|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| ***“El mandamiento es una lámpara, la enseñanza es una luz y la disciplina es el camino*** ***A la vida”******Proverbios 6 : 23*****GUÍA DE “PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO”****UNIDAD 0: INTRODUCCIÓN A LA EPISTEMOLOGÍA**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Nombre: | CURSO: 4° E.M. | FECHA: |

 |

**I. El fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él.**

La teoría del conocimiento es, como su nombre indica, una teoría, esto es, una explicación e interpretación filosófica del conocimiento humano. Pero antes de filosofar sobre un objeto esmenester examinar escrupulosamente este objeto. Una exacta observación y descripción delobjeto debe preceder a toda explicación e interpretación. Hace falta, pues, en nuestro caso, observarcon rigor y describir con exactitud lo que llamamos conocimiento, este peculiar fenómeno de conciencia.Hagámoslo, tratando de aprehender los rasgos esenciales generales de este fenómeno, mediante laautorreflexión sobre lo que vivimos cuando hablamos del conocimiento. Este método se llama el*fenomenológico*, a diferencia del *psicológico*. Mientras este último investiga los procesos psíquicosconcretos en su curso regular y su conexión con otros procesos, el primero aspira a aprehender la*esencia general* en el fenómeno concreto. En nuestro caso no describirá un proceso de conocimientodeterminado, no tratará de establecer lo que es propio de un conocimiento determinado, sino lo que esesencial a todo conocimiento, en qué consiste su estructura general.

Si empleamos este método, el fenómeno del conocimiento se nos presenta en sus rasgosfundamentales de la siguiente manera:En el conocimiento se hallan frente a frente la conciencia y el objeto, el *sujeto* y el *objeto*. Elconocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros, que permanecen en ellaeternamente separados el uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto pertenece a la esencia del conocimiento.La relación entre los dos miembros es a la vez una *correlación*. El sujeto sólo es sujeto para unobjeto y el objeto sólo es objeto para un sujeto. Ambos sólo son lo que son en cuanto son para el otro.

Pero esta correlación *no es reversibl*e. Ser sujeto es algo completamente distinto que ser objeto. Lafunción del sujeto consiste en aprehender el objeto, la del objeto en ser aprehensible y aprehendido porel sujeto.

Vista desde el *sujeto*, esta aprehensión se presenta como una salida del sujeto fuera de su propiaesfera, una invasión en la esfera del objeto y una captura de las propiedades de éste. El objeto no esarrastrado, empero, dentro de la esfera del sujeto, sino que permanece trascendente a él. No en elobjeto, sino en el sujeto, cambia algo por obra de la función de conocimiento. En el sujeto surge unacosa que contiene las propiedades del objeto, surge una "imagen" del objeto.

Visto desde el *objeto*, el conocimiento se presenta como una transferencia de las propiedades

del objeto al sujeto. Al trascender del sujeto a la esfera del objeto corresponde un trascender del objetoa la esfera del sujeto. Ambos son sólo distintos aspectos del mismo acto. Pero en éste tiene el objeto elpredominio sobre el sujeto. El objeto es el determinante, el sujeto el determinado. El conocimientopuede definirse, por ende, como una *determinación del sujeto por el objeto*. Pero lo determinado no esel sujeto pura y simplemente, sino tan sólo la imagen del objeto en él. Esta imagen es objetiva, en cuantoque lleva en sí los rasgos del objeto. Siendo distinta del objeto, se halla en cierto modo entre el sujeto yel objeto. Constituye el instrumento mediante el cual la conciencia cognoscente aprehende su objeto.

Puesto que el conocimiento es una determinación del sujeto por el objeto, queda dicho que elsujeto se conduce *receptivamente* frente al objeto. Esta receptividad no significa, empero, pasividad. Porel contrario, puede hablarse de una actividad y espontaneidad del sujeto en el conocimiento. Ésta no serefiere, sin embargo, al objeto, sino a la imagen del objeto, en que la conciencia puede muy bien tenerparte, contribuyendo a engendrarla. La receptividad frente al objeto y la espontaneidad frente a laimagen del objeto en el sujeto son perfectamente compatibles.

Al determinar al sujeto, el objeto se muestra independiente de él, *trascendente* a él. Todoconocimiento menta ("*intende*") un objeto, que es independiente de la conciencia cognoscente. Elcarácter de trascendentes es propio, por ende, a todos los objetos del conocimiento. Dividimos los objetosen reales e ideales. Llamamos real a todo lo que nos es dado en la experiencia externa o interna ose infiere de ella. Los objetos ideales se presentan, por el contrario, como irreales, como meramentepensados. Objetos ideales son, por ejemplo, los sujetos de la matemática, los números y las figurasgeométricas. Pues bien, lo singular es que también estos objetos ideales poseen un ser en sí otrascendencia, en sentido epistemológico. Las leyes de los números, las relaciones que existen, porejemplo, entre los lados y los ángulos de un triángulo, son independientes de nuestro pensamientosubjetivo, en el mismo sentido en que lo son los objetos reales. A pesar de su irrealidad, le hacen frentecomo algo en sí determinado y autónomo.

Ahora bien, parece existir una contradicción entre la *trascendencia* del objeto al sujeto y la*correlación* del sujeto y el objeto, señalada anteriormente. Pero esta contradicción es sólo aparente. Sóloen cuanto que es objeto del conocimiento háyase el objeto necesariamente incluso en la correlación. Lacorrelación del sujeto y el objeto sólo es irrompible dentro del conocimiento; pero no en sí. El sujeto y elobjeto no se agotan en su ser el uno para el otro, sino que tienen además un ser en sí. Este consiste, parael objeto, en lo que aún hay de desconocido en él. En el sujeto reside en lo que él sea además de sujetocognoscente. Pues además de conocer, el sujeto siente y quiere. Así, el objeto deja de ser objeto cuandosale de la correlación; y en este caso el sujeto sólo deja de ser sujeto cognoscente.

