

CAPITULO VII

El problema del conocimiento y de la verdad.

- § 1.—Soluciones tradicionales.—§ 2. La crítica pragmatista.—
 § 3. Indicaciones relativas a una solución del problema de la verdad.—§ 4. El problema del error.—§ 5. La teoría del conocimiento.

o
 § 1.—*Soluciones tradicionales.*

EL problema de la verdad es el problema capital de la filosofía. El es el que a la vez resume y dispone todo lo restante. Como la ciencia y anticipándose a ella ya que la ciencia dista mucho de haber sido acabada, la filosofía tiene en efecto la ambición de hacernos conocer la verdad. La noción que tenemos y que nos haremos de la verdad es, pues, que preexiste de modo latente a los resultados que obtenemos y a las soluciones que entreveremos.

Los sabios puramente sabios se preocupan muy poco, ciertamente, de esta cuestión de la verdad. Les basta llegar a afirmaciones que consigan el asenso universal y que por consiguiente aparezcan como necesarias. Para ellos toda experiencia

metódicamente conducida y debidamente controlada es verdadera. La comprobación experimental: tal es, como suele decirse, el criterio de la verdad. Y los sabios tienen razón en absoluto, puesto que la práctica ha justificado siempre esta actitud. Sería imaginar lo absurdo, dudar por el gusto de dudar, el suponer que no ha de justificarla siempre.

Pero aunque los resultados prácticos deban ser el punto de partida de todas las investigaciones especulativas, parece difícil atenerse únicamente a sus resultados prácticos para legitimar una actitud. Particularmente cuando se trata de la verdad somos impulsados por todo nuestro ser a buscar algo más. Queremos conocer las condiciones y la naturaleza de la verdad: de aquí todas las teorías del conocimiento imaginadas por los filósofos. Y acaso fuera temerario descubrir aquí tan sólo una preocupación metafísica. ¿Es cosa segura que para desarrollarse, para vivir, no necesite la ciencia tener un punto de apoyo sólido, que la imponga, no sólo de hecho, sino también de derecho?

Y por otra parte, ¿no se tiene un interés esta vez práctico en investigar las condiciones normales y positivas de la verdad? Parece indudable que los mismos sabios han contestado afirmativamente.

De aquí la noción de una ciencia especial, la lógica, que se propone por objeto las condiciones de la verdad. Ciertamente ha ocurrido con esta ciencia como con todas las demás. Al principio ha sido o muy superficial o nebulosa y metafísica. Pero los esfuerzos que han hecho los sabios recientemente para darse cuenta de los procedimientos que emplean y de su valor y su alcance

permiten entrever, como acabamos de decir, una lógica más positiva y más útil. Y acaso veamos pronto organizarse esa lógica que nos explicará, a la vez que la formación de la noción de verdad, la lenta evolución de los principios que deben orientar la investigación de esta verdad y de los métodos que permiten obtenerla.

Mientras tanto no es sin duda imposible, sin dejar uno de ser positivo, representarse en bruto el sentido de la palabra "verdad" y sus condiciones generales. En todo caso es posible hacerse una rápida idea del estado actual de la cuestión.

Precisamente porque la ciencia ha sentido siempre la necesidad de un punto de apoyo sólido e inquebrantable, es, como hemos visto, por lo que el racionalismo se ha visto llevado a imaginar la teoría de la razón eterna y absoluta de que participan todos los espíritus humanos: principios universales y necesarios, directores del conocimiento, verdades eternas, ideas innatas y *a priori*, son otros tantos nombres que designan las mismas cosas y otras tantas cosas que responden a la misma preocupación.

Los racionalistas modernos se han defendido energicamente contra los ataques del pragmatismo cuando éste ha pretendido que la razón de los racionalistas tenía como resultado final el garantizar a nuestro espíritu la *copia* fiel de la realidad. El pragmatismo ha reprochado, en efecto, al racionalismo que desdoblara el conocimiento en dos partes sincrónicas: los objetos o cosas en sí y las representaciones que de ellos se hace el espíritu. La verdad consistiría en la perfecta conformidad

de esta representación con las cosas representadas, en la *adecuación del pensamiento a las cosas*.

Mas parece ser que la crítica pragmática no es tan absurda, y este dualismo grosero, notablemente disfrazado, cierto es, de idealismo, deja de todos modos huellas profundas en la manera como los metafísicos han planteado siempre el problema del conocimiento.

