

ESTRUCTURA Y SENTIDO DEL CONOCIMIENTO

DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
Universidad de Nuevo León

Sumario: 1. Descripción y análisis del conocimiento.—2. Posibilidad del conocimiento verdadero.—3. Idealismo o realismo (El punto de partida de la teoría del conocimiento).—4. Origen y esencia del conocimiento.—5. Criteriología.—6. Sentido y fin del conocimiento.

1. DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DEL CONOCIMIENTO

UNA FILOSOFÍA SISTEMÁTICA debe empezar por el examen del problema epistemológico. La importancia capital que reviste la teoría del conocimiento estriba, ante todo, en que condiciona todos los otros problemas filosóficos. Primero hay que realizar un análisis y una crítica de los datos inmediatos de la conciencia. Después vendrán todas las otras cuestiones filosóficas —muy importantes, desde luego, pero ulteriores— que resuelven, o tratan de resolver, la lógica, la metafísica, la teodicea, la antroposofía, la moral, la filosofía de la religión, la cosmología, la estética. . .

¿Cuál es la esencia del conocimiento? ¿Hay un conocimiento verdadero? En caso de que lo haya, ¿cómo llegó a ese conocimiento? ¿Hay objetos trascendentes, independientemente de todo pensamiento? La epistemología o teoría del conocimiento es un estudio primordial del conocimiento en torno a estas interrogantes. Antes de conocer esta cosa o la otra, es preciso dilucidar una cuestión básica: ¿Qué es conocer? Necesitamos organizar y criticar los datos del conocimiento; necesitamos comprender la naturaleza del conocimiento humano, su valor general y sus posibilidades. Sin esta tarea preliminar no habría vida científica de ninguna especie.

Antes de interpretar o explicar el conocimiento, intentemos describirlo y analizarlo. En el fenómeno concreto podemos aprehender la esencia gene-

ral. Una fenomenología del conocimiento me puede llevar a la estructura óntica del conocimiento. ¿Qué sucede cuando conozco? Mi conciencia se halla frente a un objeto. Yo, sujeto cognoscente, aprehendo un objeto conocido. Tengo al objeto, no simplemente como el cajón contiene los papeles, sino sabiendo que es objeto, tomando posición frente a él. La correlación entre sujeto y objeto es esencial. Soy sujeto para un objeto y el objeto es sólo objeto para un sujeto. Mientras la función del sujeto cognoscente estriba en aprehender el objeto, la función del objeto consiste en ser captado y captado por el sujeto. La correlación no es, por tanto, reversible. Capto las propiedades del objeto sin subsumirlo dentro de mi ser. La "imagen" que en mí surge del objeto no es, propiamente, el objeto. Este permanece trascendente frente a mí. Me conduzco receptivamente, en el sentido de que el objeto determina mi conocimiento. Mi conocimiento alude ("intende") un objeto que está más allá de mi conciencia. Los objetos reales o ideales me hacen frente, se me presentan como algo en sí. Algo en sí que me determina y que es independiente. Es claro que yo no soy un puro sujeto cognoscente sino también un sujeto sentiente y volente. Pero el objeto no puede tampoco ser reducido al carácter de objeto conocido, precisamente porque existe en sí, independientemente de que lo desconozca o de que lo conozca perfecta o imperfectamente. Mi conocimiento será verdadero si mi "imagen" coincide con el objeto. Si el contenido de mi conocimiento no concuerda con el objeto mentado, mi conocimiento será falso. La verdad se da, consecuentemente, en una relación. Los objetos se encuentran, en cierto modo, antes y después, de la verdad y de la falsedad.

El fenómeno del conocimiento, anteriormente descrito, presenta cuatro elementos esenciales: 1) el sujeto; 2) el objeto; 3) la toma de posición; 4) la "imagen". Por imagen no debe entenderse la simple representación imaginativa o la percepción, sino el ente lógico. Hay conocimiento de objetos —por ejemplo: siete, justicia, polígono— cuya representación imaginativa resulta imposible. Y sin embargo, también estos entes se nos presentan como hechos objetivos. Juzgamos, aunque no imaginemos, "que algo es tal". Aprehendemos pensamientos y en los pensamientos objetos. Verdadera actividad del yo que le hace entrar en relación con un objeto para afirmar o negar algo de él. Esta relación de pertenencia —una determinación corresponde a un objeto— no es simplemente reproducida por el sujeto, al modo como un espejo reproduce una cosa, sino coordinada en la complejidad de sus significaciones. La estructura de los pensamientos, su ser-verdaderos y ser-falsos, suscitan una toma de posición y exigen —"sit venia verbo"— que sean expresados. Valen —ha dicho algún autor— para todo intelecto y valdrían aun cuando no hubiese ningún intelecto. La frase es, evidentemente, exagerada.

De no haber un intelecto, por lo menos el Intelecto absoluto de Dios, no habría pensamientos porque no habría nada. Esto se comprenderá mejor cuando estudiemos la metafísica general y especial. Por ahora nos interesa destacar que el fenómeno del conocimiento, que hemos descrito y analizado, linda por el sujeto, con la esfera psicológica; por el objeto, con la ontológica; por la toma de posición, con la axiológica; por la imagen, con la lógica. Pero ni la psicología, ni la ontología, ni la axiología, ni la lógica pueden resolver el problema gnoseológico. Corresponde a la Teoría del conocimiento, como disciplina filosófica peculiar, la investigación de la posibilidad, del origen, de la esencia, de las formas y del criterio del conocimiento humano.