Así como la correlación del sujeto y el objeto sólo es irrompible dentro del conocimiento, asítambién sólo es irreversible como correlación de conocimiento. En sí es muy posible una inversión. Lacual tiene lugar efectivamente en la acción. En la acción no determina el objeto al sujeto, sino el sujeto alobjeto. Lo que cambia no es el sujeto, sino el objeto. Aquél ya no se conduce receptiva, sino espontáneay activamente, mientras que éste se conduce pasivamente. El conocimiento y la acción presentan, pues,una estructura completamente opuesta.

El concepto de la *verdad* se relaciona estrechamente con la esencia del conocimiento. Verdadero conocimiento es tan sólo el conocimiento verdadero. Un "conocimiento falso" no es propiamente conocimiento, sino error e ilusión. Mas ¿en qué consiste la verdad del conocimiento? Según lo dicho, debe radicar en la concordancia de la "imagen" con el objeto. Un conocimiento es verdadero si su contenido concuerda con el objeto mentado. El concepto de la verdad es, según esto, el concepto de una relación. Expresa una relación, la relación del contenido del pensamiento, de la "imagen", con el objeto.

Este objeto, en cambio, no puede ser verdadero ni falso; se encuentra en cierto modo más allá de la verdad y la falsedad. Una representación inadecuada puede ser, por el contrario, absolutamente verdadera. Pues aunque sea incompleta, puede ser exacta, si las notas que contiene existen realmente en el objeto.

El concepto de la verdad, que hemos obtenido de la consideración fenomenológica delconocimiento, puede designarse como concepto *trascendente* de la verdad. Tiene por supuesto, enefecto, la trascendencia del objeto. Es el concepto de la verdad propio de la conciencia ingenua y de laconciencia científica. Pues ambas entienden por verdad la concordancia del contenido del pensamientocon el objeto.Pero no basta que un conocimiento sea verdadero; necesitamos poder alcanzar la certeza de quees verdadero. Esto suscita la cuestión: ¿en qué podemos conocer si un conocimiento es verdadero? Es lacuestión del *criterio de la verdad*. Los datos fenomenológicos no nos dicen nada sobre si existe uncriterio semejante. El fenómeno del conocimiento implica sólo su presunta existencia; pero no suexistencia real. Con esto queda iluminado el fenómeno del conocimiento humano en sus rasgos principales. A lavez hemos puesto en claro que este fenómeno linda con tres esferas distintas. Como hemos visto, elconocimiento presenta tres elementos principales: el sujeto, la "imagen" y el objeto. Por el sujeto, elfenómeno del conocimiento toca con la esfera *psicológica*; por la "imagen", con la *lógica*; por el objeto,con la *ontológica*. Como proceso psicológico en un sujeto, el conocimiento es objeto de psicología. Sinembargo se ve en seguida que la psicología no puede resolver el problema de la esencia delconocimiento humano. Pues el conocimiento consiste en una aprehensión espiritual de un objeto, comonos ha revelado nuestra investigación fenomenológica. Ahora bien, la psicología, al investigar losprocesos del pensamiento, prescinde por completo de esta referencia al objeto. La psicología dirige sumirada, como ya se ha dicho, al origen y curso de los procesos psicológicos. Pregunta cómo tiene lugar elconocimiento, pero no si es verdadero, esto es, si concuerda con su objeto. La cuestión de la verdad delconocimiento se halla fuera de su alcance. Si, no obstante, intentase resolver esta cuestión, incurriría enuna perfecta **μετάβασις είςάλλογένος**, en un tránsito a un orden de cosas completamente distinto. Enesto justamente reside el fundamental error del psicologismo.

Por su segundo miembro, el fenómeno del conocimiento penetra en la esfera *lógica*. La"imagen" del objeto en el sujeto es un ente lógico y, como tal, objeto de la lógica. Pero también se ve enseguida que la lógica no puede resolver el problema del conocimiento. La lógica investiga los entes lógicoscomo tales, su arquitectura íntima y sus relaciones mutuas. Inquiere, como ya vimos, la concordanciadel pensamiento consigo mismo, no su concordancia con el objeto. El problema epistemológico se hallatambién fuera de la esfera lógica. Cuando se desconoce este hecho, entonces decimos que se cae en*logicismo*.

Por su tercer miembro, el conocimiento humano toca a la esfera ontológica. El objeto hacefrente a la conciencia cognoscente como algo que es ‐trátese de un ser ideal o de un ser real‐ El ser, porsu parte, es objeto de la ontología. Pero también resulta que la ontología no puede resolver el problemadel conocimiento. Pues así como no puede eliminarse del conocimiento el objeto, tampoco puedeeliminarse el sujeto. Ambos pertenecen al contenido esencial del conocimiento humano, como nos harevelado la consideración fenomenológica. Cuando se desconoce esto y se ve el problema delconocimiento exclusivamente desde el objeto, el resultado es la posición del *ontologismo*.

