

progreso del conocimiento. Más allá de este límite se halla lo transinteligible, lo que, como resalta de la significación literal de *intelligere* (leer en el interior, penetrar con la vista, conocer), está más allá de nuestro conocimiento, de nuestra visión mental. El término "transinteligible" hace así más justicia a la significación de *intelligere* que el kantiano "sólo inteligible", que debe denominar, en oposición a lo sensible, lo incognoscible, lo "sólo pensable". Este empleo de "inteligible", usual desde Kant en los tiempos modernos, contradice patentemente el sentido de la palabra latina, que no quiere decir, justo, "pensar".

El límite de la cognoscibilidad no es un límite del ser, sino sólo un límite de la cognoscibilidad. Lo que propiamente existe no empieza, como en Kant, únicamente en la esfera de la cosa en sí, sino ya en el sujeto. Esta vista ontológica de la relación de conocimiento, la inserción de sujeto y objeto en una esfera común del ser, mostrará sus ventajas al tratar las aporías del conocimiento. Si el sujeto sólo es un ente entre otros innumerables, se hallan el sujeto y todos los posibles objetos en el mismo plano; el hombre es tan exactamente un ente como sus objetos. La relación de conocimiento es sólo una de las muchas relaciones del ser (cf. p. 68). De estas múltiples relaciones del ser es el conocimiento sólo artificialmente separable, como sucede, por ejemplo, en la actitud científica, en la que se aspira a conocer un objeto no por interés por ningún fin, sino por interés por él mismo. Esta actitud científica es la que tiene, por ejemplo, un naturalista que investiga el terreno no por interés por los tesoros del terreno, sino en interés de su investigación geológica.

Como ya habíamos sentado antes (pp. 69-70), son todos los objetos del conocimiento indiferentes a su objeción por un sujeto. Mas podría replicarse aquí: hay, sin embargo, objetos que no son indiferentes a que se los conozca. Así, tiene todo ser humano, que es un objeto para todo aquel con el que se encuentra, un interés práctico en ocultar su interior. Y puede protegerse efectivamente contra el ser conocido, puede ponerse una máscara, puede fingir una intención distinta de la que efectivamente abriga. Una buena parte de nuestra vida hu-

mana está dominada por el afán de ocultarnos y penetrar con la vista al prójimo. — Puede, sin embargo, sostenerse incluso frente a esta réplica la indiferencia de los objetos del conocimiento hacia el sujeto. Aquella relación, en efecto, en la que está interesado el hombre mismo en protegerse contra el ser conocido, ya no es una pura relación de conocimiento, sino una relación práctica de la vida, una relación del trato. Conduce a la esfera del obrar, del querer, pero éstos son justamente opuestos al conocimiento (cf. pp. 69-70). — La tesis de la indiferencia de los objetos a que se los conozca puede defenderse no sólo refiriéndola exclusivamente a puros actos de conocimiento. No hay, encima, ninguna ocultación absoluta, pues todo querer ocultarse es en último término cognoscible y por tanto penetrable; la capacidad de reconocerlo depende sólo de la capacidad de conocer.

La fundamentación ontológica del problema del conocimiento es una base desde la cual no depara ninguna dificultad fundamental la referencia de los objetos de conocimiento a sujetos. La acción del objeto sobre el sujeto es el resultado comprensible de suyo de ser ambos miembros de un orden del ser, de pertenecer ambos a un mundo real en el que todo lo que allí existe está en múltiples referencias actuales y mutuas, determinándose y condicionándose recíprocamente. Los objetos están referidos correlativamente a los sujetos y a pesar de ello son indiferentes a que se los conozca. Con esto se ha levantado la dificultad de la primera aporía, que consistía en que, dado el aislado enfrentamiento de sujeto y objeto, no podía hacerse comprensible la relación entre ambos.