§ 2.—*La crítica pragmatista.*

En el racionalismo del siglo XIX, como en el empirismo evolucionista y también entre los racionalistas contemporáneos, ya encontramos la idea de que el espíritu no es un espejo ni la verdad la imagen fiel de las cosas. Preféndese de ordinario que la verdad es el resultado de un trabajo del espíritu sobre las cosas. Pero esto es colocar aún las cosas enfrente del espíritu. El pragmatismo va más lejos.

Toda experiencia, todo conocimiento es al mismo tiempo acción: vivir es obrar y no es sino obrar. De aquí resulta—y esto es lo que ha hecho que se dé a este sistema su nombre de pragmatismo y lo que le define esencialmente en la opinión—que la verdad se define en función de la acción, es decir, en función de sus resultados prácticos, o sea el éxito. Toda experiencia que da resultado, es decir, que permite alcanzar el resultado esperado, determina una verdad. Para salir de las abstracciones filosóficas hagamos notar que esta conclusión no es en suma sino la traducción gene-

ralizada de la confianza de los sabios en la experimentación. ¿En qué momento dice un sabio que la proposición que emite es verdadera? En el momento en que el resultado que esperaba que apareciera en la operación que intenta aparece efectivamente. Como esta operación corresponde a la proposición, o mejor dicho, al encadenamiento de proposiciones que él tenía en el espíritu, y como el resultado obtenido corresponde a la conclusión de este encadenamiento de proposiciones, su idea ha triunfado: ha sido comprobada por la experiencia.

Cierto es que si se identifican éxito y comprobación experimental la proposición pragmatista es exacta: ésta no hace más que traducir la esencia del método experimental. Pero lo malo es que según los casos y según los filósofos, ora se toma la palabra éxito en este sentido restringido, ora se toma en su sentido amplio y vulgar. Esto resulta muy perceptible particularmente en W. James. James pretende que es verdadero todo cuanto se comprueba experimentalmente y en otros momentos todo lo que asegura un éxito cualquiera a nuestra actividad. Y la conclusión casi obligada entonces, si se adopta esta última proposición, es que no hay verdad. Porque lo que da resultado hoy puede no darlo mañana, cosa frecuente en la práctica como lo prueban las variaciones de las leyes y el derecho, de las reglas morales, las creencias religiosas y las opiniones científicas. Verdad de hoy, error de mañana; verdad más acá de los Pirineos, error más allá. El tema es trivial. Y estas conclusiones, las cuales ha eliminado y combatido el fun-

dador del pragmatismo, Peirce, a las cuales la gran filosofía pragmatista, en particular James, trata de escapar mediante los rodeos más sutiles, estas conclusiones son las adoptadas groseramente por la mayoría de los epígonos. Así, a propósito del problema de la verdad, el pragmatismo se ha vuelto sinónimo de escepticismo, como a propósito de moral o de creencia, de tradicionalismo irracional.

Y, sin embargo, como en todas las críticas, hay sin duda una parte de verdad en la crítica que hace el pragmatismo del racionalismo. Puede decirse de él lo que hay que decir a menudo de las teorías críticas: la parte destructiva es excelente, pero la parte constructiva deja mucho que desear. Cierto es que la teoría del espíritu como espejo de las cosas y de la verdad-copia es burdamente superficial. Ahí está para probarlo la evolución de las verdades científicas a través de todos los errores de que está sembrado el camino de la ciencia.

Por otra parte, cuando nos consideramos a nosotros mismos en cuanto organismos que actúan en medio del universo, es exacto que no podemos separar el dominio de la práctica del dominio de la verdad, puesto que con arreglo a todo lo que hemos dicho anteriormente y con arreglo a todas las enseñanzas de las ciencias, no podemos separar la verdad de la verificación experimental. Sólo son verdaderas las concepciones que dan resultado. Pero falta saber si son verdaderas porque dan resultado o si dan resultado porque son verdaderas. El pragmatismo tiende siempre a resolver la alternativa en el primer sentido. El buen sentido parece que no puede resolverla sino en el segundo.

§ 3.—Indicación relativa a una solución del problema de la verdad.

Intentemos representarnos con toda la concisión, pero con toda la claridad posible, las condiciones en que se plantea el problema de la verdad, y sin vanagloriarnos de resolverlo, acaso hayamos dado un paso hacia su solución.