Ni la psicología, ni la lógica, ni la ontología pueden resolver, según esto, el problema delconocimiento. Éste representa un hecho absolutamente peculiar y autónomo. Si queremos rotularle conun nombre especial, podemos hablar con Nicolai Hartmann de un hecho *gnoseológico*. Lo que significamoscon esto es la referencia de nuestro pensamiento a los objetos, la relación del sujeto y el objeto, que nocabe en ninguna de las tres disciplinas nombradas, como se ha visto, y que funda, por tanto, una nuevadisciplina: la teoría del conocimiento. También la consideración fenomenológica conduce, pues, areconocer la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica independiente.

Cabría pensar que la misión de la teoría del conocimiento queda cumplida en lo esencial con ladescripción del fenómeno del conocimiento. Pero no es así. La *descripción* del fenómeno no es su*interpretación y explicación filosófica*. Lo que acabamos de describir es lo que la conciencia natural entiendepor conocimiento. Hemos visto que, según la concepción de la conciencia natural, elconocimiento consiste en forjar una "imagen" del objeto; y la verdad del conocimiento es laconcordancia de esta "imagen" con el objeto. Pero averiguar si esta concepción está justificada es unproblema que se encuentra más allá del alcance del problema fenomenológico. El métodofenomenológico sólo puede dar una *descripción* del fenómeno del conocimiento. Sobre la base de estadescripción fenomenológica hay que intentar una explicación e interpretación filosófica, una *teoría* delconocimiento. Esta es la misión propia de la teoría del conocimiento.

Este hecho es desconocido muchas veces por los fenomenólogos, que creen resolver elproblema del conocimiento describiendo simplemente el fenómeno del conocimiento. A las objecionesde los filósofos de distinta orientación responden remitiéndose a los datos fenomenológicos delconocimiento. Pero esto es desconocer que la fenomenología y la teoría del conocimiento son cosascompletamente distintas. La fenomenología sólo puede poner a la luz la efectiva realidad de laconcepción natural, pero nunca decidir sobre su justeza y verdad. Esta cuestión crítica se halla fuera de laesfera de su competencia. Puede expresarse también esta idea diciendo que la fenomenología es unmétodo, pero no una teoría del conocimiento.

Como consecuencia de lo dicho, la descripción del fenómeno del conocimiento tiene sólo unasignificación preparatoria. Su misión no es resolver el problema del conocimiento, sino conducirnoshasta dicho problema. La descripción fenomenológica puede y debe descubrir los problemas que sepresentan en el fenómeno del conocimiento y hacer que nos formemos conciencia de ellos.

Si profundizamos una vez más en la descripción del fenómeno del conocimiento anteriormentedada, encontraremos sin dificultad que son ante todo *cinco problemas principales* los que implican losdatos fenomenológicos. Hemos visto que el conocimiento significa una relación entre un sujeto y unobjeto, que entran, por decirlo así, en contacto mutuo; el sujeto aprehende el objeto. Lo primero quecabe preguntar es, por ende, si esta concepción de la conciencia natural es justa, si tiene lugar realmenteeste contacto entre el sujeto y el objeto. ¿Puede el sujeto aprehender realmente el objeto? Esta es lacuestión de la *posibilidad del conocimiento humano*.

Tropezamos con otro problema cuando consideramos de cerca la estructura del sujeto cognoscente.

Es ésta una estructura dualista. El hombre es un ser espiritual y sensible. Consiguientemente,distinguimos un conocimiento espiritual y un conocimiento sensible. La fuente del primero es la razón; ladel último, la experiencia. Se pregunta de qué fuente saca principalmente sus contenidos la concienciacognoscente. ¿Es la razón o la experiencia la fuente y base del conocimiento humano? Ésta es la cuestióndel *origen del conocimiento*.Llegamos al verdadero problema central de la teoría del conocimiento cuando fijamos la vista enla relación del sujeto y el objeto. En la descripción fenomenológica, caracterizamos esta relación comouna determinación del sujeto por el objeto. Pero también cabe preguntar si esta concepción de laconciencia natural es la justa. Como veremos más tarde, numerosos e importantes filósofos han definidoesta relación justamente en el sentido contrario. Según ellos, la verdadera situación de hecho esjustamente inversa: no es el objeto el que determina al sujeto, sino que el sujeto determina al objeto. Laconciencia cognoscente no se conduce receptivamente frente a su objeto, sino activa yespontáneamente. Cabe preguntar, pues, cuál

de las dos interpretaciones del fenómeno delconocimiento es la justa. Podemos designar brevemente este problema como la cuestión de la *esenciadel conocimiento humano*.

Hasta aquí, al hablar del conocimiento hemos pensado exclusivamente en una aprehensiónracional del objeto. Cabe preguntar si además de este conocimiento racional hay un conocimiento deotra especie, un conocimiento que pudiéramos designar como conocimiento intuitivo, en oposición aldiscursivo racional. Ésta es la cuestión de las *formas del conocimiento humano*.

Un último problema entró en nuestro círculo visual al término de la descripción fenomenológica:la cuestión del criterio de la verdad. Si hay un conocimiento verdadero, ¿en qué podemos conocer estasu verdad? ¿Cuál es el *criterio* que nos dice, en el caso concreto, si un conocimiento es o no verdadero?

El problema del conocimiento se divide, pues, en cinco problemas parciales. Serán discutidos

sucesivamente a continuación. Expondremos cada vez las soluciones más importantes que elproblemahaya encontrado en el curso de la historia de la filosofía, para hacer luego su crítica, tomar posiciónfrente a ellas, e indicar por lo menos la dirección en que nosotros mismos buscamos la solución delproblema.