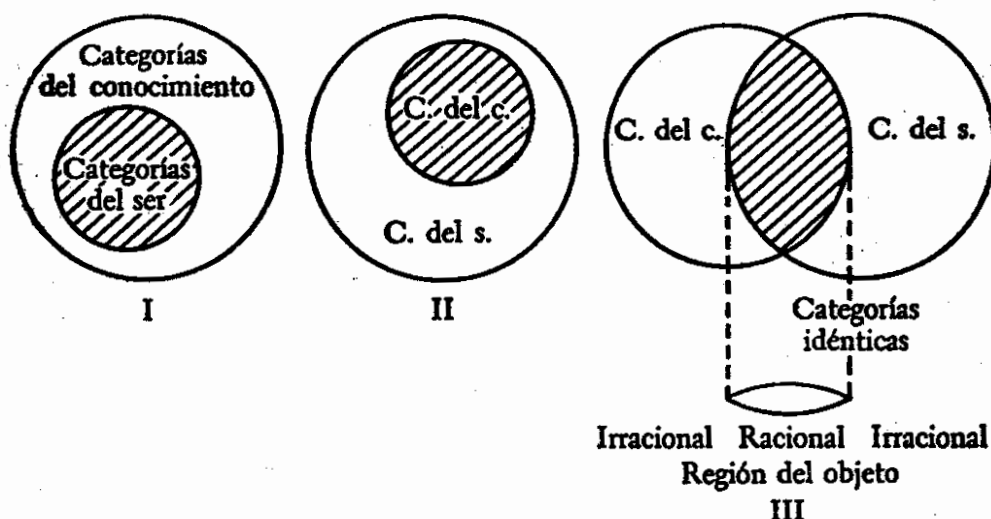
Sigamos adelante con la serie de las aporías del conocimiento y ocupémonos ante todo con el conocimiento apriorístico. Una luminosa descripción del fenómeno de lo apriorístico y de su dificultad la dio Platón al pedir que nos sumerjamos en lo hondo de nuestro interior para conocer allí “el estado de no encubrimiento de lo existente” (p. 72). El conocimiento de los objetos tendría que producirse, por decirlo así, a trasmano. La solución de esta aporía está recogida dentro de la filosofía kantiana en el “principio supremo” (dibujo p. 46), que se presenta como una tesis de identidad. Las categorías de nuestro conocimiento son a la vez categorías

de los objetos. — Ya en la Antigüedad defendió la tesis de la identidad Parménides, quien, sin embargo, la exageró con su afirmación de la plena identidad del ser y el pensar. Si fuese efectivamente como admitía Parménides, se habría abolido la dualidad de la conciencia y el objeto, y con ello también el conocimiento, que consiste en la relación entre estos dos miembros. Frente a esta extremada tesis de identidad llama de nuevo a la conciencia el dualismo de Descartes la separación de las dos esferas de la *extensio* y la *cogitatio*. Y consecuentemente encontramos también en Kant una cauta y crítica formulación de la identidad. No son la experiencia y los objetos de la experiencia lo idéntico, sino sólo las condiciones de su posibilidad. Puede considerarse ciertamente esta concepción como afirmación de la identidad total. Pero Kant no pensaba efectivamente, como revelan los supuestos de su doctrina, que también se encuentren en nuestro entendimiento todos los principios de los objetos, de las leyes que hay en el mundo. Pues si así fuese, tendríamos que poder conocer todo lo existente, y serían imposibles los problemas insolubles de la filosofía, por ejemplo, el problema psicofísico y los de las demás ciencias. — Una concepción del conocimiento humano en la que tiene fundamento la cognoscibilidad de todo ser pudiera verse, en cambio, en el sistema de Leibniz: la *mónada* no es capaz de experimentar nada desde fuera, antes bien forma todas sus *repræsentationes* desde dentro. Esto es puro apriorismo. Todo tendría que ser racional y no podría haber el límite de posible conocimiento.