Mi consciencia actual es el punto de partida de la descripción de mi conocimiento. Yo soy una consciencia, es decir, una realidad que se transparenta a sí misma. Y como consciencia constato, afirmo, evidencio. La experiencia de la consciencia equivale a la consciencia del ser. El ser es principio de conocimiento, el dato más primitivo. Pero el ser lo encuentro en la realidad, en los entes. La realidad consciente es devenir y duración, con la presencia de dos polos: objetivo y subjetivo. Mi yo se me revela como tendencia real hacia el objeto. El apetito real de conocer me revela una modalidad del ser. Soy cognoscente, en cuanto conozco objetos, y soy también algo conocido, en cuanto me conozco a mí mismo. Entre la consciencia y lo real, advierto una disposición. Lo real se me impone y me determina. ¿No significa acaso, esta imposición y determinación, un primado del ser sobre el conocer?

Para darme cuenta de que conozco debo conocer objetos. Objetos que orientan y especifican mi atención. No depende de mí la existencia de los objetos que me constriñen y me dominan con su presencia. Yo no pongo los objetos, sino que son los objetos quienes se imponen a mi consciencia. Esta subordinación del ser, esta sumisión a la realidad, define al sujeto como "función" o "capacidad" de objetos y como autoconocimiento. Tiendo a los objetos porque ignoro y porque deseo poseerlos en cierto modo. El término de mi conocimiento me evidencia, pues, mi ignorancia y mi sed de saber. No puedo conocer y conocerme sin saber que conozco. Trátase de dos aspectos del mismo acto inmanente. Al conocer abrazo misteriosamente al objeto, lo vivo íntimamente.

¿Hay alguna posibilidad de llegar a un conocimiento verdadero? ¿Es posible tener certeza? ¿De dónde derivaría esa certeza?

Los polos objetivo y subjetivo estructuran mi conciencia. El objeto aclara y especifica al sujeto. El sujeto no constituye al objeto, que existe antes de toda elaboración consciente, pero desarrolla un esfuerzo conceptualizante y percibe multitud de relaciones. El dato objetivo que me está presente es un dato corporal. Y como dato corporal es extenso o espacial, temporal, diferencial y estructurado. El objeto, en otras palabras, está situado dentro de un contorno, sucede en el tiempo, su aspecto peculiar es diverso y presenta relaciones de semejanza, de grandor, de cohesión, de secuencia, de distancia, etc. Mi cuerpo acompaña siempre, como instrumento, a mi conciencia cognoscente. Mis órganos sensoriales perciben luces y colores, música y sonidos, sabores y olores. ¿Acaso estos órganos sensoriales son meras prolongaciones vivas de mi conciencia? En todo caso se da una indisoluble unión vital de los órganos sensoriales con la conciencia. Hasta el propio cuerpo se percibe por la vista y el tacto. Gracias a mis sentidos se me revelan los cuerpos distintos del mío, como exteriores o independientes.

En toda percepción se distingue el dato objetivo, es decir, la experiencia de un objeto, de la aprehensión, esto es, la conciencia de un acto del sujeto que asimila. Con el auxilio de las representaciones imaginativas adquiridas, construyo, por asociación, nuevos objetos: v. gr. un centauro, una luna de plata, una novela. La representación imaginativa substituye al objeto ausente. Los conceptos empíricos se forman a partir de la experiencia objetiva o sensible (por ejemplo, los conceptos de "organismo", de "cuadrado", de "verde") y a partir de la experiencia vivida (por ejemplo, los conceptos de "yo", de "instinto"; de "miedo", de "angustia", de "esperanza"). Entre estos conceptos empíricos percibimos una multitud de realizaciones. De la combinación de conceptos surgen construcciones conceptuales más o menos complejas y extensas. Ciertos aspectos "aislables" de lo individual, lo concreto, lo particular, se presentan en mi conciencia como elementos irreducibles a los datos corporales y a las representaciones imaginativas en que se apoyan. Son las ideas o conceptos universales y participables, abstractos y, sin embargo, de origen empírico. No hay conceptos "innatos". Nuestra conciencia toma pie en el ámbito de la experiencia sensible. De ahí el conocido principio de la filosofía tradicional: "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu". La experiencia concreta es madre de todas las representaciones abstractas. La conciencia de sí —experiencia vivida— se realiza en ocasión del conocimiento objetivo.

En el plano de la experiencia se halla bosquejado el conocimiento inicial de lo real. La intelección, actividad genuinamente conceptual, explícita y sin-