**II. Posibilidad del Conocimiento**

1. **El dogmatismo**

Entendemos por *dogmatismo* (de **δ*όγμα****= doctrina fijada) aquella posición epistemológica para la cual no existe todavía el pro*blema del conocimiento. El dogmatismo da por supuesta la posibilidad y la realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Es para él comprensible de suyo que el sujeto, la conciencia cognoscente, aprehende su objeto. Esta posición se sustenta en una confianza en la razón humana, todavía no debilitada por ninguna duda.

Este hecho de que el conocimiento no sea todavía un problema para el dogmatismo, descansa en una noción deficiente de la esencia del conocimiento. El contacto entre el sujeto y el objeto no puede parecer problemático a quien no ve que el conocimiento representa una relación. Y esto es lo que sucede al dogmático. No ve que el conocimiento es por esencia una relación entre un sujeto y un objeto.

Cree, por el contrario, que los objetos del conocimiento nos son dados, absolutamente y no meramente, por obra de la función intermediaria del conocimiento. El dogmático no ve esta función. Y esto pasa, no sólo en el terreno de la percepción, sino también en el del pensamiento. Según la concepción del dogmatismo, los objetos de la percepción y los objetos

del pensamiento nos son dados de la misma manera: directamente en su corporeidad. En el primer caso se pasa por alto la percepción misma, mediante la cual, únicamente, nos son dados determinados objetos; en el segundo, la función del pensamiento. Y lo mismo sucede respecto del conocimiento de los valores. También los valores existen, pura y simplemente, para el dogmático. El hecho de que todos los valores suponen una conciencia valorante, permanece tan desconocido para él como el de que todos los objetos del conocimiento implican una conciencia cognoscente. El dogmático pasa por alto, lo mismo en un caso que en el otro, el sujeto y su función.

Con arreglo a lo que acabamos de decir, puede hablarse de dogmatismo *teórico*, *ético* y *religioso*.

La primera forma del dogmatismo se refiere al conocimiento teórico; las dos últimas al conocimiento de los valores. En el dogmatismo ético se trata del conocimiento moral; en el religioso, del conocimiento religioso.

Como actitud del hombre ingenuo, el dogmatismo es la posición primera y más antigua, tanto *psicológica* como *históricamente*. En el periodo originario de la filosofía griega domina de un modo casi general. Las reflexiones epistemológicas no aparecen, en general, entre los presocráticos (los filósofos jonios de la naturaleza, los eleáticos, Heráclito, los pitagóricos). Estos pensadores se hallan animados todavía por una confianza ingenua en la capacidad de la razón humana. Vueltos por entero hacia el ser, hacia la naturaleza, no sienten que el conocimiento mismo es un problema. Este problema se plantea con los sofistas. Éstos son los que proponen por primera vez el problema del conocimiento y hacen que el dogmatismo en sentido estricto resulte imposible para siempre dentro de la filosofía. Desde entonces encontramos en todos los filósofos reflexiones epistemológicas bajo una u otra forma. Cierto que Kant creyó deber aplicar la denominación de "dogmatismo" a los sistemas metafísicos del siglo XVII (Descartes, Leibniz, Wolff). Pero esta palabra tiene en él una significación más estrecha, como se ve por su definición del dogmatismo en la *Crítica de la razón pura* ("El dogmatismo es el proceder dogmático de la razón pura, sin la crítica de su propio poder"). El dogmatismo es para Kant la posición que cultiva la metafísica sin haber examinado antes la capacidad de la razón humana para tal cultivo. En este sentido, los sistemas prekantianos de la filosofía moderna son, en efecto, dogmáticos. Pero esto no quiere decir que en ellos falte aún toda reflexión epistemológica y todavía no se sienta el problema del conocimiento.

Las discusiones epistemológicas en Descartes y Leibniz prueban que no ocurre así. No puede hablarse, por tanto, de un dogmatismo general y fundamental, sino de un dogmatismo especial. No se trata de un dogmatismo *lógico*, sino de un dogmatismo *metafísico*.

1. **El escepticismo**

Extrema se tangunt. Los extremos se tocan. Esta afirmación es también válida en el terreno epistemológico. El dogmatismo se convierte muchas veces en su contrario, en el *escepticismo* (de **σχέπτεσvαι** = cavilar, examinar). Mientras aquél considera la posibilidad de un contacto entre el sujeto y el objeto, como algo comprensible de suyo, éste la niega. Según el escepticismo, el sujeto no puede aprehender el objeto. El conocimiento, en el sentido de una aprehensión real del objeto, es imposible según él. Por eso no debemos pronunciar ningún juicio, sino abstenernos totalmente de juzgar.

Mientras el dogmatismo desconoce en cierto modo el *sujeto*, el escepticismo no ve el *objeto*. Su vista se fija tan exclusivamente en el sujeto, en la función del conocimiento, que ignora por completo la significación del objeto. Su atención se dirige íntegramente a los factores subjetivos del conocimiento humano. Observa cómo todo conocimiento está influido por la índole del sujeto y de sus órganos de conocimiento, así como por circunstancias exteriores (medio, círculo cultural). De este modo escapa a su vista el objeto, que es, sin embargo, tan necesario para que tenga lugar el conocimiento, puesto que éste representa una relación entre un sujeto y un objeto.