Frente a este apriorismo, que borra la experiencia del mundo exterior por medio de los sentidos, vuelve a encontrarse en Kant señalada la dualidad de las ramas del conocimiento. El conocimiento *a priori* y el *a posteriori* se las han entre sí de tal forma que sólo conjuntamente dan por resultado el conocimiento. “Los conceptos sin las intuiciones son vacías, la intuición sin los conceptos es ciega”, formuló Kant.

Como es visible por lo anterior, no puede ser completa la identidad entre las categorías del conocimiento y las del ser. Esto se hallaría en contradicción con los fenómenos. Por ello

sólo es cuestión de una identidad parcial. La figura muestra tres casos de identidad parcial posible en sí:



En el primer caso coinciden todas las categorías del ser con una parte de las categorías del conocimiento. Pero como esto significaría que tendrían que estar representadas en nuestro entendimiento todas las categorías del ser, no es digna de consideración esta primera posibilidad. En el segundo caso forman las categorías del conocimiento tan sólo un sector de una esfera mayor, la de las categorías del ser. Esto responde plenamente al hecho de haber objetos en los que no podemos penetrar con nuestro entendimiento. Pero por otro lado pueden señalarse también categorías del conocimiento que no pueden tener la pretensión de ser categorías del ser. En ellas entran los principios regulativos, por ejemplo, la consideración teleológica de la naturaleza con la que ya hicimos conocimiento en Kant (pp. 64 y ss.), y además toda una serie de principios metódicos, como, digamos, la inducción, que representa un puro proceder de nuestro entendimiento. No nos figuramos que lo individual esté efectivamente contenido en lo general y, sin embargo, ascendemos de lo individual a lo general.

Sólo queda, pues, la tercera posibilidad, de una identidad parcial por ambos lados. Una parte de las categorías del conocimiento coincide con una parte de las categorías del ser; por ambos lados se extienden categorías no idénticas más allá del

campo de coincidencia. — En la representación esquemática de esta posibilidad puede, pues, insertarse la multiplicidad de objetos que se nos propone conocer. Entonces se encuentra en la región de coincidencia de las categorías la parte racional del dominio del objeto en que es posible el conocimiento *a priori*. El límite de la región de coincidencia de las categorías hacia el lado del ser es a la vez en la región del objeto el límite de la cognoscibilidad en general, pero del lado del conocimiento tan sólo el límite de la validez objetiva.

Mas estos dos límites sólo en la región del objeto separan del dominio racional el irracional, pero no en la región de las categorías. También en la región de la identidad parcial de las categorías se encuentran categorías irracionales. Los límites de la racionalidad de las categorías no son a la vez límites de su identidad trascendente. Esto responde al hecho de que el conocimiento del objeto concreto es independiente del conocimiento de los principios; aquél tiene lugar las más de las veces también antes que éste. Pero las categorías son, independientemente de que se las conozca, operantes en nuestro entendimiento. No se puede suponer en serio que los hombres habrían pensado sin las doce categorías antes de haberlas descubierto Kant. No hay ninguna función dependiente de que yo la conozca. Puedo levantar el brazo sin poder explicar fisiológicamente cómo se hace para levantar el brazo.

Hasta hoy sabemos relativamente poco del reino de las categorías. Aquella ciencia que se ocupa con ellas es el análisis categorial. Éste empezó ya temprano. Ya en la presocrática se ocupaban con él, sin saber a qué importante problema se habían vuelto. — Pero por mucho que quepa avanzar en la investigación de las categorías, no se amplía con ello nuestro conocimiento de la región del objeto. Esto sólo sería posible si pudiésemos hacer mayor la región de coincidencia de las categorías. Pero esto significaría un crecimiento de nuestro campo de categorías del conocimiento, es decir, tendrían que emerger en nuestro entendimiento por vía genética nuevos elementos categoriales: únicamente así nos sería posible un ulterior avance hacia lo transobjetivo. Hasta el límite de la racionalidad, de la cognoscibilidad en general, fijo hasta