tetiza el conocimiento de lo real. Con el juicio llega al máximo de intensidad. La síntesis judicativa restituye al objeto lo que la abstracción le había suprimido. El acto cognoscitivo completo lo describe Fernand van Steenberghe en estos términos: "en el plano del organismo sensorial el sujeto cognoscente está dominado por el 'dato', es decir, por los objetos que se le imponen: los 'recibe' pasivamente en su inmanencia, pero ya esto mismo implica que reaccione inmediatamente al contacto de los objetos por un acto cognoscitivo complejo: se origina éste en el plano del organismo sensorial (percepción e imaginación) y se desarrolla en la inmanencia perfecta (concepción y juicio). El progreso que se realiza en la evolución de este acto cognoscitivo aparece como un proceso de asimilación creciente, de interiorización creciente del dato; inversamente la 'objetividad' es decreciente del dato a la imagen y de la imagen a la idea, es decir, oposición decreciente del dato al sujeto que se lo asimila para poseerlo mejor".¹ En esta síntesis de experiencia y de pensamiento, cuya fisonomía ha sido descrita, mi interioridad objetiva —conciencia abierta a un mundo corporal— opera inmanentemente, contribuyendo, no obstante, a mi expansión o perfección. En mi actividad de sujeto cognoscente empiezo por atender al objeto; mi memoria sensible conserva y vuelve a la conciencia las representaciones imaginativas percibidas; con la ayuda de otras representaciones imaginativas elementales construyo nuevas representaciones imaginativas; mi memoria intelectual guarda las ideas en la conciencia y las suscita una vez más; mi inteligencia agrupa, clasifica y organiza los conceptos empíricos y elabora conceptos contruídos y definiciones; mi raciocinio asocia diversos juicios y los ordena científicamente. Toda esta complejidad del acto de conocer en nada mengua su unidad. Hasta aquí el acto de conocer como se presenta en la estructura de la conciencia personal. Examinemos ahora la posibilidad del conocimiento.

¿Podemos tener certeza de algo? El dogmatismo da por supuesta la posibilidad de llegar al conocimiento cierto de la realidad. El escepticismo radical, en cambio, afirma que el conocimiento es imposible. El subjetivismo y el relativismo, sin decir que no hay ninguna verdad, limitan la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga o a un círculo cultural en un momento histórico. Para el pragmatismo lo verdadero es lo útil, lo que fomenta la vida. Subjetivismo, relativismo y pragmatismo son, en el fondo, como algún epistemólogo lo ha advertido, escepticismo. Entre escepticismo y dogmatismo, posiciones extremas, cabe un justo medio: el realismo crítico. Hay que pedir cuentas a la razón humana. Hay que desconfiar de todo conocimiento determinado y no aceptar nada sin examen. Asentiremos a un ob-

¹ FERNAND VAN STEENBERGHE. *Epistemología*, Biblioteca Hispánica de Filosofía. Editorial Gredos, p. 167.

jeto o enunciado sólo cuando se nos presente con una absoluta claridad. La evidencia es el último criterio supremo y universal de certeza. Cuando nuestro entendimiento procede de acuerdo con los primeros principios, reduciendo un enunciado a un principio fundamental, podemos tener la evidencia como criterio de certeza. "Toda la certeza de la ciencia —observa Santo Tomás— deriva de la certeza de los principios. Sólo cuando podemos reducir las conclusiones a los primeros principios, podemos tener certeza de ellas".² No se pregunte ahora por la prueba de estos primeros principios —el de identidad, el de contradicción, el de tercero excluido y el de razón suficiente, cuyo estudio corresponde a la ontología y a la lógica— porque su propia evidencia y su carácter de principios inderivables los dispensan de toda prueba. Fuera de estos primeros principios, necesitamos justificarlo todo. Antes de que la reflexión justifique plenamente las certezas naturales, no pueden admitirse como filosóficas.

Mientras que el dogmatismo ignora el problema del conocimiento, al dar por supuesta la posibilidad de conocer, el escepticismo cae en la contradicción y en el absurdo. La existencia de la duda evidencia, por lo menos, que no hay duda sobre la existencia del sujeto dubitativo. "Si dubitas, existis". Al aceptar la duda, el escéptico admite, implícitamente, el principio de contradicción y la veracidad de sus facultades. Por lo demás, es imposible, al teorizar, eludir la afirmación o la negación. El escéptico vive en una permanente contradicción práctica entre sus principios y todos los actos de su vida de relación.

Una vez establecida la posibilidad del conocimiento verdadero, conviene dilucidar cuál es el punto de partida de la teoría del conocimiento. ¿Idealismo o realismo? Es preciso decidir.

3. ¿IDEALISMO O REALISMO?

—El punto de partida de la teoría del conocimiento—

El punto de partida de la epistemología no puede ser un pensamiento que se piensa a sí mismo, en radical soledad, como el "Cógito" cartesiano. El pensamiento real conoce objetos y se conoce conociendo. Midiéndose sobre el ser y conociéndose conforme a lo que es, el pensamiento reflexiona críticamente. Hay que partir del pensamiento que piensa las cosas y se piensa a sí mismo al pensar las cosas, y no de un "Cógito" de tipo idealista. Me conozco como cognoscente, como cognoscente de objetos. La teoría del conocimien-

² SANTO TOMÁS. *De Veritate*, Q. 11, a 1, ad 13.

to, al tomar como punto de partida la reflexión sobre el conocimiento real —"acto de conocer que conocemos"—, está en posibilidad de fundar su legitimidad y de examinar el origen, el alcance, los modos y el valor del conocimiento.

¿Existen las cosas que me rodean? ¿Existe el mundo exterior? ¿No podría ser el conjunto de mi experiencia un error y una ilusión de mis sentidos? ¿Estaremos soñando un *sueño coherente*?

Si el objeto primero y directo del pensamiento no es la idea o la imagen, sino una cosa real independiente del sujeto cognoscente, el llamado problema del mundo exterior es un pseudo-problema. La hipótesis de un mundo exterior ilusorio, efecto de una "verdadera alucinación" se destruye fácilmente al considerar que en un mundo en el cual la alucinación o el sueño coherente fuesen el estado normal, no se podría hablar ni de alucinación ni de sueño coherente. La alucinación y el sueño tienen sentido sólo en función de la realidad y de la vigilia. Las representaciones en los sueños y en la locura sólo se explican por la reproducción de antiguas percepciones de objetos exteriores reales. No hay que confundir, desde luego, una conciencia imaginante con una conciencia perceptiva; pero no hay que desconocer, tampoco, que la primera no se daría sin la segunda.