El dato, la experiencia, es evidentemente lo que se conoce. Por consiguiente, hay que partir de una unidad completa entre el dato y la manera como se conoce, romper resueltamente con todo dualismo en el punto de partida—pero sólo en el punto de partida—. Esta restricción es lo importante. ¿No contendrá ella sola la clave que permita resolver el problema de la verdad?

En el punto de partida, el único método posible de conocimiento, es decir, el único método de descubrimiento, es el método experimental, con exclusión de todo método *a priori*, de toda racionalización dialéctica.

La ciencia moderna verifica en absoluto esta proposición, y con ello postula la primera afirmación que acabamos de hacer. Las mismas ciencias matemáticas tienen por punto de partida la experiencia, ya que el razonamiento, como hemos visto, no viene hasta después, y queda siempre subordinado hasta cierto punto a la experiencia.

Pero la experiencia no es solamente la experiencia inmediata de un dato; comprende también, y esto es lo que nos parece la gran innovación filosófica de James, las relaciones que implica el dato

y que forman una trama rígida entre toda experiencia inmediata y la experiencia pasada o futura. Si la experiencia no consistiera más que en la experiencia inmediata, sólo tendríamos sensaciones y no ciencia, y ni siquiera percepción en el pleno sentido de la palabra. El objeto de la ciencia y ya de la percepción, es precisamente analizar la experiencia inmediata para descubrir la experiencia que la ha preparado o que la prolonga. Percibir y advertir, prestar atención y reflexionar, son el comienzo de esta experiencia continuada.

De esta segunda observación podemos sacar esta consecuencia: todos los conocimientos que nos proporciona la experiencia se encadenan y sistematizan. Pero no se sistematizan como en el racionalismo, merced al efecto de una actividad superior a ellos y que vendría a imponerles sus formas. Esta concepción, al querer asegurar la solidez de la ciencia, conduce, por el contrario, al escepticismo, porque hace del conocimiento la obra del espíritu, y este dualismo plantea inevitablemente la cuestión de saber si el conocimiento, obra del espíritu, no deformará el dato. Aquí, por el contrario, nuestros conocimientos se sistematizan exactamente según se dan, y las relaciones del dato tienen el mismo valor que el dato mismo. En realidad, dato inmediato y relaciones que implica, sólo forman uno y son indivisibles. Los actos de conocimiento son todos de la misma naturaleza y del mismo valor.

Si nuestros conocimientos se sistematizan en la experiencia y por la experiencia, acto seguido concebimos cómo la ciencia dispone de dos métodos

complementarios uno de otro: el análisis y la síntesis, la inducción y la deducción. Inducir es constatar una relación, es decir, hacer obra de análisis. Pero puesto que las relaciones se implican unas a otras, es posible, prosiguiendo este trabajo de descubrimiento, mostrar cómo se implican. Entonces, siguiendo una marcha en cierto modo inversa a la del análisis, se puede descender de las condiciones a los condicionados, y presentar los resultados de la experiencia bajo forma deductiva y sintética, mediante un razonamiento *a priori* en apariencia, pero sólo en apariencia, como vemos que ocurre en las ciencias matemáticas.

A este resultado sintético es a lo que tienden principalmente las teorías científicas y filosóficas. Las relaciones más altas, aquellas que se hallan implicadas por las otras, son los "principios" sobre que se apoyan estas teorías. El alcance que se concede a estos principios puede ser hipotético, pues en general sobrepasan con mucho las experiencias adquiridas: el descubrimiento exige este precio. Pero allí donde la experiencia los ha comprobado ya, estos principios son indestructibles, y a la experiencia le toca controlarlos mesuradamente en aplicaciones más remotas y limitarlos, transformarlos o, por el contrario, mantenerlos. Ahora podemos ver que este trabajo se efectúa actualmente de una manera muy clara en el campo de las ciencias físico-químicas, y se inicia ya en el de las ciencias biológicas. Pero sea lo que fuere lo que suceda después de este trabajo, siempre se tratará, para continuarlo, enmendarlo o rehacerlo, de remitirse a la experiencia y adquirir intuiciones

experimentales. El razonamiento deductivo hallará en la experiencia, y sólo en la experiencia, su apoyo necesario. No parecerá *a priori* sino porque nuestra razón, formada por la experiencia, impregnada al contacto suyo de hábitos paulatinamente impuestos, precisados o extendidos, puede descubrir y predecir la experiencia sin tener que recurrir a ella. El razonamiento deductivo, la síntesis demostrativa, nunca hacen otra cosa que recorrer en sentido inverso y de una forma encadenada, continua, el camino que ha recorrido ya, pero a saltos sucesivos y a menudo caóticos, el análisis inductivo y experimental.