aquí, se desplazaría entonces. Contra esta adaptación categorial de la conciencia al ser, que en rigor no puede probarse con certeza, tampoco diría nada el reparo de que no tenemos conciencia directa de una adaptación semejante. Pues, como acabamos de afirmar, queda la cognoscibilidad de la región de las categorías a la zaga de la cognoscibilidad de la región del objeto, tal que no podemos tener conciencia directa de una adaptación progresiva de las categorías del conocimiento a las categorías del ser. Sólo en unas pocas categorías, que como categorías del ser se alzan sobre el tiempo, puede seguirse a la luz de la conciencia su elevarse a categorías del conocimiento a través de los siglos. Así, por ejemplo, se descubrió la causalidad en su pureza únicamente en la época de Galileo, pero pensar y concluir causalmente lo han hecho los hombres desde siempre.

De lo que acaba de exponerse puede sacarse una consecuencia histórico-gnoseológica. Tiene que reconocerse en el principio supremo de Kant una validez que está por encima de las posiciones. El principio se compadece tanto con el supuesto idealista de ser primero todas las categorías del conocimiento y volverse únicamente luego categorías del ser, cuanto también con la tesis realista de ser las categorías primitivamente categorías del ser, y surgir únicamente después, por decirlo así, mediante un proceso de adaptación en el entendimiento humano. La fórmula kantiana puede conciliarse también con un sistema monista, por ejemplo, con la manera de pensar de la Edad Media, según la cual las categorías existen primitivamente en el entendimiento divino y desde allí irradian al entendimiento humano y también al mundo de las cosas. Por esta causa son sumamente arcaicas ideas que responden muy exactamente a la formulación kantiana. Los antiguos pitagóricos enunciaron, en efecto, ya en el siglo v a.d.J.C., una especie de tesis de la identidad que encontramos transmitida por Aristóteles: los principios del número son a la vez principios de todas las cosas, o los elementos del número son a la vez elementos de lo existente. Por esta razón podemos calcular lo que ocurrirá en la naturaleza. En rigor es aquí la identidad demasiado estrecha, por extenderse sólo a lo mate-

mático. Pues no todo lo existente está construido según principios matemáticos. A pesar de todo, está aprehendido aquí el núcleo de la cosa. — Heráclito hablaba del principio fundamental del *logos*, que en cuanto uno y el mismo se encuentra así en nuestra alma como también en el mundo. Sobre la base del principio fundamental común es así posible al hombre interpretar, aprehender con su entendimiento (= *λόγος* — *logos*) lo que le indican los sentidos. — También la doctrina de Platón entra aquí. Platón colocaba una y la misma idea en dos “lugares”, por un lado en el alma humana, por otro lado entre los principios del mundo o los *παράδειγματα* (*paradeigmata*), conforme a los cuales están formadas las cosas. Por eso puede el alma, cuando se retrae en sí, conocer lo existente. — Finalmente, concede también la tesis de la identidad de Spinoza (cf. p. 32) que el entendimiento hace con validez objetiva afirmaciones sobre cosas de fuera que no son, pues, las suyas.

El principio supremo de Kant, que puede pasar por ejemplo para un pensar libre de prejuicios, para una actitud situada por encima de las posiciones, y que está críticamente restringido, en cuanto que no declara idéntica la experiencia y los objetos de la experiencia, sino sólo las condiciones de su posibilidad, derriba, empero, la propia doctrina de Kant acerca de la cosa en sí. La fórmula de Kant es todavía demasiado amplia. La irracionalidad en la región del objeto está en contradicción con una perfecta identidad de las categorías del conocimiento y las del ser. Por eso tenemos que afirmar frente a Kant (p. 86) la identidad parcial por ambos lados. Esta tesis no está por encima de las posiciones. No se compadece con el idealismo, porque tan pronto como hay un límite de la racionalidad, de la cognoscibilidad, existe por encima de este límite algo que ya no es cognoscible, que puede limitarse a ser sin que se le haga enfrentarse al sujeto. Esta independencia del ser respecto del conocimiento deshace al idealismo, para el que sólo puede existir lo que podemos conocer, aquello de que somos capaces por lo menos de hacernos una imagen mediante nuestras categorías.

