

JOHANNES HESSEN

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

TRADUCCIÓN DE JOSÉ GAOS



ÍNDICE

Noticia preliminar, Francisco Romero, 3

Prólogo, 4

Introducción, 5

PRIMERA PARTE

TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO.

INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA PRELIMINAR

- I. La posibilidad del conocimiento, 18**
- II. El origen del conocimiento, 26**
- III. La esencia del conocimiento, 36**
- IV. Las especies del conocimiento, 49**
- V. El criterio de la verdad, 59**

SEGUNDA PARTE

TEORÍA ESPECIAL DEL CONOCIMIENTO, 64

CONCLUSIÓN

La fe y el saber, 79

NOTICIA PRELIMINAR

La primera edición en español de este libro se publicó hace años en la colección de la *Revista de Occidente* y está agotada desde hace tiempo; el público lector advirtió desde bien pronto la calidad de la obra, su mérito excepcional, su aptitud para iniciar en los difíciles problemas de la gnoseología. La reedición viene a llenar un claro que probablemente no hubiera podido ser colmado por ningún otro libro.

La colección alemana¹ a que la obra en su edición original pertenece se inició en 1925 con la *Introducción a la filosofía* de Aloys Müller, en redacción que fue luego considerablemente extendida; siguió este volumen y a continuación otro de Müller, la *Psicología*; de los dos excelentes libros de Müller hay traducción castellana. Los propósitos de la serie eran proporcionar obras de costo menos elevado que los grandes tratados, pero completas en lo posible y rigurosas; salir al paso, mediante exposiciones estrictas, a la apreciación superficial y confusa de las cuestiones filosóficas, e incorporar los resultados más recientes de la indagación. El éxito de la colección alemana, duplicado en la acogida dispensada a los volúmenes traducidos al español, atestigua que la realización siguió de cerca a las intenciones.

Debe declararse que el presente libro, más que una teoría del conocimiento, es una introducción a los problemas que el conocimiento plantea. El vasto panorama de tales cuestiones, los diferentes puntos de vista y las varias soluciones propuestas, se recogen en él con precisión y fidelidad, con una seguridad y una eficacia didáctica que revelan tanto la hondura y versación del filósofo como la destreza y la vocación del maestro. Quien sólo desee una visión de conjunto, la hallará aquí desarrollada en manera perfecta. Al lector que intente afrontar textos que exponen y profundizan el tema según una dirección determinada -la Crítica de la razón pura, por ejemplo- las páginas de Hessen le allanarán el camino mostrándole los principales planteos del asunto en sus puntos capitales, con lo que dispondrá de una noción previa y orientadora de la actitud que aspira a comprender en sus detalles y desarrollos, y al mismo tiempo podrá tener presentes, para el contraste y la crítica, las restantes actitudes posibles sobre los mismos problemas.

Hessen nació en 1889; su *Teoría del conocimiento* es fruto de sus lecciones en la Universidad de Colonia. Figura entre los pensadores católicos de Alemania. Ha publicado: *La fundamentación del conocimiento según San Agustín* (1916); *La filosofía de Dios según San Agustín* (1919); *El conocimiento inmediato de Dios según San Agustín* (1919); *La filosofía de la religión del neokantismo* (1919); *La prueba agustiniana de la existencia de Dios* (1920); *Teoría del conocimiento agustiniana y tomista* (1921); *Doctrina de la trinidad de Hegel* (1921); *Filosofía patristica y escolástica* (1922); *Corrientes filosóficas contemporáneas* (1922); *San Agustín y su significación actual* (1924); *La teoría de las categorías de Eduard von Hartmann y su significación para la filosofía actual* (1924); *La concepción del mundo de Santo Tomás* (1925); *Teoría del conocimiento* (1926); *El principio de causalidad* (1928); *El método de la metafísica* (1932); *El problema de la substancia en la filosofía moderna* (1932); *Los valores de santidad* (1938), etcétera.