§ 4.—El problema del error.

En el realismo absoluto en que nos movemos hasta el presente, parece como si no hubiera lugar para el error. Sólo que recordemos que no hemos identificado experiencia y conocimiento, nada más que en el punto de partida. Ha llegado el momento de demostrarlo que supone esta restricción.

Es un hecho de experiencia que los conocimientos de los diferentes individuos no son exactamente iguales. Esto se puede explicar de dos maneras: o bien hay tantas realidades diferentes como individuos (lo cual es absurdo: caeríamos en el subjetivismo), o bien, y esta es la alternativa a que nos vemos obligados por consiguiente a adherirnos, siendo el dato único y el mismo para todos, las diferencias entre los conocimientos que los individuos adquieren de él, provienen de las condi-

ciones en que se han hallado y se hallan colocados, o dicho de otro modo, de ciertas relaciones individuales existentes entre ellos y el dato, las cuales puede separar el análisis científico. Esta es la conclusión a que hemos sido llevados por otras consideraciones en el problema de la conciencia. Hemos visto que el dato implicaba relaciones independientes del individuo que conoce—las relaciones objetivas—y relaciones por las cuales el dato depende del organismo que conoce—las relaciones subjetivas.

Admitido esto, vemos operarse en la experiencia, no ya en el punto de partida, sino a medida que la analizamos, un desdoblamiento entre el agente del conocimiento y el objeto de éste. Esta relación, con arreglo a lo que hemos dicho, tiene el mismo valor que el dato mismo y se impone con igual razón, de donde resulta que la distinción entre el espíritu y el objeto no debe establecerse como primitiva, sino como un producto del análisis, como dos relaciones muy generales que éste descubre en el dato (W. James), y esta distinción deriva su valor del valor que se ha concedido desde el principio a la experiencia tomada en bloque, a la experiencia una e indivisible.

Pero en ese caso la confusión y el error se explican muy naturalmente: son las alteraciones, las deformaciones, que dependen de las condiciones individuales y subjetivas del conocimiento. Al hacer, gracias a la experiencia, el análisis, cada vez más completo, del dato, la ciencia debe eliminar poco a poco, por largo y penoso que sea el trabajo, todas esas "ecuaciones personales", mucho

más complejas que las que asignan los astrónomos para las percepciones visuales de cada observador. Debe hacer la separación de las relaciones objetivas y las relaciones subjetivas. Para esto mismo es para lo que ha sido creada.

¿No nos impulsan estas consideraciones hacia una definición cómoda y práctica de la verdad? La verdad será lo objetivo. Lo objetivo será el conjunto de las relaciones independientes del observador. Prácticamente esto es lo admitido por todos, lo que es objeto de experiencia universal, de asenso universal si se da a esta palabra un sentido científico. Prosiguiendo el análisis de las condiciones de este asenso universal, buscando tras ese hecho el *derecho* que recubre, la causa que le fundamenta, se llega a esta conclusión: el trabajo científico tiene por objeto "desubjetivar", desindividualizar la experiencia prolongándola y continuándola de una manera metódica. La experiencia científica continúa, pues, la experiencia bruta, y no existe diferencia de naturaleza entre el hecho científico y el hecho bruto.

Se ha dicho a veces que la verdad científica no era más que una abstracción. Ciertamente no es más que una abstracción si se considera la experiencia bruta, es decir, subjetiva e individual, puesto que aquélla elimina de esta experiencia todo lo que depende únicamente del individuo que tiene conocimiento de ella. Pero esta abstracción tiene por objeto, al contrario, hallar el dato tal como es, independientemente de los individuos y las contingencias que le alteran y descubrir lo objetivo, lo concreto por excelencia, lo real.