En lo que se refiere al tema de la identidad entre las categorías del ser y las del conocer queda una última cuestión por discutir. ¿No puede correr el límite de la región de coincidencia tal que pase por medio de ciertas categorías? (dibujo p. 93). Esto significaría haber categorías que sean sólo parcialmente idénticas, es decir, que una y la misma categoría sea como categoría del ser distinta en parte de la categoría del conocimiento. Si pasase de hecho así, constituiría una limitación más del apriorismo. Y se revela que de hecho existe tal distinción entre categorías del conocimiento y categorías del ser. Ciertamente sólo puede aprehenderse en el análisis de las distintas categorías mediante un análisis diferencial. Aquí van a entresacarse de las categorías que entran en cuestión tan sólo el espacio y el tiempo.

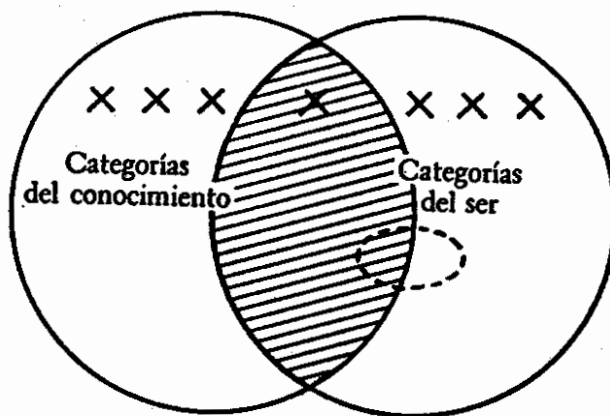
En Kant no es todavía problema la cuestión aquí abordada. El espacio y el tiempo son categorías de la intuición, sin que en ellas se distinga entre categorías del ser y categorías del conocimiento. Sin embargo, hay ya en la concepción de Kant algo contradictorio. Pues, por un lado, se representa, según él, al espacio como una magnitud infinita dada. Pero intuitivamente dado no puede estar, por otro lado, nada infinito, justo también según Kant.

No puede negarse que al espacio real le conviene la infinitud, y asimismo también al tiempo real, que cabe figurarse, digamos, en el sentido del *tempus absolutum* de Newton. Pero ¿son realmente el espacio y el tiempo como formas de la intuición infinitos en la conciencia? En contra habla justamente el hecho de que podemos comprobar dentro de nuestro desarrollo de niños a adultos un crecimiento de nuestra conciencia del espacio y el tiempo. El espacio intuitivo se nos aparece también posteriormente como un espacio limitado por una zona que se esfuma. Lo mismo pasa también con nuestra conciencia del tiempo. — Hay todavía muchas diferencias entre el espacio real y el tiempo real y el espacio y el tiempo como formas de la intuición. El espacio real es absolutamente homogéneo. Pero en la intuición del espacio desempeña un gran papel el fenómeno de la perspectiva. En el orden puramente subjetivo existen grandes diferencias entre

los objetos que no les atribuimos en absoluto: lo lejano parece pequeño, lo cercano grande. También en el tiempo de la intuición hay algo comparable a la perspectiva espacial. Nos hallamos en un punto de vista y miramos, por decirlo así, con una cabeza de Jano al presente y al futuro del tiempo de la intuición. Cuyo flujo nos parece irregular, ya más rápido, ya más lento — en contra de lo cual es justamente el fluir siempre uniforme característico del tiempo real. Múltiples ejemplos hay de la cambiante velocidad del fluir del tiempo de la intuición. Qué rápido no le pasa a uno el tiempo en un día que estuvo lleno de acontecimientos; qué lento, en cambio, cuando se está ocioso o, más todavía, se espera. “El tiempo se arrastra”, “parece estar parado”, se dice entonces. En la retrospección es justamente a la inversa. Cuando el tiempo estuvo lleno de sucesos nos parece dilatado, pero cuando han pasado los años sin que nos haya ocupado nada a fondo, parece habernos volado de las manos.