Francisco Romero

¹ *Leitfäden der Philosophie*, herausgegeben von Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln.

PRÓLOGO

La exposición que ofrecemos de la teoría del conocimiento ha surgido de las lecciones dadas por el autor en la Universidad de Colonia. Esto explica su forma elemental. El esfuerzo del autor se ha enderezado no tanto a ofrecer llanas soluciones como a exponer clara y razonadamente el sentido de los problemas y las distintas posibilidades de resolverlos, sin renunciar naturalmente a desarrollar un examen crítico y a adoptar una posición. El autor comparte con Nicolai Hartmann la convicción de que "el último sentido del conocimiento filosófico no es tanto resolver enigmas como descubrir portentos".

La presente exposición de la teoría del conocimiento se distingue de las usuales desde tres puntos de vista. En primer término, porque pone el método fenomenológico al servicio de la teoría del conocimiento. En segundo lugar, porque plantea una discusión detenida del problema de la intuición, que no suelen tratar las más de las exposiciones. Finalmente, porque desenvuelve la teoría especial del conocimiento, además de la general.

Ojalá el presente trabajo contribuya a fomentar el interés, hoy redivivo, por las cuestiones filosóficas.

Colonia, octubre de 1925

INTRODUCCIÓN

1. La esencia de la filosofía

La teoría del conocimiento es una disciplina filosófica. Para definir su posición en el todo que es la filosofía, necesitamos partir de una definición esencial de ésta. Pero ¿cómo llegar a esta definición? ¿Qué método debemos emplear para definir la esencia de la filosofía?

Se podría intentar, ante todo, obtener una definición esencial de la filosofía, partiendo de la significación de la palabra. La palabra filosofía procede de la lengua griega y vale tanto como amor a la sabiduría, o, lo que quiere decir lo mismo, deseo de saber, de conocimiento. Es palmario que esta significación etimológica de la palabra filosofía es demasiado general para extraer de ella una definición esencial. Es menester evidentemente elegir otro método.

Podría pensarse en recoger las distintas definiciones esenciales que los filósofos han dado de la filosofía, en el curso de la historia, y comparándolas unas con otras, obtener una definición exhaustiva. Pero tampoco este procedimiento conduce al fin buscado. Las definiciones esenciales que encontramos en la historia de la filosofía discrepan tanto, muchas veces, unas de otras, que parece completamente imposible extraer de ellas una definición esencial unitaria de la filosofía. Compárese, por ejemplo, la definición de la filosofía que dan Platón y Aristóteles -que definen la filosofía como la ciencia, pura y simplemente- con la definición de los estoicos y de los epicúreos, para quienes la filosofía es una aspiración a la virtud o a la felicidad, respectivamente. O compárese la definición que en la Edad Moderna da de la filosofía Cristian Wolff que la define como *scientia possibilium, quatenus esse possunt*-, con la definición que da Friedrich Überweg en su conocido *Tratado de historia de la filosofía*, según la cual la filosofía es "la ciencia de los principios". Tales divergencias hacen vano el intento de encontrar por este camino una definición esencial de la filosofía. A tal definición sólo se llega, pues, prescindiendo de dichas definiciones y encarándose con el contenido histórico de la filosofía misma. Este contenido nos da el material de que podemos sacar el concepto esencial de la filosofía. Ha sido Wilhelm Dilthey el que ha empleado por primera vez este método, en su ensayo sobre *La esencia de la filosofía*. Aquí le seguiremos, con cierta libertad, intentando, sin embargo, a la vez desarrollar sus pensamientos.

Pero el procedimiento que acabamos de señalar parece destinado al fracaso, porque tropieza con una dificultad de principio. Se trata de extraer del contenido histórico de la filosofía el concepto de su esencia. Mas para poder hablar de un contenido histórico de la filosofía necesitamos -parece- poseer ya un concepto de la filosofía. Necesitamos saber lo que es la filosofía, para sacar su concepto de los hechos. En la definición esencial de la filosofía, dada la forma en que queremos obtenerla, parece haber, pues, un círculo; este procedimiento parece, pues, por esta dificultad, condenado al fracaso.

