

Conocimiento y realidad

JUAN ADOLFO VÁZQUEZ
Universidad Nacional de Tucumán

Las diversas maneras de concebir la relación que existe entre el conocimiento y la realidad han dado lugar a planteamientos muy diferentes del problema gnoseológico, con muy distintas implicaciones metafísicas. Si por razones de economía expositiva reducimos estas diferencias a un par de esquemas no quiere decirse que estos paradigmas tengan un valor ontológico. Son, simplemente, cómodos para aprisionar un tema en pocas páginas.

Una de las grandes concepciones gnoseológicas está representada por Aristóteles, Tomás, Descartes, Locke y Kant; la otra por Platón, Plotino, Agustín, Leibniz y Bergson. Hemos elegido cinco nombres distinguidos de cada familia, sin pretender agotar la nómina posible ni olvidar todas las diferencias de matices que existen entre las posiciones de los autores citados en una y otra línea. Tampoco pretendemos que en todos ellos se encuentre una discusión expresa del problema. En verdad el análisis gnoseológico sólo alcanza plena conciencia en algunos de los filósofos citados; pero este hecho en principio no impide reconocer la existencia de los supuestos gnoseológico-metafísicos sobre los cuales opera la filosofía de cada pensador.

Los supuestos básicos de la primera línea han sido presentados con claridad en *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* de Nicolai Hartmann, y notablemente difundidos en habla española por la traducción de la *Teoría del conocimiento* de Hessen. El denominador común de esta tendencia consiste, en síntesis, en aceptar la existencia de una dualidad irreductible formada por el sujeto y el objeto. El sujeto se concibe generalmente como un ente de sensibilidad y entendimiento; el objeto es la realidad por antonomasia: es el ser o el punto de partida necesario para el conocimiento del ser. Cada filósofo de esta línea adopta una dirección divergente en sus soluciones; pero

todos aceptan como válido el planteamiento básico de la dualidad objeto-sujeto, con mayor estimación por la entidad objetiva que por la subjetiva. El conocimiento se entiende entonces como saber que el sujeto logra respecto de un objeto trascendente. El sujeto es siempre algo exterior al objeto. La explicación del acceso del sujeto al ser, conexión que hace posible la operación cognoscitiva, es siempre un punto de la mayor dificultad en los autores que siguen este esquema donde el sujeto y el objeto guardan siempre distancias mínimas sin confundirse jamás.

Los supuestos básicos de la segunda línea no han encontrado probablemente expositores tan difundidos. Hay indicaciones valiosas, sin embargo, en libros recientes como el de Louis Lavelle, *De l'être*, o el de Simon Frank traducido del ruso al francés con el título de *La connaissance et l'être*. Esta otra tradición gnoseológico-metafísica no opone radicalmente el sujeto cognoscente al objeto conocido sino que afirma la fundamental unidad de lo real. El sujeto no confronta exteriormente al ser. El conocimiento no es una apropiación que realiza el sujeto respecto de una realidad ajena a su esfera propia. En esta segunda línea la fundamental unidad del ser tiene jerarquías. Cada hombre está en el ser, está en alguno de los peldaños de la única realidad. El conocimiento no es sino un modo de ser que admite grados.

Aunque no es prudente emprender aquí un estudio de los orígenes históricos de esta diferencia de concepción, acaso podamos permitirnos insinuar sus probables motivos. La primera dirección establece las bases ontológicas de su gnoseología con categorías provenientes de las ciencias naturales. La ontología de Aristóteles a Kant —en la línea primeramente aludida— está penetrada de inspiraciones cosmológicas. Así como se destaca con claridad el cuerpo del sujeto frente a los demás cuerpos del universo, o la voluntad del individuo con respecto al orden del mundo en general, así también se contraponen y recortan nítidamente el sujeto y el objeto en el esquema gnoseológico de la primera corriente. En la segunda dirección, su ontología fundamental trabaja con categorías predominantemente espirituales. No, por cierto, en el sentido que asume la palabra “espíritu” en las ciencias culturales o históricas, donde designa objetivaciones, sino como alusión a realidades íntimas. Los miembros de la segunda dirección han sido sobre todo filósofos del alma: moralistas y teólogos vueltos hacia el misterio del mundo interior donde la primera categoría es la unidad

indivisible de la estructura espiritual en la persona. La diferente procedencia —cosmológica y psicológica— quizá ayude a comprender las diferentes bases ontológicas del problema fundamental de la teoría del conocimiento en una y otra tendencia.