Mi ser —esto lo ha visto muy bien Heidegger— se da en el mundo. Resulta imposible separar mi existencia de la existencia del mundo. La experiencia, cualquiera que sea, no puede reducirse a la pura subjetividad. Hasta los sueños dependen de experiencias anteriores. Si en los sueños pudiésemos reflexionar sobre los sueños, suprimiríamos los mismos sueños. En cambio, la conciencia refleja —observa Régis Jolivet— confirma la percepción. *Conciencia perceptiva y conciencia onírica son, pues, radicalmente diferentes*. Síguese de todo esto, que si el universo no fuera más que un sueño coherente, este sueño vendría a ser tan "real" que la idea misma de sueño nos sería totalmente extraña. *La hipótesis de una experiencia que se redujera toda ella a un sueño coherente suprimiría hasta la posibilidad del idealismo*.³ ¿Cómo concebir la propia idea de sueño —se le podría haber preguntado a Descartes— en un universo de sueño? Partiendo del hecho de mi *ser-en-el-mundo* no puedo dudar de la existencia del mundo sin dudar de mi propia existencia. Pero, ¿acaso es posible, sensatamente, dudar de la propia existencia? El *ego puro* de Husserl es una simple abstracción que no se hubiera dado, en la cabeza de Husserl, de no implicar, su conciencia, la realidad existencial de las cosas y del mundo. Un pensamiento sin mundo, sin cosas, sería un pensamiento vacío incapaz de idear un ego puro.

³ RÉGIS JOLIVET. *Metafísica*, Ediciones Carlos Lohlé, p. 67.

¿Cómo fingir que el mundo exterior no existe, si antes no se conoce, de algún modo, la oposición entre lo ilusorio y lo real? En la misma duda del idealista está dada la existencia. Su duda se revela como una determinación del ser. De lo contrario, siendo el mismo ser duda, no habría ya ser de la duda, es decir, que no habría ya duda. El ser, anterior a la duda, es lo primero.

Partiendo de la evidencia —primera y absoluta— del ser, podemos preguntarnos, eso sí, en qué medida nuestro pensamiento concuerda con el ser y cuáles son los fundamentos de la certeza. ¿Qué relación tienen nuestros conceptos y nuestros juicios con nuestra inteligencia y con las cosas mismas que expresan? Si vamos a juzgar nuestra facultad de conocer, es preciso, ante todo, suponer el previo ejercicio del conocer. ¿Cómo realizar, de otra manera, una reflexión crítica? La inteligencia puede volver sobre su acto, sobre sus operaciones. Consecuencia de este retorno de la inteligencia, es un nuevo concepto. El acto segundo de la reflexión crítica supone el conocimiento de que la inteligencia tiene como natural finalidad, la de conformarse con lo que es. Y supone, también, el acto de juzgar y la existencia de los objetos.

La duda crítica no puede ser universal. De serlo, no sería una duda real. Ya hemos visto que la duda opera sobre la base de las evidencias inmediatas y apodícticas. Tratar de someter estas evidencias a la duda real es imposible por contradictorio. Se les ha preguntado a los idealistas que “si la evidencia no sirve antes de la duda, ¿cómo servirá durante ella o después?”

Desde luego, la inteligencia comete muchos errores. De ahí la necesidad de verificar una crítica de los procedimientos del conocer humano. Se puede o no se puede ser fiel a las exigencias objetivas del ser. Pero en todo caso es evidente la presencia del ser en la reflexión intelectual. Si el ser mide a la inteligencia, la inteligencia tiene un valor ontológico.

La insoslayable opción del realismo contra el idealismo, se impone a cualquiera que se haya planteado el problema del conocimiento. Gilson lo ha expresado con toda energía: “O bien se toma como punto de partida el ser, incluyendo en él el pensamiento: *ab esse ad nosse valet consequentia*, o bien se toma como base el pensamiento, incluyendo en él al ser: *ab nosse ad esse valet consequentia*”.⁴ Nosotros hemos optado, como ya se habrá advertido, por el primer camino. Al partir del pensamiento real que conoce objetos y se conoce conociendo, hemos partido, en realidad, del ser que mide a la inteligencia. El conocer, hemos dicho, es una modalidad del ser. Modalidad que consiste en la aprehensión por parte de nuestro entendimiento, de algo real.

⁴ GILSON. *El Realismo Metódico*, Ediciones Rialp, S. A., segunda edición, Madrid 1952, p. 138.

Lo real se da también *en* el entendimiento, pero no se da *por* el entendimiento. Dependemos de lo real. Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre los objetos existen los verdaderos objetos; antes de la adecuación del juicio y de la realidad, se da la adecuación vivida del entendimiento con la realidad. A cada esfera de lo real le debe corresponder un especial conocimiento de lo real. El método se deduce del tipo de realidad que se examine, y no la realidad del método, puesto que el ser es la condición del conocer.

4. ORIGEN Y ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

¿De cuáles fuentes proviene el conocimiento? ¿Se apoya en la experiencia? ¿Es acaso la razón la fuente principal del conocimiento humano? ¿O tal vez ambos factores tienen parte en la producción del conocimiento?