Sin embargo, no es así. La dificultad señalada desaparece, si se piensa que no partimos de un concepto definido de la filosofía, sino de la *representación general* que toda persona culta tiene de ella. Como indica Dilthey: "Lo primero que debemos intentar es descubrir un contenido objetivo común en todos aquellos sistemas, a la vista de los cuales se forma la representación general de la filosofía".

Estos sistemas existen, en efecto. Acerca de muchos productos del pensamiento cabe dudar de que deban considerarse como filosofía. Pero toda duda de esta especie enmudece tratándose de otros numerosos sistemas. Desde su primera aparición, la humanidad los ha considerado siempre como productos filosóficos del espíritu, ha visto en ellos la esencia misma de la filosofía. Tales sistemas son los de Platón y Aristóteles, Descartes y Leibniz, Kant y Hegel. Si profundizamos en ellos, hallamos ciertos rasgos esenciales comunes, a pesar de todas las diferencias que presentan. Encontramos en todos ellos una tendencia a la universalidad, una orientación hacia la totalidad de los objetos. En contraste con la actitud del especialista, cuya mirada se dirige siempre a un sector mayor o menor de la totalidad de los objetos del conocimiento, hallamos aquí un punto de vista universal o que abarca la totalidad de las cosas. Dichos sistemas presentan, pues, el carácter de la *universalidad*. A éste se añade un segundo rasgo esencial común. La actitud del filósofo ante la totalidad de los objetos es una actitud *intelectual*, una actitud del *pensamiento*. El filósofo trata de conocer, de saber. Es por esencia un espíritu cognoscente. Como notas esenciales de toda filosofía se presentan, según esto: primera, la orientación hacia la totalidad de los objetos; segunda, el carácter racional, cognoscitivo, de esta orientación.

Con esto hemos logrado un concepto esencial de la filosofía, aunque muy formal aún. Enriqueceremos el contenido de este concepto, considerando los distintos sistemas, no aisladamente, sino en su conexión histórica. Se trata, por tanto, de abrazar con la mirada la *total evolución histórica* de la filosofía en sus rasgos principales. Desde este punto de vista nos resultarán comprensibles las contradictorias definiciones de la filosofía, a que hemos aludido hace un momento.

Se ha designado, no sin razón, a Sócrates como el creador de la filosofía occidental. En él se manifiesta claramente la expresa actitud teórica del espíritu griego. Sus pensamientos y aspiraciones se enderezan a edificar la vida humana sobre la reflexión, sobre el saber. Sócrates intenta hacer de toda acción humana una acción consciente, un saber. Trata de elevar la vida, con todos sus contenidos, a la conciencia filosófica. Esta tendencia llega a su pleno desarrollo en su máximo discípulo, Platón. La reflexión filosófica se extiende en éste al contenido total de la conciencia humana. No se dirige sólo a los objetos prácticos, a los valores y a las virtudes, como acaecía las más de las veces en Sócrates, sino también al conocimiento científico. La actividad del estadista, del poeta, del hombre de ciencia, se tornan por igual objeto de la reflexión filosófica. La filosofía se presenta, según esto, en Sócrates, y todavía más en Platón, como una autorreflexión del espíritu sobre sus supremos valores teóricos y prácticos, sobre los valores de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La filosofía de Aristóteles presenta un aspecto distinto. El espíritu de Aristóteles se dirige preferentemente al conocimiento científico y a su objeto: el ser. En el centro de su filosofía se halla una ciencia universal del ser, la "filosofía primera" o metafísica, como se llamó más tarde. Esta ciencia nos instruye acerca de la esencia de las cosas, las conexiones y el principio último de la realidad. Si la filosofía socrático-platónica puede caracterizarse como una *concepción del espíritu*, deberá decirse de Aristóteles que su filosofía se presenta ante todo como una *concepción del universo*.