Veamos ahora qué sentido asumen los problemas clásicos de la gnoseología frente a estas dos concepciones de tan distinta raíz metafísica. Ante todo cabe recordar que la subdivisión del problema del conocimiento en las cuestiones de su posibilidad, origen y esencia nacen dentro de la primera corriente. Las soluciones divergentes que encontramos en ella no afectan la analogía de los supuestos básicos. Estos mismos problemas pierden su sentido habitual cuando se los contempla en la otra perspectiva filosófica que hemos bosquejado, o sufren tal transformación que bien puede hablarse de un nuevo significado de las antiguas cuestiones.

Superada la dogmática ignorancia del realismo ingenuo, se plantea el problema de la posibilidad del conocimiento. Pero si se aceptan estrictamente sus términos duales queda sin explicación gnoseológica cómo el sujeto puede realizar el acceso cognoscitivo a la realidad. Por otra parte, si se asume una posición puramente crítica de las funciones gnoseológicas subjetivas se concluye en el agnosticismo. No hay modo de zanjar la cuestión de si el sujeto puede o no puede conocer su objeto. Para ello sería menester que un tercer término, que no es ni sujeto ni objeto, advirtiera que ambos poseen las mismas características; que las categorías de la inteligencia y las categorías del ser coinciden. Pero esta comprobación es imposible para el hombre por ser precisamente uno de los términos en juego —el sujeto—, y porque el sujeto aspira nada menos que a un conocimiento *objetivo*.

El mismo problema visto desde la otra posición aparece más o menos como sigue. Si el conocimiento es una función del ser y nosotros somos un ente, algo que desde luego está en el ser por humilde que sea su grado ontológico, resulta también que desde luego estamos en el conocimiento. No se alude aquí a una doctrina de la identificación monista de la esfera lógica con la esfera ontológica. Quiere decirse más bien que ser, para esta posición, es existir, vivir. Estas formas de ser se caracterizan en general por sentir y experimentar, no en el sentido de hacer experimentos o de tener sensaciones con una sensibilidad contrapuesta a la inteligencia, sino más bien en la acepción de aquella frase *sentimus experimurque nos æternos esse*. En este caso

es ocioso preguntar si se puede conocer, porque la respuesta no podrá ser otra que la de señalar que ya se conoce algo al menos. Si se interroga acerca de la posibilidad de un conocimiento total y absoluto, como no se puede considerar ahora el esquema objeto-sujeto no queda otro remedio que profundizar la unidad ontológica que cada uno es, y advertir si una transformación y progreso en el propio ser no comporta parejamente un enriquecimiento en el conocer. Por supuesto que esta comprobación difícilmente será expresable con los cánones de la objetividad científica que sólo vale para una posición que ha comenzado por separar el "mundo objetivo" del individuo existente con su rica y compleja realidad anímico-espiritual.

Frente al problema del origen del conocimiento la disparidad de ambas concepciones no es menos notable. La primera línea reconoce en el sujeto dos instancias diversas: sentido y razón. Según la importancia relativa de uno y otro elemento las direcciones se definen como empiristas o racionalistas. La primera solución es en apariencia la más compatible con un planeamiento que postula sujeto y objeto como dos cosas exteriores entre sí. Pero ya se sabe cuán grandes son las dificultades de un empirismo que se queda en el sensualismo: carecerá siempre de un principio unificador de la experiencia fugitiva. Por otra parte, un racionalismo incontaminado por los sentidos, como toda doctrina de las ideas innatas, no alcanzará nunca a garantizar por sí solo el conocimiento del objeto que se percibe exteriormente. En la primera solución se manifiesta la imposibilidad de arquitecturar el conocimiento; en la segunda se requiere la intervención de elementos extra-filosóficos para salvar el hiato entre el sujeto y el objeto. Ninguna de las combinaciones de empirismo y racionalismo ha sido hasta ahora satisfactoria para resolver la cuestión.