El racionalismo ve en la razón la fuente principal del conocimiento, la causa de que sea lógicamente necesario y universalmente válido. Los juicios empíricos carecen de necesidad lógica y de validez universal. De principios formales, al margen de la experiencia, se intenta deducir proposiciones ya no simplemente formales, sino materiales.

El empirismo afirma que la experiencia constituye la única fuente del conocimiento. No hay ningún “a priori” de la razón; el entendimiento es una “tabula rasa”, un papel en blanco. Todo se origina en la experiencia externa (sensación) y en la experiencia interna (reflexión). Nada agrega el pensamiento. Su labor se limita a unir unos con otros los datos empíricos. Estamos encerrados dentro de la cárcel de la experiencia sin poder llegar al mundo de lo suprasensible.

Cualquier intento de reducir el conocimiento humano a la experiencia o a la razón imposibilita la aprehensión del ser. El empirismo nos priva de la penetración de la realidad en su esencia y nos convierte en cuasi-animales. El racionalismo nos priva del único contacto intuitivo con las cosas y nos deja sumergidos en el dogmatismo. ¿Por qué no integrar, entonces, la experiencia y el entendimiento, para aprehender el ser real existente? La unidad compuesta del conocimiento humano se funda, en último término, en la dualidad del hombre: espíritu y materia. Ni angelismo ni empirismo infrahumano. El intelectualismo apoya en la realidad extra-mental toda la actividad cognoscitiva. Por otra parte, sabe que nuestra inteligencia es capaz de captar la realidad. Lo que primero aprehende nuestra inteligencia —*el primum cognitum*— es la *esencia* de las cosas que nos rodean, el *ser* del mundo extra-mental. El progreso intelectual es paulatino. Se comienza por la noción de *ser* o cosa y poco a poco se va enriqueciendo, en comprensión,

la primigenia noción. La experiencia sensitiva exterior e interior constituye el punto de partida de todo auténtico conocimiento humano. Sin esta experiencia, sin este contacto inmediato con la realidad, quedaríamos encerrados en la inmanencia del yo. Pero la experiencia aprehende las cosas circundantes y la propia intimidad, de un modo concreto, intuitivo, ciego. No se descubre ni la substancia ni los accidentes como tales. La experiencia resulta insuficiente para penetrar y descifrar la realidad en su esencia oculta. El ser, formalmente, es siempre inmaterial e imperceptible. ¿Cómo podrían los sentidos captar lo inmaterial y lo imperceptible? Es necesario, en consecuencia, el concurso de una facultad espiritual para aprehender el ser. Esta exigencia está confirmada por la presencia, en nosotros, de la actividad intelectual. Por la inteligencia y sólo por ella, enriquecemos las notas más genéricas de la aprehensión inicial. El ser real, visto desde la esencia, se desmaterializa y se torna universal, a costa, es cierto, de perder sus notas individualizantes existenciales. La inmaterialidad constituye, pues, el conocimiento. Conocemos, es decir, captamos una realidad distinta de la propia y la captamos en cuanto otra, porque nuestra eminencia sobre la materia es patente.

Del factor empírico se deriva el factor racional. Los conceptos se derivan de la experiencia; no la experiencia de los conceptos. Y esto sucede así —hipótesis metafísica— porque la realidad presenta una estructura racional. La realidad, al ser conocida, no sufre modificación alguna. El sujeto que conoce, en cambio, produce una nueva realidad: el objeto formal o inteligible. Gracias a este objeto formal o inteligible la cosa se hace presente al sujeto cognoscente. Los diversos grados del conocimiento dependen de los diversos grados de la perfección del ser. Un ser es tanto más perfecto cuanto más acto y menos potencia (no-ser todavía) sea. A mayor liberación de la materia, mayor cognoscibilidad. Esta ley se desprende de la esencia misma del conocimiento. Si conocer es captar inmaterialmente la forma de un objeto, resulta claro que aumente la cognoscibilidad a medida que disminuya la materialidad, esto es, a medida que se perfeccione el ser liberándose del no-ser o potencia.

Si atendemos a los datos que nos suministra el análisis de nuestra conciencia, constataremos el afán de poseer por el conocimiento toda la realidad. Y poseerla tal como es en sí misma, objetivamente, ilimitadamente... Para lograr este ideal, en la medida de lo posible, afirmamos el ser desde los umbrales de la propia conciencia. Esta afirmación se presenta como absolutamente verdadera y evidente. Pero la explicación del conocimiento inmediato tiene que efectuarse mediante los procesos —que la lógica estudia— de la razón discursiva. Por lo pronto nos interesa destacar esa actividad inmanente, por la que nos perfeccionamos a nosotros mismos, en virtud de la

consciente posesión de la realidad interior y exterior. Lo real tiene, sobre el pensamiento mismo, una indiscutible primacía. Partimos del hecho de que alguna cosa *existe*, que este hecho *significativo* me es *conocido* desde que consentí al ser. En consecuencia, “lo real es la norma suprema de mi conocimiento y el último fundamento de su valor” (van Steenberghen). Mi conocimiento no se nutre de sí mismo, sino de lo real. Somos tributarios de hechos, de datos, de experiencias; aunque nuestro pensamiento trascienda la sensación al intuir el ser y los primeros principios y al juzgar y al raciocinar. La experiencia del mundo y la experiencia de mis propias vivencias se dan en mi conciencia como dos elementos característicos. No soy, como sujeto cognoscente, ni experiencia pura ni pensamiento puro; soy una síntesis de experiencia y de pensamiento a partir de lo real.