La filosofía torna a ser reflexión del espíritu sobre sí mismo en la época posaristotélica, con los estoicos y los epicúreos. Sin embargo, la concepción socrático-platónica sufre un empequeñecimiento, puesto que solamente las cuestiones prácticas entran en el círculo visual de la conciencia filosófica. La filosofía se presenta, según la frase de Cicerón, como "la maestra de la vida, la inventora de las leyes, la guía de toda virtud". Se ha convertido -dicho brevemente- en una filosofía de la vida.

Al comienzo de la Edad Moderna volvemos a marchar por las vías de la concepción aristotélica. Los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz revelan todos la misma dirección hacia el conocimiento del mundo objetivo, que hemos descubierto en el Estagirita. La filosofía se presenta de un modo expreso como una concepción del universo. En Kant, por el contrario, revive el tipo platónico. La filosofía toma de nuevo el carácter de la autorreflexión, de la autoconcepción del espíritu. Ciertamente que se presenta en primer término como teoría del conocimiento o como fundamentación crítica del conocimiento científico. Pero no se limita a la esfera teórica, sino que prosigue hasta llegar a una fundamentación crítica de las restantes esferas del valor. Junto a la *Crítica de la razón pura* aparecen la *Crítica de la razón práctica*, que trata la esfera del valor moral, y la *Crítica del juicio*, que hace de los valores estéticos objeto de investigaciones críticas. También en Kant se presenta, pues, la filosofía como una reflexión universal del espíritu sobre sí mismo» como una reflexión del hombre culto sobre su conducta valorativa.

En el siglo XIX revive el tipo aristotélico de la filosofía en los sistemas del idealismo alemán, principalmente en Schelling y Hegel. La forma exaltada y exclusivista en que el tipo se manifiesta origina un movimiento contrario igualmente exclusivista. Este movimiento lleva por un lado a una completa desvaloración de la filosofía, como la que se revela en el materialismo y el positivismo; y, por otro lado, a una renovación del tipo kantiano, como la que ha tenido lugar en el *neokantismo*. El exclusivismo de esta renovación consiste en la eliminación de todos los elementos materiales y objetivos, que existen de modo innegable en Kant, tomando así la filosofía un carácter puramente formal y metodológico. En esta manera de ver radica a su vez el impulso que conduce a un nuevo movimiento del pensamiento filosófico, el cual torna a dirigirse principalmente a lo material y objetivo, frente al formalismo y metodismo de los neokantianos, y significa por ende una renovación de tipo aristotélico. Nos encontramos todavía en medio de este movimiento, que ha conducido por una parte a ensayos de una metafísica inductiva, como los emprendidos por Eduard von Hartmann, Wundt y Driesch, y por otra a una filosofía de la intuición, como la que encontramos en Bergson y en otra forma en la moderna fenomenología representada por Husserl y Scheler.

Esta ojeada histórica sobre la evolución total del pensamiento filosófico nos ha conducido a determinar otros dos elementos en el concepto esencial de la filosofía. Caracterizamos uno de estos elementos con el término "concepción del yo", y el otro con la expresión "concepción del universo". Entre ambos elementos existe un peculiar antagonismo, como nos ha revelado la historia. Ya resalta más el uno, ya más el otro; y cuanto más resalta el uno, tanto más desciende el otro. La historia de la filosofía se presenta finalmente como un movimiento pendular entre estos dos elementos. Pero ello prueba precisamente que ambos elementos pertenecen a aquel concepto esencial. No se trata de una alternativa (o el uno, o el otro), sino de una acumulativa (tanto el uno como el otro). La filosofía es ambas cosas: una concepción del yo y una concepción del universo.