Sería interesante buscar, mediante el análisis de algunos errores célebres, la comprobación de esta teoría general. El sistema de Ptolomeo, por ejemplo, nos muestra la experiencia obstruida por las representaciones individuales que dependen de las condiciones terrestres de la observación astronómica; éste es el sistema estelar visto desde la tierra. El sistema de Copérnico-Galileo es mucho más objetivo, puesto que suprime las condiciones que dependen del hecho de que el observador se encuentre situado sobre la Tierra. De un modo más general, Painlevé ha hecho notar que la causalidad en la mecánica comprendía, en la ciencia del Renacimiento y en la de hoy, las condiciones de aparición de un fenómeno independientes del espacio y el tiempo. Pero es porque las condiciones de situación en el espacio y en el tiempo abarcan, sobre todo en mecánica, la casi totalidad de las condiciones subjetivas, que ya no son lo bastante groseras para ser eliminadas por una sucinta reflexión.

Conclusión importante: el error no es la antítesis absoluta de la verdad. Como han sostenido gran número de filósofos, no es positivo; es, por el contrario, negativo y parcial; es, en cierto modo, una verdad menor. Despojándole, mediante la experiencia, de lo subjetivo que implica, se llega progresivamente a la verdad. Y, por su parte, la verdad, una vez alcanzada, es, en toda la fuerza de la expresión, un absoluto y un término, pues es lo objetivo, lo necesario y lo universal. Sólo que el término se encuentra lejos de nosotros en la casi totalidad de los casos. Se nos aparece casi como

un límite matemático al que nos aproximamos cada vez más sin poder alcanzarlo nunca. Por eso la historia de la ciencia nos presenta la verdad en el *devenir* de una evolución; *la verdad no está hecha, pero se hace*. Quizás no estará hecha nunca; pero siempre se hará cada vez más.

Una última cuestión puede plantearse todavía, si en vez de afenarnos a lo que es ¿nos dejamos obsesionar continuamente por la vieja ilusión metafísica, que consiste en investigar por qué las cosas son. ¿Por qué la experiencia tiene condiciones subjetivas? ¿Por qué el conocimiento de ella no es inmediatamente uno e idéntico para todos? Había derecho a negarse a responder; pero aquí parece que, gracias a la psicología, puede darse una indicación positiva. Si la experiencia total tuviera en cierto modo conocimiento de sí misma, como el dios de los panteístas, este conocimiento sería, en efecto, inmediatamente, uno e idéntico. Pero en la experiencia, tal como se ofrece a nosotros el conocimiento de la experiencia, se da de una manera fragmentaria y sólo a esos fragmentos de la experiencia que somos nosotros mismos.

La biología y la psicología nos enseñan que nos hemos constituido, o, mejor dicho, que hemos sido constituidos tal como somos merced a una adaptación, un equilibrio continuo con el medio, de lo que puede deducirse, en general, que nuestro conocimiento debe responder primeramente a las necesidades de la vida orgánica. Pero en su origen es restringido, confuso, muy subjetivo, como en la vida instintiva. Pero una vez aparecida la conciencia en el juego de las energías universales,

se ha mantenido y reforzado a causa de su utilidad práctica. Seres cada vez más complejos evolucionan y se desarrollan. La conciencia se torna más exacta, más precisa. Se convierte en inteligencia y razón. Y al mismo tiempo la adaptación, la adecuación a la experiencia son más completas. La ciencia no es sino la forma más alta de este proceso. Tiene el *derecho* de esperar, aun cuando no lo alcance nunca, un conocimiento que ya no forme más que uno con el dato, que sea absolutamente adecuado al objeto: objetivo, necesario y universal. Teóricamente su pretensión está justificada, porque sigue el sentido de la evolución que se ha verificado hasta aquí. Prácticamente esta pretensión nunca se verá verosímelmente satisfecha, porque señala el término de la evolución y porque para lograrla se precisaría un estado del universo absolutamente distinto al estado actual y una especie de identificación entre el universo y el conocimiento adquirido.

En todo caso se impone una conclusión: el escepticismo respecto a la ciencia recubre la ilusión metafísica más completa y más clara que ha engañado nunca al pensamiento filosófico. Consiste en suscitar problemas inexistentes, en pedir, más allá de la realidad, una realidad inexistente para dar razón de la primera. Es el resultado de las abstracciones dualistas a que la filosofía se ha entregado siempre con excesiva satisfacción.