Igual que el dogmatismo, también el escepticismo puede referirse tanto a la posibilidad del conocimiento en general como a la de un conocimiento determinado. En el primer caso, estamos ante un escepticismo *lógico*. Se llama también escepticismo *absoluto* o *radical*. Cuando el escepticismo se refiere sólo al conocimiento metafísico, hablamos de un escepticismo *metafísico*. En el terreno de los valores, distinguimos un escepticismo *ético* y un escepticismo *religioso*. Según el primero, es imposible el conocimiento moral: según el último, el religioso. Finalmente, hay que distinguir entre el escepticismo *metódico* y el escepticismo *sistemático*. Aquél designa un método; éste, una posición de principio. Las clases de escepticismo que acabamos de enumerar son sólo distintas formas de esta posición. El escepticismo metódico consiste en empezar poniendo en duda todo lo que se presenta a la conciencia natural como verdadero y cierto, para eliminar de este modo todo lo falso y llegar a un saber absolutamente seguro. El escepticismo se encuentra, ante todo, en la Antigüedad. Su fundador es Pirrón de Elis (360‐270). Según él, no se llega a un contacto del sujeto y el objeto. A la conciencia cognoscente le es imposible aprehender su objeto. No hay conocimiento. De dos juicios contradictorios el uno es, por ende, tan exactamente verdadero como el otro. Esto significa una negación de las leyes lógicas del pensamiento, en especial del principio de contradicción. Como no hay conocimiento ni juicio verdadero, Pirrón recomienda la abstención de todo juicio, la **έποχή.**

El escepticismo medio o académico, cuyos principales representantes son Arcesilao († 241) y Carneades († 129), no es tan radical como este escepticismo antiguo o pirrónico. Según el escepticismo académico es imposible un saber riguroso. No tenemos nunca la certeza de que nuestros juicios concuerden con la realidad. Nunca podemos decir, pues, que esta o aquella proposición sea verdadera; pero sí podemos afirmar que parece ser verdadera, que es probable. No hay, por tanto, certeza rigurosa sino sólo probabilidad. Este escepticismo medio se distingue del antiguo justamente porque sostiene la posibilidad de llegar a una opinión probable.

El escepticismo posterior, cuyos principales representantes son Enesidemo (siglo I a. de J.C.) y Sexto Empírico (siglo II d. de J.C), marcha de nuevo por las vías del escepticismo pirrónico.

También en la filosofía moderna encontramos el escepticismo. Pero el escepticismo que hallamos aquí no es, la más de las veces, radical y absoluto, sino un escepticismo especial. En el filósofo francés Montaigne († 1592) se nos presenta, ante todo, un escepticismo ético; en David Hume, un escepticismo metafísico. Tampoco en Bayle podemos hablar apenas de escepticismo, en el sentido de Pirrón, sino, a lo sumo, en el sentido del escepticismo medio. En Descartes, que proclama el derecho de la duda metódica, no existe un escepticismo de principio, sino justamente un escepticismo metódico.

Es palmario que el escepticismo *radical* o *absoluto* se anula a sí mismo. Afirma que el conocimiento es imposible. Pero con esto expresa un conocimiento. En consecuencia, considera el conocimiento como posible de hecho y, sin embargo, afirma simultáneamente que es imposible. El escepticismo incurre, pues, en una contradicción consigo mismo.

El escéptico podría, sin duda, recurrir a una escapatoria. Podría formular el juicio: "el conocimiento es imposible" como dudoso, y decir, por ejemplo: "no hay conocimiento y también esto es dudoso". Pero también entonces expresaría un conocimiento. La posibilidad del conocimiento es, por ende, afirmada y puesta en duda a la vez por el escéptico. Nos encontramos, pues, en el fondo, ante la misma contradicción anterior.

Como ya habían visto los escépticos antiguos, el defensor del escepticismo sólo absteniéndose de juicio puede escapar a la contradicción consigo mismo que acabamos de descubrir. Pero tampoco esto basta, tomadas rigurosamente las cosas. El escéptico no puede llevar a cabo ningún acto de pensamiento. Tan pronto como lo hace, supone la posibilidad del conocimiento y se enreda en esa contradicción consigo mismo. La aspiración al conocimiento de verdad carece de sentido y valor desde el punto de vista de un riguroso escepticismo. Pero nuestra *conciencia de los valores morales* protesta contra esa concepción. El escepticismo, que no es refutable lógicamente mientras se abstenga de todo juicio y acto de pensamiento ‐cosa que es, sin duda, prácticamente imposible‐, experimenta su verdadera derrota en el terreno de la ética. Repugnamos en último término el escepticismo, no porque podamos refutarle lógicamente, sino porque lo rechaza nuestra conciencia de los valores morales, que considera como un valor la aspiración a la verdad.

Hemos trabado también conocimiento con una forma *mitigada* del escepticismo. Según ella, no hay verdad ni certeza, pero sí probabilidad. No podemos tener nunca la pretensión de que nuestros juicios sean verdaderos, sino tan sólo la de que sean probables. Pero en esta forma el escepticismo añade a la contradicción, inherente en principio a la posición escéptica, una contradicción más. El concepto de la probabilidad supone el de la verdad. Probable es lo que acerca a lo verdadero. Quien renuncia al concepto de la verdad tiene, pues, que abandonar también el de la probabilidad.

El escepticismo general o absoluto es, según esto, una posición íntimamente imposible. No se puede afirmar lo mismo del escepticismo *especial*. El escepticismo metafísico, que niega

la posibilidad del conocimiento de lo suprasensible, puede ser falso, pero no encierra ninguna íntima contradicción. Lo mismo pasa con el escepticismo ético y religioso. Pero quizá no sea lícito incluir esta posición en el concepto del escepticismo. Por escepticismo entendemos, en primer término, efectivamente, el escepticismo general y de principio. Tenemos, además, otras denominaciones para las posiciones citadas. El escepticismo metafísico es llamado habitualmente *positivismo*. Según esta posición, que se remonta a Auguste Comte (1798‐1857), debemos atenernos a lo positivamente dado, a los hechos inmediatos de la experiencia, y guardarnos de toda especulación metafísica. Sólo hay un conocimiento y un saber, el propio de las ciencias especiales, pero no un conocimiento y un saber filosófico‐metafísico.

