempre la misma, tan sólo nuestros conceptos de ella se han alterado y se han vuelto más justos.

La teoría del conocimiento se encuentra de hecho en nuestros días en un estadio fructífero. Contemplamos un resultado en el que los conocimientos de los siglos pasados se han fundido hasta tocar el límite de nuestro conocimiento actual. Desde la altura de este resultado es el panorama enteramente distinto que desde los accesos. — Dentro del marco de este curso deben quedar cerradas con esto las consideraciones sobre el problema del conocimiento. El dominio del conocimiento está en el centro, pero en último término es sólo uno,