No basta apuntar el origen y determinar la esencia del conocimiento. Es menester buscar las bases de una sólida criteriología. Tan importante resulta esta parte de la teoría del conocimiento, que algunos autores han pretendido reducir —erróneamente por cierto— toda la epistemología a la criteriología. Considero que el presente capítulo basta para mostrar, claramente, cómo la teoría del conocimiento excede, en su temática y en su problemática, a la criteriología.

5. CRITERIOLOGÍA

Cuando sin vacilación prestamos nuestro asentimiento a una verdad, fundándonos en una evidencia objetiva, estamos en el caso de la *certeza*. No se trata de una simple *opinión* que presta su asentimiento, con cierto temor de errar, a uno de los extremos en pugna. En la opinión, la mente *duda*, no sabe a qué atenerse, pero se decide por lo que estima como más probable. El problema reside en descubrir una norma mental que nos sirva de base para juzgar.

¿Existe algún *criterio* universal y último de verdad? ¿Cuál podría ser la garantía indubitable y fundamental de toda verdad y toda certeza? Adviértase que nuestras preguntas están formuladas desde el ámbito filosófico, exclusivamente, sin aludir al criterio basado en la Revelación divina, que se manifiesta en la fe sobrenatural. Por de pronto, habrá que distinguir el criterio “extrínseco” a la verdad del criterio “intrínseco” a la misma. Hay quienes ven en la “autoridad” o en la “utilidad” el fundamento definitivo de la verdad. No parecen advertir, los partidarios de la “autoridad” como criterio extrínseco a la verdad, que están suponiendo, inevitablemente, otras certezas. Si Dios o el hombre sirven de apoyo al criterio de autoridad, es menester

demostrar, previamente, que esos seres existen, que son capaces de revelar algo apreciable, que son veraces y que realmente han testimoniado la verdad. Para elucidar todas estas cuestiones previas, no podemos recurrir, evidentemente, a la Autoridad. En consecuencia, la autoridad tiene que ser apoyada en un criterio de certeza último y definitivo. Por su parte, los pragmatistas, o partidarios de la utilidad como criterio de verdad y de certeza, confunden el criterio último de todas las verdades con "un medio manifestativo de una conveniencia medida por la circunstancia y la ocasión". ¿Cómo podemos saber con certeza cuándo algo es útil o nocivo para la vida? "Si un partidario del pragmatismo es calumniado de haber dicho que la verdad no es la utilidad, no podrá limitarse a responder —apunta, en tono polémico, Antonio Millán Puelles— que no es útil que él haya dicho eso; tendrá que asegurar que no es verdad que lo haya dicho; porque, de lo contrario, no habrá manifestado claramente si de hecho lo dijo o no lo dijo".⁵ Los pragmatistas están suponiendo, sin decirlo, una concepción del hombre —naturaleza, exigencias y fines—, de la vida humana y de los valores absolutos. Usan el éxito de la acción como criterio de verdad, sin advertir que un criterio empírico, parcial y frecuentemente ilusorio, no puede erigirse en criterio universal y último de certeza. No advierten, tampoco, que la utilidad descansa en la realidad. Dicho de otro modo: una cosa no es verdadera porque es útil, sino que es útil porque es verdadera.

En la patencia misma del objeto conocido, reside la *evidencia* del conocimiento. Evidencia objetiva que constituye el último fundamento de toda verdad cierta. Abiertos ante la presencia del ser, recibimos intencionalmente los objetos conocidos. Y los recibimos con perfecta visibilidad intelectual. Entre el juicio que formamos y la cosa que juzgamos se da una indubitable adecuación. Indubitable no por el estado de tranquilidad psíquica o simple ausencia del temor de errar, sino porque la verdad del juicio contradictorio es metafísicamente imposible. Cuando el motivo metafísico fundante no puede compaginarse, en ninguna hipótesis, con el error, surge en nosotros la *certeza metafísica*. La *certeza física*, basada en la constancia de las leyes naturales, y la *certeza moral*, basada en las leyes que rigen los actos humanos, en la experiencia o en la historia, no son absolutas pero están muy lejos de ser absurdas. La firme adhesión de nuestra mente al enunciado puede ser *inmediata*, si proviene de la simple inspección de los términos del enunciado (por ejemplo, el todo es mayor que la parte); o *mediata*, si requiere de la observación (por ejemplo, los animales necesitan del oxígeno para vivir) o del raciocinio (por ejemplo, Australia está en Oceanía, Melbourne

⁵ ANTONIO MILLÁN PUELLES. *Fundamentos de Filosofía*, Ediciones Rialp, S. A., t. II, p. 197.

está en Australia, luego Melbourne está en Oceanía). Aunque la claridad y la fuerza de convicción, que integran la noción de *evidencia*, sean diversas en el conocimiento intuitivo —aprehensión inmediata— y en el conocimiento discursivo —aprehensión mediata— no podemos restringir dicha noción a cualquiera de sus tipos. Y la evidencia engendra la certeza, es decir, la decidida y firme adhesión de nuestra mente, sin temor de errar, al juicio lógico. Esta plenitud de asentimiento psicológico al juicio lógico, es "certeza de la verdad", pero certeza que implica la respectiva presencia del objeto. "Así como es comprensible de suyo que donde no haya nada, no hay nada que ver —expresa Edmundo Husserl—, no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad, tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad o, con otras palabras, ninguna evidencia".⁶ Es imposible apoyar un conocimiento de objetos extra-mentales sobre la base de una garantía inmanente, subjetiva. El mismo Husserl, por más que se aproxime al criterio intrínseco objetivo del realismo, no distingue claramente la propiedad por la cual lo verdadero determina en el sujeto cognoscente esa vivencia de la verdad.