Se trata ahora para nosotros de enlazar los dos elementos materiales, acabados de obtener, con las dos notas formales primeramente señaladas, para llegar así a una plena definición esencial. Habíamos encontrado anteriormente que las dos notas principales de toda filosofía eran la dirección hacia la totalidad de los objetos y el carácter cognoscitivo de esta dirección. La primera de estas dos notas experimenta ahora una diferenciación, por obra de los elementos esenciales últimamente obtenidos. Por la totalidad de los objetos puede entenderse tanto el mundo exterior como el mundo interior, tanto el macrocosmos como el microcosmos. Cuando la conciencia filosófica se dirige al *macrocosmos*, tenemos la filosofía en el sentido de una *concepción del universo*. Por el contrario, cuando el *microcosmos* constituye el objeto a que se dirige la filosofía, se da el segundo tipo de ésta: la filosofía en el sentido de

una *concepción del yo*. Los dos elementos esenciales últimamente obtenidos se insertan muy bien; pues, en el concepto formal primeramente establecido, ya que lo completan y corrigen.

Podemos definir ahora la esencia de la filosofía, diciendo: la filosofía es una *autorreflexión del espíritu* sobre su conducta valorativa teórica y práctica, y a la vez una aspiración al conocimiento de las últimas conexiones entre las cosas, a una *concepción racional del universo*. Pero todavía podemos establecer una conexión más profunda entre ambos elementos esenciales. Como prueban Platón y Kant, existe entre ellos la relación de medio a fin. La reflexión del espíritu sobre sí mismo es el medio y el camino para llegar a una imagen del mundo, a una visión metafísica del universo. Podemos decir, pues, en conclusión: *la filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas*.

Hemos obtenido esta definición esencial de la filosofía por un procedimiento inductivo. Pero podemos completar este procedimiento inductivo con un procedimiento deductivo. Este consiste en situar la filosofía dentro del conjunto de las funciones superiores del espíritu, en señalar el puesto que ocupa en el sistema total de la cultura. El conjunto de las funciones culturales arroja una nueva luz sobre el concepto esencial de la filosofía que hemos obtenido.

Entre las funciones superiores del espíritu y de la cultura contamos la ciencia, el arte, la religión y la moral. Si ponemos en relación con ellas la filosofía, ésta parece distar más de la esfera de la cultura últimamente nombrada, de la *moral*. Si la moral se refiere al lado práctico del ser humano, puesto que tiene por sujeto la voluntad, la filosofía pertenece por completo al lado teórico del espíritu humano. Con esto la filosofía parece entrar en la vecindad de la *ciencia*. Y, en efecto, existe una afinidad entre la filosofía y la ciencia en cuanto que ambas descansan en la misma función del espíritu humano, en el pensamiento. Pero ambas se distinguen, como ya se ha indicado, por su *objeto*. Mientras que las ciencias especiales tienen por objeto parcelas de la realidad, la filosofía se dirige al conjunto de ésta. Cabría, no obstante, pensar en aplicar el concepto de la ciencia a la filosofía. Bastaría distinguir entre ciencia particular y ciencia universal y llamar a esta última, filosofía. Pero no es lícito subordinar la filosofía a la ciencia, como a un género más alto, y considerarla de esta suerte como una determinada especie de ciencia. La filosofía se distingue de toda ciencia, no sólo gradual, sino esencialmente, por su objeto. La totalidad de lo existente es más que una adición de las distintas parcelas de la realidad, que constituyen el objeto de las ciencias especiales. Es frente a éstas un objeto nuevo, heterogéneo. Supone, pues, una nueva función por parte del sujeto. El conocimiento filosófico, dirigido a la totalidad de las cosas, y el científico, orientado hacia las parcelas de la realidad, son esencialmente distintos, de suerte que entre la filosofía y la ciencia impera la diversidad, no sólo en sentido objetivo, sino también subjetivo.