Especialmente, ¿no es trastocar toda la experiencia ver el conocimiento embrionario e instintivo, confuso, casi por entero subjetivo e instantáneo, de la conciencia que despierta la experiencia

original y real, como se inclinan a creer Bergson, Le Roy y algunos pragmatistas? La experiencia primitiva, toda impregnada de subjetividad, cierto, pero también impregnada toda de error e irrealidad. Esta experiencia, vaga y flúida, no es más que la ganga de la experiencia. La experiencia verdadera de lo real se encuentra, por el contrario, en el término, cada vez más luminoso, hacia el que se encamina el espíritu humano, lo mismo que hacia la forma, cada vez más racional, que tiende a tomar; hacia la razón. La más artificial de todas las abstracciones es la que elimina en la experiencia los resultados del trabajo racional y los progresos de la evolución.

Esta evolución ha sido dirigida netamente por la práctica y hacia la práctica, puesto que se traduce y se efectúa gracias a una adaptación continua del ser a su medio. ¿Quién lo negaría hoy? Esta es una de las victorias más decisivas del pragmatismo sobre un racionalismo fosilizado para lo sucesivo. Pero no significa que lo verdadero se defina en virtud de lo útil y del éxito. Significa, por el contrario, que lo útil, el éxito, son la consecuencia de la posesión de la verdad. ¿Por qué y cómo se ha manifestado el conocimiento en la naturaleza? Porque ciertos seres no podían obrar ciegamente. Era preciso que conocieran las circunstancias de su acción. Y he aquí en qué sentido, después de haber tomado del pragmatismo todo lo que su crítica de las antiguas metafísicas nos ha parecido confener de excelente, le volvemos resueltamente la espalda en nombre de un positivismo absoluto.

Para expresar de una manera sensata y exacta

las relaciones de la práctica y la verdad parece, pues, que no hay que decir: es verdadero lo que da resultado, sino: da resultado lo que es verdadero; es decir, lo que es conforme a lo real en lo que concierne a la acción intentada. La acción recta resulta de un conocimiento exacto de las realidades en medio de las cuales se realiza. Se obra convenientemente en la medida en que se sabe de verdad.

§ 5.—*La teoría del conocimiento.*

Todo el mundo admitirá, creo yo, que no afirmamos como verdadero y como objetivo sino aquello que no depende del coeficiente individual descubierto en todo individuo en el acto de conocer. Pero allí donde se manifiesten las divergencias es donde habrá que decir en qué momento desaparece el coeficiente individual. Ante una comprobación experimental cualquiera, ¿podré hacer yo una separación entre lo que es comprobado universalmente y lo que sólo compruebo yo?

Ya hemos dicho de modo general que el esfuerzo científico tendía precisamente en todos los casos establecer esta separación. En el fondo, la ciencia no tiene otro fin. Podría definirse por este carácter. Prácticamente, pues, tenemos ya un primer medio de distinguir lo que es verdadero y objetivo de lo que es subjetivo e ilusorio. Será verdadero lo que haya sido obtenido con ayuda de los métodos científicos aplicados rigurosamente. Los sabios son los encargados de elaborar, precisar y

definir estos métodos. Este primer criterio es más estricto que la regla harto imprecisa que habíamos dado hasta aquí: el asenso universal. Porque el asenso universal puede no ser otra cosa que un prejuicio universal. Y *a priori* nada se opone a la hipótesis de que tales prejuicios puedan existir de una manera verdaderamente universal durante un período dado, si bien no sea fácil citar alguno. Pero si sustituimos la expresión de asenso universal por la de *control científico*, la objeción desaparece, porque en tanto que se trate de un prejuicio nos será imposible mostrar las razones en que se funda mientras que el control científico no existe sino cuando razones son evidentes. Por supuesto, no vemos control científico sino allí donde están excluidas las hipótesis, y admitimos que lo mismo puede establecer aquél los límites de una aproximación que una verdad rigurosamente exacta.