Los primeros principios constituyen, en el orden lógico, el fundamento racional en que descansan las verdades. Precisamente por ser auténticos *primeros* principios, no es posible reducirlos a dos fundamentales —el de *identidad* y el de *razón suficiente*, como lo quiso Leibnitz— o a uno solo —el de *contradicción*— como lo pretenden otros autores. Leyes a un tiempo del pensamiento y del ser, los primeros principios son necesarios, universales, evidentes. Bastaría el examen de nuestro propio yo para reconocer la realidad de las primeras nociones (sustancia, causa, finalidad) y de los primeros principios (identidad, contradicción, tercero excluido, razón suficiente). Por razones metódicas, reservamos para el estudio de la estructura y sentido de la lógica, el examen de los primeros principios.

El error es un desacuerdo mental con la realidad. No se trata de ignorancia, ni de verdad incompleta, sino de disconformidad entre el entendimiento y la cosa. Disconformidad que puede provenir: a) De la dificultad de muchos objetos para ser comprendidos; b) De la falta de una atención sostenida y de un estudio concienzudo; c) De la voluntad, estimulada por sentimientos o conveniencias, que mueve al entendimiento a dar su asentimiento a un juicio, sin suficientes motivos racionales; d) De las pasiones —orgullo, sensualidad, pereza, ambición, avaricia— que obnubilan la inteligencia y nos conducen a una adhesión precipitada en función de ellas; e) De los prejuicios —comunes a la especie, individuales, sociales, sectarios— que aceptamos sin discernimiento y que falsean nuestro criterio de apreciación.

⁶ EDMUNDO HUSSERL. *Investigaciones lógicas*, t. I, p. 197.

Aunque por causas accidentales caigamos en el error, nuestras facultades cognitivas están avocadas a la verdad. ¿Resulta acaso comprensible que nuestras facultades nos desvíen del objeto al cual por naturaleza deben tender? ¿No impera en el universo la finalidad, el orden, la armonía? ¿Por qué nuestras facultades cognitivas habrían de ser la excepción? El entendimiento está ordenado, constitutivamente, a la conformidad con el ser que le mide. Trátase de un hecho, antes que de una teoría. De un hecho que no necesita demostración porque descansa en certezas primarias absolutamente irreductibles. La duda misma, postulada por el criticismo, supone estas certezas: existencia del sujeto, primeros principios, posibilidad del conocimiento. Hasta aquí las principales directrices de la criteriología. Conviene ahora, para terminar el estudio epistemológico, destacar el sentido y la finalidad del conocimiento.

6. SENTIDO Y FIN DEL CONOCIMIENTO

—¿Qué es el conocimiento?—

El conocimiento no es una actividad superflua, ajena al mundo, inconexa con la vida humana. Nuestro conocer está al servicio de nuestra existencia personal. Más allá del dominio de lo meramente animal —sensaciones e instintos— buscamos la felicidad en un estadio espiritual superior. Y la buscamos conscientemente, con la mayor plenitud posible. No podemos ni queremos limitarnos a vivir en este universo, sin meditar, al mismo tiempo sobre él y sobre nuestro puesto y destino en el cosmos. El conocimiento, que descubre cosas y valores, es una necesidad íntima para toda persona humana.

El hecho de que nos encontremos en el mundo no significa que nuestro existir funde al mundo. Porque existimos mundanalmente, comprendemos nuestras posibilidades de ser-en-el-mundo. Estar-ya-en-el-mundo quiere decir encontrar el ser del mundo, no forjarlo. Y significa, también, la existencia del yo y del no-yo. El ser tiene mayor extensión que el conocer. Tomamos, en cierto modo, el ser de las cosas, respetando su entidad. La posesión inicial del conocer una cosa nos conduce a las relaciones que guarda con las restantes y al sentido de la totalidad. Sin el sentido de esa totalidad seríamos meros náufragos en el océano de las cosas.

El conocer no es tan sólo una dilatación del sujeto —el cognoscente convertido, por modo intencional, en lo conocido— sino una toma de posición que supera la incertidumbre primigenia. La inter-relación de los seres nos lleva a un conocimiento de los entes todos. No importa que nuestro conoci-