¿Qué relación guarda ahora la filosofía con las dos restantes esferas de la cultura, con el arte y la religión? La respuesta es: existe una honda afinidad entre estas tres esferas de la cultura. Todas ellas están entrelazadas por un vínculo común, que reside en su objeto. El mismo enigma del universo y de la vida se halla frente a la poesía, la religión y la filosofía. Todas ellas quieren en el fondo resolver este enigma, dar una interpretación de la realidad, forjar una concepción del universo. Lo que las diferencia es el origen de esta concepción. Mientras la concepción *filosófica* del universo brota del conocimiento racional, el origen de la concepción *religiosa* del mismo está en la fe religiosa. El principio de que procede y que define su espíritu es la vivencia de los valores religiosos, la experiencia de Dios. Por eso, mientras la concepción filosófica del universo pretende tener una validez universal y ser susceptible de una demostración racional, la aceptación de la concepción religiosa del universo depende, por modo

decisivo, de factores subjetivos. El acceso a ella no está en el conocimiento universalmente válido, sino en la experiencia personal, en las vivencias religiosas. Existe, pues, una diferencia esencial entre la concepción religiosa del universo, y la filosófica; y, por ende, entre la religión y la filosofía.

La filosofía es también esencialmente distinta del *arte*. Como la concepción del universo, que tiene el hombre religioso, la interpretación que da de él el artista no procede del pensamiento puro. También ella debe su origen más bien a la vivencia y a la intuición. El artista y el poeta no crean su obra con el intelecto, sino que la sacan de la totalidad de las fuerzas espirituales. A esta diversidad de funciones *subjetivas* se agrega una diferencia en el sentido *objetivo*; el poeta y el artista no están atentos directamente a la totalidad del ser, como el filósofo. Su espíritu se dirige, en primer término, a un ser y un proceso concretos. Y al representar éstos, los elevan a la esfera de la apariencia, de lo irreal. Lo peculiar de esta representación consiste en que en este proceso irreal se manifiesta el sentido del proceso real; en el proceso particular se expresa el sentido y la significación del proceso del universo. El artista y el poeta, interpretando primordialmente un ser o un proceso particulares, dan indirectamente una interpretación del conjunto del universo y de la vida.

Si intentamos definir, en resumen, la posición de la filosofía en el sistema de la cultura, debemos decir lo siguiente: la filosofía tiene dos caras: una cara mira a la religión y al arte; la otra a la ciencia. Tiene de común con aquéllos la dirección hacia el conjunto de la realidad; con ésta, el carácter teórico. La filosofía ocupa, por ende, su puesto, en el sistema de la cultura, entre la ciencia por un lado y la religión y el arte por otro, aunque está más cercana de la religión que del arte, puesto que también la religión se dirige inmediatamente a la totalidad del ser y trata de interpretarla.

De este modo hemos completado nuestro procedimiento inductivo con otro deductivo. Situando la filosofía dentro del conjunto de la cultura, poniéndola en relación con las distintas esferas de la cultura, hemos confirmado el concepto esencial de la filosofía que habíamos obtenido y hecho resaltar claramente sus distintos rasgos.

2. La posición de la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía

Nuestra definición esencial tiene por consecuencia una división de la filosofía en diversas disciplinas. La filosofía es, en primer término, según vimos, una autorreflexión del espíritu sobre su conducta valorativa teórica y práctica. Como reflexión sobre la conducta teórica, sobre lo que llamamos ciencia, la filosofía es teoría del conocimiento científico, *teoría de la ciencia*. Como reflexión sobre la conducta práctica del espíritu, sobre lo que llamamos valores en sentido estricto, la filosofía es *teoría de los valores*. Mas la reflexión del espíritu sobre sí mismo no es un fin autónomo, sino un medio y un camino para llegar a una concepción del universo. La filosofía es, pues, en tercer lugar, *teoría de la concepción del universo*. La esfera total de la filosofía se divide, pues, en tres partes: teoría de la ciencia, teoría de los valores, concepción del universo.