Los sabios no se preocuparán, por lo demás, de buscar otro criterio. En esto, desde el punto de vista práctico, tienen razón en absoluto. Pero desde el punto de vista especulativo y teórico se puede creer—y esta es la opinión de todos los metafísicos que han emprendido la creación de una teoría del conocimiento—que el criterio indicado es insuficiente. Para resumir bajo su forma más tosca todas las objeciones que se pueden suscitar desde este nuevo punto de vista, ¿no serían a su vez la ciencia entera, sus métodos y su control un prejuicio universal y, para emplear la expresión de Bacon, una *idola tribus*? Puede imaginarse, en efecto; que cualesquiera que sean los esfuerzos que hagamos por separar lo subjetivo de lo objetivo, siem-

pre seguiremos encerrados, por lo menos hasta cierto punto, en lo subjetivo. Nuestro conocimiento dependería siempre de nuestra estructura individual y, por consiguiente, deformaría siempre también su objeto. Volviendo a emplear la hipótesis psicológica que hemos hecho a propósito de la conciencia, ¿no puede decirse que siendo el conocimiento el resultado de la adaptación de nuestro ser a las acciones que debe realizar en su medio todo conocimiento será siempre, y sin que podamos darnos cuenta de ello, una deformación del medio por la estructura y para las necesidades de la especie?

Parece ser que puede responderse perfectamente que sí. Mas por lo mismo que no podemos darnos cuenta de ello, el problema es insoluble y ocioso. Preciso es reconocerlo: la verdad que puede alcanzar el hombre es una verdad *humana*. Con esta palabra no queremos decir que sea relativa en el sentido escéptico de la palabra. Pero queremos decir que depende de la estructura de la especie humana y que sólo es valedera para esta especie. Es preciso repetir aquí corrigiéndolas las famosas palabras de Gorgias: No conocemos nada que no sea humano. Si por un azar conociéramos algo que no fuera humano, no podríamos darnos cuenta de ello, y si por un imposible nos diéramos cuenta de ello, no podríamos comunicárselo a los demás. No se trata, pues, cuando se busca un signo y una definición de la verdad, de buscar un signo y una definición que sean valederos en otro sentido que para la especie humana, sino simplemente un signo y una definición que sean *absoluta*

e idénticamente valederos para todos los representantes de la especie humana. En este sentido es como el criterio invocado, el control científico es suficiente.

Por lo demás, hay que acabar de una vez para siempre con ciertos sofismas: una verdad valedera para toda la especie humana, la verdad humana, es para el hombre una verdad absoluta, ya que aun suponiendo, como lo hacen los partidarios de un absoluto extrahumano, que no sea un calco de la realidad, es, por lo menos para el hombre, su traducción exacta, la única posible, el equivalente absoluto.

Queda todavía, es cierto, una objeción especulativa. ¿Podrá considerarse nunca completo el control experimental? Siempre que hemos tenido que concluir respecto al valor de los resultados científicos, hemos tenido que tomar en consideración el hecho de que la ciencia remueve profundamente nociones que parecían definitivas atendiendo a las indicaciones dadas por nuevas experiencias. ¿No encierra esto una causa general de desconfianza? Pero también hemos visto que, a pesar de estas constantes remociones, los resultados adquiridos experimentalmente quedaban adquiridos. En las generalizaciones teóricas, en lo que supera a la experiencia adquirida, es en donde se producen las verdaderas remociones. Y, cosa notable, casi siempre estos resultados no tienen como resultado una restricción, sino más bien una generalización nueva más comprensiva que la antigua. Queda desechada también esta objeción.

Y es más: parece que podrá ser desechada teóri-

camente. Recordemos lo que nos da la experiencia. Esta nos da siempre una relación entre una condición y un condicionado. Y ya hemos hecho observar con frecuencia que esta relación no se superponía a los dos términos entre los cuales estaba establecida. Formaba un cuerpo con ellos hasta el punto de que para la ciencia no son los términos los que establecen la relación, sino la relación la que establece y define los términos que nosotros aislamos arbitrariamente en ella.

El antiguo empirismo consideraba los elementos de la representación, los hechos, como átomos aislados e independientes unos de otros. Advertíamos que estos átomos, estos hechos, se seguían o coexistían en *algunas* experiencias y deducíamos de esto que tenían entre sí relaciones de causalidad, de condición a condicionado, valederas para *todas* las experiencias. Tal es, poco más o menos, el análisis que hace Stuart Mill de la idea de causa. Pero entonces era bien sencillo pretender que de que dos hechos se sigan o hayan coexistido alguna vez no se sigue que hayan de seguirse o coexistir siempre: de aquí la imposibilidad de distinguir las relaciones causales universales de las coincidencias fortuitas o temporales. Y podía decirse: el escepticismo es el fruto sin cesar renaciente del empirismo (Lachelier) (1).