Para el escepticismo religioso usamos las más veces la denominación de *agnosticismo*. Esta posición, fundada por Herbert Spencer (1820 a 1903), afirma la incognoscibilidad de lo absoluto. La que mejor podría conservarse sería la denominación de "escepticismo ético". Mas, por lo regular, nos encontramos aquí ante la teoría que vamos a conocer en seguida bajo el nombre de *relativismo*.

Por errado que el escepticismo sea, no se le puede negar cierta importancia para el desarrollo espiritual del individuo y de la humanidad. Es, en cierto modo, un fuego purificador de nuestro espíritu, que limpia éste de prejuicios y errores y le empuja a la continua comprobación de sus juicios. Quien haya vivido íntimamente el principio fáustico: "yo sé que no podemos saber nada", procederá con la mayor circunspección y cautela en sus indagaciones. En la historia de la filosofía el escepticismo se presenta como el antípoda del dogmatismo. Mientras éste llena a los pensadores e investigadores de una confianza tan bienaventurada como excesiva en la capacidad de la razón humana, aquél mantiene despierto el sentido de los problemas. El escepticismo hunde el taladrante aguijón de la duda en el pecho del filósofo, de suerte que éste no se aquieta en las soluciones dadas a los problemas, sino que se afana y lucha continuamente por nuevas y más hondas soluciones.

1. **El subjetivismo y el relativismo**

El escepticismo enseña que no hay ninguna verdad. El subjetivismo y el relativismo no van tan lejos. Según éstos, hay una verdad; pero esta verdad tiene una validez limitada. No hay ninguna verdad *universalmente válida*. El *subjetivismo*, como ya indica su nombre, limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Éste puede ser tanto el sujeto individual o el individuo humano, como el sujeto general o el género humano. En el primer caso tenemos un subjetivismo *individual*; en el segundo, un subjetivismo *general*. Según el primero, un juicio es válido únicamente para el sujeto individual que lo formula. Si uno de nosotros juzga, por ejemplo, que 2 x 2 = 4, este juicio sólo es verdadero para él desde el punto de vista del subjetivismo; para los demás puede ser falso. Para el subjetivismo general hay verdades supraindividuales pero no verdades universalmente válidas. Ningún juicio es válido más que para el género humano. El juicio 2 x 2 = 4 es válido para todos los individuos humanos; pero es por lo menos dudoso que valga para seres organizados de distinto modo. Existe, en todo caso, la posibilidad de que el mismo juicio que es verdadero para los hombres sea falso para

seres de distinta especie. El subjetivismo general es, según esto, idéntico al psicologismo o antropologismo.

El *relativismo* está emparentado con el subjetivismo. Según él, no hay tampoco ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida; toda verdad es relativa, tiene sólo una validez limitada.

Pero mientras el subjetivismo hace depender el conocimiento humano de factores que residen en el sujeto cognoscente, el relativismo subraya la dependencia de todo conocimiento humano respecto a factores externos. Como tales considera, ante todo, la influencia del medio y del espíritu del tiempo, la pertenencia a un determinado círculo cultural y los factores determinantes contenidos en él.

Al igual que el escepticismo, el subjetivismo y el relativismo se encuentran ya en la Antigüedad.

Los representantes clásicos del subjetivismo son en ella los sofistas. Su tesis fundamental tiene su expresión en el conocido principio de Protágoras (siglo V a. de J.C.): **Πάντωνχρημàτωνμέτρονάνϑωπος**(**“pántonhremátonmétronánthropos”**, **“el hombre es la medida de todas las cosas”**). Este principio del homo mensura, como se le llama abreviadamente, está formulado en el sentido de un subjetivismo individual con suma probabilidad. El subjetivismo general, que es idéntico al psicologismo, como se ha dicho, ha encontrado defensores hasta en la actualidad. Lo mismo puede decirse del relativismo. Oswald Spengler lo ha defendido recientemente en su *Decadencia de Occidente*. "Sólo hay verdades ‐dice en esta obra‐ en relación a una Humanidad determinada." El círculo de validez de las verdades coincide con el círculo cultural y temporal de que proceden sus defensores. Las verdades filosóficas, matemáticas y de las ciencias naturales, sólo son válidas dentro del círculo cultural a que pertenecen. No hay una filosofía, ni una matemática, ni una física universalmente válidas, sino una filosofía fáustica y una filosofía apolínea, una matemática fáustica y una matemática apolínea, etcétera.

El subjetivismo y el relativismo incurren en una contradicción análoga a la del escepticismo. Este juzga que no hay ninguna verdad, y se contradice a sí mismo. El subjetivismo y el relativismo juzgan que no hay ninguna verdad universalmente válida; pero también en esto hay una contradicción. Una verdad que no sea universalmente válida representa un *sinsentido*. La validez universal de la verdad está fundada en la esencia de la misma. La verdad significa la concordancia del juicio con la realidad objetiva.

Si existe esta concordancia, no tiene sentido limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos. El dilema es: o el juicio es falso, y entonces no es válido para nadie, o es verdadero, y entonces es válido para todos, es universalmente válido. Quien mantenga el *concepto de la verdad* y afirme, sin embargo, que no hay ninguna *verdad universalmente válida*, se contradice, pues, a sí mismo.