Podemos cambiar a capricho nuestra posición en el espacio real, pero según el aumento de la velocidad de nuestro movimiento de traslación nos parecen achicarse las distancias, es decir, también aquí se diferencia del espacio real el espacio de la intuición. Y con qué falta de trabas nos desplazamos en la intuición a otros espacios que conocemos y no conocemos, permaneciendo, sin embargo, en la realidad en el mismo lugar. Piénsese no más en la alfombra mágica del cuento árabe. La misma maravilla hay también en el tiempo. En nuestra intuición podemos hundirnos en acontecimientos anteriores de los que únicamente se nos ha transmitido algo, y podemos sumirnos con el pensamiento también en el futuro. Pero mientras que en el espacio real podemos movernos efectivamente al menos dentro de los límites de la posibilidad física de movimiento, no somos capaces de hacerlo en el tiempo. No hay hombre, ni acontecimiento, ni cosa que pueda sustraerse al flujo uniforme del tiempo real. En él corre Aquiles exactamente tan raudo como la tortuga. Lo que llamamos correr más raudo no significa nada más que recorrer en el mismo tiempo un espacio mayor.

Por estos ejemplos se revela claramente una diferencia entre el espacio como categoría del conocimiento y como categoría del ser. En el esquema tiene que prestársele, pues, a la categoría una forma tal que el límite pase por medio de ella (dibujo). En este punto hemos llegado, por decirlo así, a la línea del frente anterior del conocimiento actual; hemos hecho conocimiento con los bienes del espíritu en torno a los cuales aún se lucha hoy. Por esta causa sólo figuradamente puede expresarse por lo pronto esta idea, hasta que se forme en el curso del tiempo un concepto adecuado para ella. Entra en la esencia del conocimiento filosófico partir de imágenes y haber menester del trabajo de muchas generaciones para formar los conceptos.



Como aporía inmediata hay que tratar la del conocimiento aposteriorístico. Consistía en que el sujeto tiene en sí, directamente dada, una imagen perceptiva que tiene que haber recibido desde fuera de un objeto. Pero el objeto es y seguirá siendo trascendente. No puede, pues, por otro lado, estarle dado, en absoluto, al sujeto. ¿Cómo puede en semejantes circunstancias saber el sujeto del objeto?

La percepción nos está dada por nuestros sentidos, pero no es lo mismo que las sensaciones de éstos, que están vinculadas de alguna manera a los objetos que las provocan. En la percepción no percibimos, como en la sensación, objetos aislados, sino cosas. La percepción es siempre compleja. Sin embargo, los elementos de que se compone tienen que ser distintas sensaciones, pero que no nos impresionan, en absoluto,

como distintas, antes bien están siempre ya fundidas en una imagen perceptiva. — En la percepción se trata de aquella forma de darse que, como lo dice Kant, surge por la afectación de nuestros sentidos por la cosa en sí. “Afectación” es la vieja expresión para lo que entiende la moderna psicología por “estímulos de los sentidos”.