Pero la simple secuencia, la simple coexistencia no son sino las constataciones por que comienza la experiencia científica. En tanto que se sigue ahí no se sale de las toscas analogías hipotéticas. No

(1) LACHELIER: *Fondement de l'Induction* (Paris. Alcan).

existe verdadero control científico. La experiencia científica de una relación de condición a condicionado no existe de verdad sido cuando la experiencia nos muestra la transformación de la condición en condicionado. Su propio objeto es esta relación, este proceso de transformación y de equivalencia, y no los dos términos, arbitrariamente escogidos por lo demás, que constituyen el estado inicial y el estado final, los dos supuestos hechos aislados de la concepción empírica. De hecho solamente hay uno, que es la relación entre el estado inicial y el estado final, entre la causa y el efecto, la razón y la consecuencia, el proceso de transformación que conduce de la una a la otra. Si toda experiencia es tal como acabamos de describirla se ve fácilmente que hay un medio de distinguir la coincidencia fortuita de la verdad científica. En un caso no se puede y en el otro sí seguir el proceso de transformación. En un caso hay dos hechos heterogéneos; en el otro, no hay, en realidad, nada más que uno.

Y esta es la causa de que la ciencia trate siempre de establecer por todos los medios posibles que una coincidencia hipotética se reduce a un proceso de transformación. O bien aborda mediante una intuición experimental directa este proceso mismo como en todo lo que concierne al orden, el número y la extensión y como en lo que concierne a ciertos principios de las ciencias físico-químicas, o bien demuestra que ciertas coincidencias constantes están implicadas en estas intuiciones experimentales o en aquellos principios y pueden deducirse de ellos. En este momento es cuando es verdaderamente satisfactoria.

Quizás aquellos que se esfuerzan por buscar razones para dudar de los resultados científicos pudieran decirse todavía: estamos dispuestos a admitir que la experiencia debidamente controlada nos facilita efectivamente y por completo la transformación de una causa en un efecto dado, y, por consiguiente, una indudable relación de condición a condicionado. Pero ¿qué es lo que nos prueba que esta relación se representará idénticamente por segunda vez en la experiencia? Leibnitz pretendía que todos los hechos difieren, por poco que sea, unos de otros, puesto que podemos discernir los unos de los otros (principio de los indiscernibles: no puede encontrarse en todos los bosques de la tierra dos hojas idénticas). Un sabio contemporáneo, Poincaré, ha sostenido también que la física no tenía que tratar nunca con hechos idénticos, sino simplemente con hechos muy semejantes unos a otros. Entonces, ¿de qué nos sirve la ciencia, puesto que si quiere ser estrictamente rigurosa todo nuevo hecho reclama una nueva ley?

Esta objeción es del mismo género que la siguiente: todo hecho abarca el infinito. Necesitaríamos, pues, la ciencia completa para tener el menor conocimiento exacto sobre el menor objeto. Se resuelve lo mismo y casi por sí sola.

¿Por qué los hechos, en vez de ser idénticos, son tan sólo muy semejantes unos a otros? Porque no son simples, porque dependen de relaciones muy complejas y nunca se dan en las mismas condiciones de tiempo y lugar, en las mismas condiciones físicas, químicas, etc. Pero la experiencia nos muestra que esta complejidad se analiza: éste es

incluso el objeto directo de la ciencia. Y este análisis aísla elementos, relaciones, que resultan idénticas en hechos a veces muy distintos unos de otros. Y estas relaciones son las que constituyen los datos de la experiencia científica. Podremos reproducirlas idénticas en nuestros laboratorios e idénticas las encontraremos en la naturaleza, porque son *aislables y superponibles*. Un hecho bruto resulta siempre de la superposición, de la coincidencia de una multitud de relaciones, es decir, de condiciones causales.

En resumen, el dato es objeto de ciencia porque es analizable y porque este análisis nos revela sus condiciones de existencia. La ciencia es cierta porque todo análisis que lleva a cabo nos aproxima paso a paso a intuiciones experimentales que tienen el mismo valor que el dato, de suerte que la ciencia tiene el mismo grado de certeza que la existencia del universo que explica y que mi propia existencia, la cual yo no conozco igualmente sino por una intuición experimental.