Desde la otra corriente mencionada el problema asume otro aspecto. Recordemos siempre que no existe aquí la radical contraposición entre el sujeto y el objeto. Razón y sentidos, inteligencia y sensibilidad, y similares antagonismos aparecen sólo como términos que vagamente designan desiguales grados y funciones del ser. Los sentidos, por ejemplo, significarían una zona límite de la vida íntima donde es posible la atomización de nuestra realidad personal a través de la múltiple solicitud de lo externo que tiende a despertar en nosotros apetitos, distracciones y afanes de toda índole. La razón no se concibe entonces como armadura lógica donde se insertan los da-

tos de la sensibilidad, ni como facultad de abstraer elementos lógicos correspondientes a una supuesta realidad exterior. Tampoco se parece al entendimiento como zona de esencias ontológicas de cuyo inventario puede colegirse la índole del universo. Se reconoce en cambio en la vida del espíritu un sentido contrario al de la marcha hacia la dispersión en el mundo de lo sensorial, un rumbo cardinal hacia mayor unidad, riqueza y plenitud. En una palabra, un progreso de la jerarquía del ser, con el correspondiente progreso en el orden del conocer. El progreso es aquí cualitativo y en todo caso no habrá de decirse en extensión sino en profundidad. Si fuera conveniente utilizar una comparación espacial, sugeriríamos la imagen de nuestra propia penetración en un cono invertido, cuya ancha base nos desparrama entre los mil incentivos del mundo exterior y cuyo vértice nos invita a reducir nuestro ser a la total unidad. Con iguales reservas podría proponerse otra imagen en la que sustituimos el cono por una esfera de radio móvil. Nuestra tendencia innata nos lleva a ampliar continuamente el radio de esta imaginaria esfera, aumentando la superficie del alma y esparciéndonos entre las cosas. Pero una nueva tendencia consciente puede llevarnos a un movimiento contrario, cuyo resultado ideal sería la reducción de la esfera a su centro único. Con estas comparaciones geométricas sólo procuramos mostrar cuán inválidos resultan en el planteamiento que comentamos los términos sensibilidad y razón del sujeto que se enfrenta al objeto.

Si se considera ahora la verdadera cuestión del origen del conocimiento desde el punto de vista temporal, como lo han hecho filósofos llamados "racionalistas" y "empiristas" en la Edad Moderna, la cuestión pierde en cierto modo su clásico sentido, pues las categorías de tiempo y eternidad adquieren valor muy diferente en el segundo esquema. Como hemos sugerido, el primero parece ser paradigma extraído de una concepción naturalista, con vistas al espacio y a una consideración física del tiempo. En el segundo esquema la penetración del ente cognoscente en el ser que él es, implica una superación del tiempo de los instantes discretos para vivir una temporalidad más plena, en la que el pasado perdura, el futuro se anticipa y la eternidad aproxima su silenciosa presencia. Así como la cuestión del origen del tiempo carece de sentido en un planteamiento estrictamente temporalista, pues se trataría de fijar un primer momento que no tuviera ningún momento anterior, así también preguntar por el origen pri-

mero del conocimiento equivale en la segunda posición a preguntar por el origen del ser, el cual, dicho con propiedad, no tiene origen sino que es precisamente lo eterno.

Queda por ver cómo se entiende el problema metafísico de la esencia del conocimiento en una y otra de las direcciones gnoseológicas apuntadas. Este problema es el más importante de todos cuantos estamos considerando porque cada uno de los planteamientos referidos supone una diferente concepción de la realidad, es decir, lo que decide acerca del problema de la esencia. A pesar de la importancia que el problema tiene no es posible concederle aquí sino breves líneas; pero las observaciones anotadas a propósito de los problemas de la posibilidad y origen del conocimiento podrán tenerse como preliminares y, así, facilitar en alguna medida la comprensión de lo que apretadamente sigue.