El subjetivismo y el relativismo son, en el fondo, escepticismo. Pues también ellos niegan la verdad, si no directamente, como el escepticismo, indirectamente, atacando su validez universal.

El subjetivismo se contradice también a sí mismo, pretendiendo de hecho una validez más que subjetiva para su juicio: "Toda verdad es subjetiva". Cuando formula este juicio, no piensa ciertamente: "Sólo es válido para mí, para los demás no tiene validez". Si otro le repusiese: "Con el mismo derecho con que tú dices que toda verdad es subjetiva, digo yo que toda verdad es universalmente válida", seguramente no estaría de acuerdo con esto. Ello prueba que atribuye efectivamente a su juicio una validez universal. Y lo hace así, porque está convencido de que su juicio acierta en la cosa, reproduce una situación objetiva. De este modo supone prácticamente la validez universal de la verdad que niega teóricamente.

Lo mismo pasa con el relativismo. Cuando el relativista sienta la tesis de que toda verdad es relativa, está convencido de que esta tesis reproduce una situación objetiva y es, por ende, válida para todos los sujetos pensantes. Cuando Spengler, por ejemplo, formula la proposición anteriormente citada: "Sólo hay verdades en relación a una humanidad determinada", pretende dar expresión a una situación objetiva, que debe reconocer todo hombre racional. Supongamos que alguien le repusiese: "Con arreglo a tus propios principios, este juicio sólo es válido para el círculo de la cultura occidental.

Pero yo procedo de un círculo cultural completamente distinto. Siguiendo el invencible impulso de mi pensamiento, tengo que oponer a tu juicio este otro: toda verdad es absoluta. Con arreglo a tus propios principios, este juicio se halla tan plenamente justificado como el tuyo. Por ende, me dispenso en lo futuro de tus juicios, que sólo son válidos para los hombres del círculo de la cultura occidental". Si alguien hablase así, Spengler protestaría con todas sus fuerzas. Pero la consecuencia lógica no estaría de su parte, sino de la de su contrario.

1. **El pragmatismo**

El escepticismo es una posición esencialmente negativa. Significa la negación de la posibilidad del conocimiento. El escepticismo, toma un sesgo positivo en el moderno pragmatismo (de **πράγμα** = acción). Como el escepticismo, también el pragmatismo abandona el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero el pragmatismo no se detiene en esta negación, sino que remplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de la verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida.

El pragmatismo modifica de esta forma el concepto de la verdad, porque parte de una determinada concepción del ser humano. Según él, el hombre no es en primer término un ser teórico o pensante, sino un ser práctico, un ser de voluntad y acción. Su intelecto está íntegramente al servicio de su voluntad y de su acción. El intelecto es dado al hombre, no para investigar y conocer la verdad, sino para poder orientarse en la realidad. El conocimiento

humano recibe su sentido y su valor de éste su destino práctico. Su verdad consiste en la congruencia de los pensamientos con los fines prácticos del hombre, en que aquéllos resulten útiles y provechosos para la conducta práctica de éste. Según ello, el juicio: "la voluntad humana es libre" es verdadero porque ‐y en cuanto‐ resulta útil y provechoso para la vida humana y, en particular, para la vida social.

Como el verdadero fundador del pragmatismo se considera al filósofo norteamericano William James († 1910), del cual procede también el nombre de "pragmatismo". Otro principal representante de esta dirección es el filósofo inglés Schiller, que ha propuesto para ella el nombre de "humanismo". El pragmatismo ha encontrado adeptos también en Alemania. Entre ellos se cuenta, ante todo, Friedrich Nietzsche († 1900). Partiendo de su concepción naturalista y voluntaria del ser humano, enseña: "La verdad no es un valor teórico, sino tan sólo una expresión para designar la utilidad, para designar aquella función del juicio que conserva la vida y sirve a la voluntad de poderío". De un modo más tajante y paradójico todavía expresa esta idea cuando dice: "La falsedad de un juicio no es una objeción contra este juicio. La cuestión es hasta qué punto estimula la vida, conserva la vida, conserva la especie, incluso quizás educa la especie". También la *Filosofía del como si*, de Hans Vaihinger, pisa terreno pragmatista.

Vaihinger se apropia la concepción de Nietzsche. También según él es el hombre, en primer término, un ser activo. El intelecto no le ha sido dado para conocer la verdad, sino para obrar. Pero muchas veces sirve a la acción y a sus fines, justamente porque emplea representaciones falsas. Nuestro intelecto trabaja de preferencia, según Vaihinger, con supuestos conscientemente falsos, con ficciones. Estas se presentan como ficciones preciosas, desde el momento en que se muestran útiles y vitales. La verdad es, pues, "el error más adecuado". Finalmente, también Georg Simmel defiende el pragmatismo en su *Filosofía del dinero*. Según él, son "verdaderas aquellas representaciones que han resultado ser motivos de acción adecuada y vital".

Ahora bien, es palmario que no es lícito identificar los conceptos de "verdadero" y de "útil".

Basta examinar un poco de cerca el contenido de estos conceptos para ver que ambos tienen un sentido completamente distinto. La experiencia revela también a cada paso que una verdad puede obrar nocivamente.

La guerra mundial ha sido singularmente instructiva en este sentido. De una y otra parte se creía un deber ocultar la verdad, porque se temían de ella efectos nocivos.