Desde antiguo se han aducido contra el contenido cognoscitivo de la percepción una multitud de argumentos. Los reparos empezaron con la observación de que la percepción está llena de ilusiones, de que, para poner como solo ejemplo el fenómeno de Purkinje, la relación mutua en que están los diversos colores en cuanto a su luminosidad e intensidad varía con los cambios de iluminación e incluso literalmente se invierte. De observaciones semejantes emerge tempranamente, ya en tiempo de los sofistas, la idea de que la percepción es del todo relativa, subjetiva, no teniendo correlato objetivo. Pero esto querría decir que en realidad no puede decirnos nada sobre el objeto. — Si se va de aquí más lejos y se piensa en que todo lo que experimentamos en la vida en materia de hechos toma el camino de los sentidos, resulta comprensible cómo pudo llegar Protágoras, en el siglo v a.d. J.C., a una visión relativista extrema: sólo hay una forma del ser, ésta: Todo lo que existe, existe sólo para mí, y además sólo tal cual se me aparece. Lo que a mí me parece existir, existe también (para mí), y lo que a ti te parece existir, existe también (para ti). Una comparación entre lo que se te aparece a ti y lo que a mí, no es posible. Yo no puedo entrar en tu conciencia, ni tú en la mía. — Los conceptos en los que, sin embargo, concuerdan manifiestamente todos los hombres, los explicaba aquel radical relativismo por la convención y porque los hombres resbalan por encima de las diferencias entre sus maneras de concebir las cosas, porque les parecen no tener importancia. — Desde aquí ya no hay mucho hasta la formulación extrema de los cirenaicos: que en realidad está cada hombre encerrado en el círculo de su conciencia, de sus estados subjetivos, como si se encontrara en “estado de sitio”. De aquí se sigue esta consecuencia escéptica: Es dudoso todo saber del mundo exterior. — Si por encima de esta duda ex-

trema acerca del conocimiento aposteriorístico, se negase además el conocimiento *a priori*, significaría ello la disolución de todo conocimiento, en absoluto.

Por dicha no es la causa del conocimiento tan desesperada como se presenta en estas teorías. Al acercarse al problema sobre una base ontológica, se ve más bien lo siguiente: No estamos ligados con el mundo exterior sólo por medio de la relación de conocimiento, sino por medio de una multitud de otros actos. Los actos emocionales trascendentes (pp. 68 y ss.), amar, odiar, vivir algo, obrar y padecer, son en su realidad indubitables. No tanto la percepción cuanto más bien justamente estos otros innúmeros actos, relaciones en que estamos con los objetos, nos convencen de la existencia de los objetos. Así cae un enorme peso de realidad sobre la percepción. Ésta es aquella instancia que nos da la existencia de las cosas individuales en una certeza inmediata. Es lo que la distingue del conocimiento *a priori*, que, sin duda, puede hacer afirmaciones de validez universal sobre los rasgos esenciales de las cosas, pero que tiene que prescindir de que se le dé el caso individual real.

La aporía de que tratamos se desarrolló con maravillosa claridad en el siglo xvii. Descartes había puesto frente a frente en ruda oposición la *extensio* y la *cogitatio*. ¿Cómo podrían las dos sustancias, enteramente diversas, obrar una sobre otra? Descartes pide ayuda a la hipótesis de una conexión psico-física a la que presta Dios su asistencia. Geulincx niega, en razón de su axioma *inconcussæ veritas* (p. 31), toda posibilidad de un influjo del cuerpo sobre el alma. Sólo Dios mismo puede, con un reiterado intervenir, operar la correspondencia de lo psíquico y lo corpóreo. Spinoza intenta tender un puente sobre la oposición de la *extensio* y la *cogitatio* derivando ambas de una sustancia. Por eso puede ser el mismo el orden y conexión de las ideas y de las cosas. Según Leibniz, por último, dispuso por adelantado Dios una exacta concordancia, una armonía preestablecida, de lo corpóreo y lo psíquico. — Ninguna de estas teorías puede resolver el problema. Todas presuponen lo que tienen que explicar.