En el esquema sujeto-objeto las posiciones clásicas antagónicas son el idealismo y el realismo. La forma más radical de idealismo es el solipsismo, en el plano psicológico, y el fenomenismo, en el plano lógico del sujeto trascendental. En estas posiciones el objeto de conocimiento está totalmente condicionado por la estructura cognoscitiva del sujeto: el objeto es "producido" por el sujeto, o bien queda incógnito como "en sí" inalcanzable. Las posiciones realistas, si aceptan un realismo natural aristotélico, no pueden armonizar sus conclusiones con los resultados de la investigación psico-fisiológica acerca de la percepción. Pero si se adopta una actitud de realismo crítico, aceptando el análisis científico de la percepción y su contenido, toda afirmación de existencia objetiva separada del sujeto —del *percipi*— es un acto de fe que supone factores extrafilosóficos. El esquema sujeto-objeto parece que sólo admite la aceptación dogmática de los dos términos, o el análisis crítico que siempre conduce a la supresión del objeto, si no lo deja como incógnita. Para el punto de vista que hace del conocimiento humano una función del ser no hay tal dilema. Si nos empeñamos sin embargo en medirlo con los cartabones aplicables a las soluciones que responden al planteamiento dualista, podrían añadirse algunos contrastes. Ante todo podríamos preguntarnos si esta segunda posición cae más cerca del idealismo o del realismo. En seguida advertimos, sin embargo, que la pregunta supone la dicotomía objeto-sujeto que ahora no se acepta. Pero en el segundo esquema, podría insinuarse, hay que reconocer un claro rea-

lismo porque se insiste en la existencia de un ser que es suprema realidad, del cual participamos, que está en nosotros y más allá de nosotros como una posible prolongación de nuestra propia existencia finita. Sin embargo, no puede hablarse de realismo en el sentido de afirmar la existencia de una instancia exterior y separada de la realidad íntima, como un cuerpo separado de otro. Estas ideas corresponden a una concepción espacial de la realidad, enteramente extraña al segundo planteamiento. La realidad es una y el sujeto —si queremos retener la terminología de la primera línea— toma conciencia en el ser por partes. Quien toma conciencia del ser no es algo distinto del ser. Esta observación, vista con la óptica del esquema sujeto-objeto, parece aproximarse al idealismo. Pero —continuando con la insuficiente terminología que hemos aceptado— habría que reconocer algún parecido con el idealismo, y aun con el subjetivismo, pues hemos aproximado el conocimiento a la autoconciencia. Mas no debe olvidarse que no existe en esta concepción un objeto extenso y separado de la conciencia subjetiva, aunque de ninguna manera se afirma un monismo de la conciencia individual. Todas estas posiciones caben en el esquema sujeto-objeto que la segunda posición rechaza expresamente. Lo que esta posición sostiene de manera indudable, en analogía con el realismo, es la existencia de una fundamental realidad que trasciende la mera conciencia finita del individuo en su existencia vulgar. Y sostiene también —en lejana similitud con el idealismo— que esta realidad en principio puede ser penetrada y poseída por la persona gradual, integral e íntimamente. Por supuesto que toda expresión del segundo esquema en términos del primero implica una desnaturalización. Pero puede intentarse un breve resumen final de la segunda actitud con especial referencia al problema de la esencia del conocimiento, sin atender ya a lo que enseña la primera postura. Limitamos por ahora este resumen a los tres puntos siguientes:

1) Conocer significa participar de una realidad consustancial con nuestro propio existir.

2) Nuestro existir se caracteriza por estar siempre en proyección dinámica en un sentido que implica esparcirnos hacia la trivialidad exterior donde el tiempo se descompone en sucesivos períodos discretos, o concentrarnos en un sentido inverso hacia los estratos más oscuros y profundos de nuestro ser donde la precipitación de los instantes del tiempo parece detenerse.

3) La participación cognoscitiva que acompaña los diferentes modos o grados de existencia significa una mayor o menor conciencia de la fundamental unidad de lo real, donde estamos, nos movemos y tenemos nuestro ser.

No es hora de decidir cuál de los dos esquemas gnoseológico-metafísicos es más adecuado para hacer frente al problema del conocimiento y su relación con la realidad; pero las precedentes consideraciones pueden servir de sugerencias preliminares para una teoría general del saber basada en una ontología del espíritu humano que haga justicia no sólo a lo temporal y fugaz sino también a lo que hay de eterno en el hombre.