Estas objeciones no alcanzan, sin embargo, a las posiciones de Nietzsche y de Vaihinger, que mantienen, como se ha visto, la distinción entre lo "verdadero" y lo "útil". Conservan el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero en su opinión no alcanzamos nunca esta concordancia. No hay ningún juicio verdadero, sino que nuestra conciencia cognoscente trabaja con representaciones conscientemente falsas. Esta posición es evidentemente idéntica al *escepticismo* y se anula, por ende, a sí misma. Vaihinger pretende, en efecto, que la tesis de que todo contenido del conocimiento es una ficción, es verdadera. Los conocimientos que él expone en su *Filosofa del como si* pretenden ser algo más que ficciones. En la intención del autor, pretender ser la única teoría exacta del conocimiento humano, no un "supuesto conscientemente falso".

El error fundamental del pragmatismo consiste en no ver la *esfera lógica*, en desconocer el valor propio, la autonomía del pensamiento humano. El pensamiento y el conocimiento están ciertamente en la más estrecha conexión con la vida, porque están insertos en la totalidad de la vida psíquica humana; el acierto y el valor del pragmatismo radican justamente en la continua referencia a esta conexión. Pero esta estrecha relación entre el conocimiento y la vida no debe inducirnos a pasar por alto la autonomía del primero y hacer de él una mera función de la vida. Esto sólo es posible, como se ha mostrado, cuando se falsea el concepto de la verdad o se le niega como el escepticismo. Pero nuestra conciencia lógica protesta contra ambas cosas.

1. **El criticismo**

El subjetivismo, el relativismo y el pragmatismo son, en el fondo, escepticismo. La antítesis de éste es, como hemos visto, el dogmatismo. Pero hay una tercera posición que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo se llama *criticismo* (de **χρίνειν** = examinar). El criticismo comparte con el dogmatismo la fundamental confianza en la razón humana. El criticismo está convencido de que es posible el conocimiento, de que hay una verdad. Pero mientras esta confianza induce al dogmatismo a aceptar despreocupadamente, por decirlo así, todas las afirmaciones de la razón humana y a no reconocer límites al poder del conocimiento humano, el criticismo, próximo en esto al escepticismo, une a la confianza en el conocimiento humano en general la desconfianza hacia todo conocimiento determinado. El criticismo examina todas las afirmaciones de la razón humana y no acepta nada despreocupadamente. Dondequiera pregunta por los motivos y pide cuentas a la razón humana. Su conducta no es dogmática ni escéptica sino reflexiva y crítica. Es un término medio entre la temeridad dogmática y la desesperación escéptica.

Brotes de criticismo existen dondequiera que aparecen reflexiones epistemológicas. Así ocurre en la Antigüedad en Platón y Aristóteles y entre los estoicos; en la Edad Moderna, en Descartes y Leibniz y todavía más en Locke y Hume. El verdadero fundador del criticismo es, sin embargo, Kant, cuya filosofía se llama pura y simplemente "criticismo". Kant llegó a esta posición después de haber pasado por el dogmatismo y el escepticismo. Estas dos posiciones son, según él, exclusivistas. Aquélla tiene "una confianza ciega en el poder de la razón humana"; ésta es "la desconfianza hacia la razón pura, adoptada sin previa crítica". El criticismo supera ambos exclusivismos. El criticismo es "aquel método de filosofar que consiste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan, método que da la esperanza de llegar a la certeza". Esta posición parece la más madura en comparación con las otras. "El primer paso en las cosas de la razón pura, el que caracteriza la infancia de la misma, es dogmático. El segundo paso es escéptico

y atestigua la circunspección del juicio aleccionado por la experiencia. Pero es necesario un tercer paso, el del juicio maduro y viril.".

En la cuestión de la posibilidad del conocimiento, el *criticismo es la única posición justa*. Pero esto no significa que sea preciso admitir la filosofía kantiana. Es menester distinguir entre el criticismo como *método* y el criticismo como *sistema*. En Kant el criticismo significa ambas cosas: no sólo el método de que el filósofo se sirve y que se opone al dogmatismo y al escepticismo, sino también el resultado determinado a que llega con ayuda de este método. El criticismo de Kant representa, por lo tanto, una forma especial de criticismo general. Al designar el criticismo como la única posición justa, pensamos en el criticismo general, no en la forma especial que ha encontrado en Kant. Admitir el criticismo general no significa otra cosa, en conclusión, que reconocer la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica independiente y fundamental.

Contra la posibilidad de una teoría del conocimiento se ha objetado que esta ciencia quiere fundamentar el conocimiento al mismo tiempo que lo supone, pues ella misma es conocimiento. Hegel ha formulado esta objeción en su "Enciclopedia" de la siguiente manera: "La investigación del conocimiento no puede tener lugar de otro modo que *conociendo*; tratándose de este supuesto instrumento, investigarlo no significa otra cosa que conocerlo. Mas querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel prudente propósito del escolástico que quería aprender a nadar antes de aventurarse en el agua".

Esta objeción sería certera si la teoría del conocimiento tuviese la pretensión de *carecer de todo supuesto*, esto es, si quisiera probar la posibilidad misma del conocimiento. Sería una contradicción, en efecto, que alguien quisiera asegurar la posibilidad del conocimiento por el camino del conocimiento. Al dar el primer paso en el conocimiento, daría por supuesta tal posibilidad. Pero la teoría del conocimiento no pretende carecer de supuestos en este sentido. Parte, por el contrario, del supuesto de que el conocimiento es posible. Partiendo de esta posición entra en un examen crítico de las bases del conocimiento humano, de sus supuestos y condiciones más generales. En esto no hay ninguna contradicción y la teoría del conocimiento no sucumbe a la objeción de Hegel.

***“Teoría del Conocimiento”***

***Johannes Hessen***

**17 copias**