Frente a todos los reparos que pisan en la relatividad de la percepción, queda restante algo así como un núcleo objeti-

vo: que con nuestra percepción podemos orientarnos en el mundo. Contra este fenómeno fundamental no se puede luchar, por enigmática que sea la percepción. Tenemos que intentar el ahondar en este problema tanto como sea posible. — Ante todo hay una cosa que no puede negarse: hay en nosotros ciertos sistemas de símbolos que están en coordinación fija con cosas y procesos del mundo exterior, y que no serían posibles si no estuviesen la conciencia y el ser en una conjunción sujeta a una ley, si no estuviesen los productos del conocimiento referidos con rigor de ley a las formaciones del ser. Conocemos sistemas de colores y sistemas de sonidos. A una determinada altura de sonido está coordinado un determinado número de vibraciones de las ondas sonoras, y la amplitud de las ondas está en correspondencia con la intensidad del sonido. No puede superarse la heterogeneidad del símbolo y lo simbolizado, pero subsiste firme la coordinación de ambos. El hombre no puede romperla. Los sistemas de símbolos dados por medio de la percepción sensible están anclados incommoviblemente en nuestra constitución antropológica, en nosotros en cuanto seres psicofísicos. Ciertamente que el hombre puede formarse además símbolos que no permanecen inalterados, por ejemplo, los conceptos.

A la posibilidad de reconocer un obrar de la psique sobre la *physis* y viceversa no se opone, pues, nada —así tenemos que afirmarlo— más que el tácito supuesto de que la relación entre causa y efecto sólo puede existir entre miembros homogéneos, entre miembros que sean de una forma de ser de la misma especie. Los miembros de un proceso causal están en dependencia uno de otro. El posterior no es, sin duda, igual al anterior, así se pensaba, pero, sin embargo, es de la misma especie por su ser. — Mas resulta que también sobre la base del supuesto de que trascorra el proceso causal entre miembros homogéneos, sólo podríamos concluir de la causa el efecto si conociésemos todas las leyes bajo las que transcurre un proceso. Como expone Kant en su análisis de la causalidad, no podemos comprender la conexión misma de la causa y el efecto. La causalidad no se agota en la ley de la dependencia, sino que es el viviente producir en cuanto tal. La causa pasa

al efecto, es *causa transiens*. La causa fenece, el proceso sigue. Pero de cómo venga algo a producir algo distinto o a alterarse, no tenemos *a priori* —como dice Kant en sus consideraciones sobre la segunda analogía de la experiencia— la menor noción. — Kant tenía razón. La serie causal no es de ninguna suerte una serie matemática como las series de los números, no es homogénea. La serie causal es una serie dinámica. Más que la existencia de los miembros no puede alcanzarse con la causalidad; ni siquiera en los más simples casos de causalidad, en los que se produce un efecto mecánico, es comprensible cómo produce propiamente la causa su efecto.

Es comprensible que en los casos más complicados con los que nos las habemos aquí resulte la causalidad mucho menos comprensible aún. Pero no puede negarse su existencia. Si el hombre participa en los cuatro estratos que pueden señalarse en el mundo, el inorgánico, el orgánico, el psíquico y el espiritual (cf. dibujo p. 121), como tenemos que representárnoslo, es válida la causalidad en todos los estratos, aunque la posibilidad de explicarla se vuelve cada vez más difícil con la creciente altura de los estratos. Cuando de una vivencia brota un sentimiento, es éste el efecto y aquélla la causa. Y cuando en el ser espiritual sale de un conocimiento una idea como un relámpago, tiene también que ser esto en alguna forma una relación causal. Expresado en términos ontológico-categoriales, podemos afirmar aquí: el fenómeno de la causalidad se propaga como categoría desde el estrato ínfimo, el material, hasta dentro del sumo, el espiritual. Así como reconocemos la existencia de la causalidad en el estrato inorgánico en razón de los fenómenos, podemos admitirla con la misma justificación también en todos los demás estratos. E igualmente podemos comprobar una acción de un estrato sobre el otro. Sin duda no comprendemos cómo es posible una acción, digamos del alma sobre el cuerpo, pero tampoco comprendemos la causalidad, que apenas puede negarse, dentro de uno y el mismo estrato. El axioma de Geulincx, de la verdad incommovible, el principio del racionalismo, que cree poder afirmar, con una enorme altanería humana, que en el mundo no hay nada que no comprenda el hombre, no es