Una mayor diferenciación de estas partes tiene por consecuencia la distinción de las disciplinas filosóficas fundamentales. La concepción del universo se divide en *metafísica* (que se subdivide en metafísica de la naturaleza y metafísica del espíritu) y en *concepción* o *teoría del universo* en sentido estricto, que investiga los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad. La teoría de los valores se divide,

con arreglo a las distintas clases de valores, en teoría de los valores éticos, de los valores estéticos y de los valores religiosos. Obtenemos así las tres disciplinas llamadas *ética, estética y filosofía de la religión*. La teoría de la ciencia, por último, se divide en formal y material. Llamamos a la primera *lógica*, a la última *teoría del conocimiento*.

Con esto hemos indicado el lugar que la teoría del conocimiento ocupa en el conjunto de la filosofía. Es, según lo dicho, una parte de la teoría de la ciencia. Podemos definirla, como la *teoría material de la ciencia* o como la teoría de *los principios materiales del conocimiento humano*. Mientras que la lógica investiga los principios formales del conocimiento, esto es, las formas y las leyes más generales del pensamiento humano, la teoría del conocimiento se dirige a los supuestos materiales más generales del conocimiento científico. Mientras la primera prescinde de la referencia del pensamiento a los objetos y considera aquél puramente en sí mismo, la última fija su vista justamente en la significación objetiva del pensamiento, en su referencia a los objetos. Mientras la lógica pregunta por la corrección formal del pensamiento, esto es, por su concordancia consigo mismo, por sus propias formas y leyes, la teoría del conocimiento pregunta por la verdad del pensamiento, esto es, por su concordancia con el objeto. Por tanto, puede definirse también la teoría del conocimiento como la teoría del pensamiento *verdadero*, en oposición a la lógica, que sería la teoría del *pensamiento correcto*. Esto ilumina a la vez la fundamental importancia que la teoría del conocimiento posee para la esfera total de la filosofía. Por eso es también llamada con razón la *ciencia filosófica fundamental*, *philosophia fundamentalis*.

Suele dividirse la teoría del conocimiento en *general* y *especial*. La primera investiga la referencia del pensamiento al objeto en general. La última hace tema de investigaciones críticas los principios y conceptos fundamentales en que se expresa la referencia de nuestro pensamiento a los objetos. Nosotros empezaremos, naturalmente, por la exposición de la teoría general del conocimiento. Pero antes echemos una ojeada sobre la historia de la teoría del conocimiento.

3. La historia de la teoría del conocimiento

No se puede hablar de una teoría del conocimiento, en el sentido de una disciplina filosófica independiente, ni en la Antigüedad ni en la Edad Media. En la filosofía antigua encontramos múltiples reflexiones epistemológicas, especialmente en Platón y Aristóteles. Pero las investigaciones epistemológicas están ensartadas aún en los textos metafísicos y psicológicos. La teoría del conocimiento como disciplina autónoma aparece por primera vez en la Edad Moderna. Como su fundador debe considerarse al filósofo inglés John Locke. Su obra maestra, *An Essay Concerning Human Understanding* (Ensayo sobre el entendimiento humano), aparecida en 1690, trata de un modo sistemático las cuestiones del origen, la esencia y la certeza del conocimiento humano. Leibniz intentó en su obra *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano), editada como póstuma en 1765, una refutación del punto de vista epistemológico defendido por Locke. Sobre los resultados obtenidos por éste edificaron nuevas construcciones en Inglaterra George Berkeley, en su obra *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Tratado de los principios del conocimiento humano, 1710), y David Hume, en su obra maestra *Treatise on Human Nature* (Tratado de la naturaleza humana, 1739-1740), y en la obra más breve *Enquiry Concerning Human Understanding* (Investigación sobre el entendimiento humano, 1748).

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