miento de los entes no sea cabal y exhaustivo. Basta, para la vida, un conocimiento inadecuado y abstractivo de la totalidad. Nuestras decisiones reposarán siempre sobre un conocimiento adquirido, mutable, temporal. Pero un conocimiento que no es mero fenómeno de la conciencia, sino una relación trascendente entre un sujeto y un objeto. Un sujeto que se representa al objeto y un objeto que existe independientemente, echado ante, dado, ofrecido a un sujeto cognoscente. Más allá de lo comprendido en el conocimiento, de lo "obyectado", queda un residuo incognoscible, *transobjetivo* como le llama Hartmann. El límite de cognoscibilidad no desaparecerá nunca, aunque se pueda alejar indefinidamente. Ya Goethe había advertido con precisión y agudeza, que "Todo lo que está en el sujeto, está en el objeto, pero éste es algo más. Todo lo que está en el objeto, está en el sujeto, que también es algo más".⁷ La descripción fenomenológica del conocimiento nos mostró que el sujeto, al captar un objeto, rebasa los límites de su interioridad subjetiva. ¿Cuál es el fin que perseguimos al conocer? La meta última está puesta en nuestra salvación y en nuestra plenitud. En nuestro deseo de saber andamos en pos de un ideal de unidad y de permanencia que nos salve de la dispersión y de la fugacidad. A partir de los conocimientos fundamentales, nos enriquecemos progresivamente con una sucesión de "descubrimientos". Y este enriquecimiento satisface, al menos en parte, nuestro afán de plenitud subsistencial. Sabemos que para llegar a la plenitud anhelada necesitamos poseer el ser, lo más adecuadamente posible. Posesión del ser, no tanto para satisfacer nuestra curiosidad, cuanto para decidir nuestro comportamiento ante los objetos conocidos. Discernir las cosas, reconocerlas, gozarlas, rechazarlas y valorarlas es finalidad práctica o vital del conocimiento corpóreo. Reducir la dispersión de la experiencia al orden universal es finalidad propia de la inteligencia. Nuestro anhelo de unidad del ser se cumple por vía cognoscitiva. Pero esta finalidad "teórica" o "especulativa", mera contemplación desinteresada de lo real, se inserta en el dinamismo integral del sujeto que se afana por realizarse en plenitud. Cabe decir, en este sentido, que el conocimiento es un instrumento de salvación y de perfección integral del sujeto cognoscente.

Vasconcelos subrayó, con toda energía, que "conocemos con todo el ser, coordinadamente, orgánicamente".⁸ Se percató, claramente, de que el conocimiento no es completo si no toma en cuenta: la verdad, el fin de la verdad y la ventura del fin. Aunque no resulte convincente su "a priori or-

⁷ GOETHE. *Maximen und Reflexionem*, No. 1084, en Goethes Werke, herausg. von Karl Keinemann, Bibliographischen Institut in Leipzig, t. 24, p. 286.

⁸ VASCONCELOS. *Lógica Orgánica*, Edición de El Colegio Nacional, México 1945, p. 4.

gánico" como instrumento del conocer y su rechazo de la abstracción, es preciso admitir su certera teoría del conocimiento como coordinación de conjuntos. El conjunto de lo físico, el conjunto de lo orgánico y el conjunto de lo espiritual son indispensables a la integración de mi personalidad. La escala de los conjuntos existenciales la reconstruye mi conciencia que se dirige hacia su fin. Los elementos heterogéneos que nos llegan por los sentidos y por la inteligencia tienen que ser coordinados. "El pensamiento coordina, emparentando los movimientos, buscando en ellos la armonía y la meta de la acción combinada que persigue el conjunto. Y en cada conjunto se revela un existir renovado, que deja intacta la individualidad de cada una de las partes y éstas, por concurrencia, engendran todos parciales que las superan y les dan finalidad".⁹ Por otros caminos, también nosotros aspiramos a la armonía de un saber total. Como Vasconcelos, también nosotros deseáramos descubrir la colocación y la función de las partes dentro del *uni-verso*. Pero mientras nuestro querido e inolvidable maestro profesó un decidido anti-intelectualismo, que le impidió llevar a un cabal desarrollo sus valiosas intuiciones, nosotros hemos forjado nuestra *filosofía como propedéutica de salvación*, y nuestro integralismo metafísico antroposófico, dentro de un intelectualismo realista metódico. Acaso sea éste el mejor testimonio de discípulos que le podemos ofrecer al maestro. "Cuando yo escribo un libro —decía Gentile— y mis alumnos lo aprenden de memoria y lo repiten, esos no son discípulos míos; pero cuando uno lee un libro mío y porque lo lee piensa con su cabeza, ése sí es un discípulo mío y yo soy su maestro, porque he hecho nacer un nuevo filósofo". Mi obra es un ensayo de "pensar con mi cabeza", en diálogo con mis maestros. De pensar la realidad con su concreta y verdadera integridad.

⁹ VASCONCELOS. *Todología*, Ediciones Botas, México 1952, p. 48

EN TORNO A SARTRE Y EL PROBLEMA DE LA HISTORIA

Prof. GONZALO HERNÁNDEZ DE ALBA
Universidad de Nuevo León

UNO DE LOS PUNTOS CLAVE de la crítica que se ha dirigido a la obra filosófica de Jean-Paul Sartre y que ha producido enconadas polémicas, es aquel que tacha al pensamiento de este autor de ser franca y decididamente ahistórico. Se ve en él la negación de toda posibilidad de romper los marcos del presente y, por ende, de enfrentarse al pasado como tal. Crítica que no deja de tener importancia, puesto que nos presenta a la filosofía que sostiene como fundamental postulado "*la primacía de la existencia sobre la esencia*" dejando de lado, por voluntad personal ya que no por necesidad metódica o de coherencia lógica, toda una amplia gama de posibilidades para obtener un más completo acercamiento, una mayor comprensión, para llegar a una mejor realización y visión de la existencia como tal y de nuestra existencia personal y concreta, para facilitar el cumplimiento de los límites que desde la publicación de su primera obra, *Bosquejo de una Teoría de las Emociones*, se trazara este fecundo y discutido pensador francés. No es nuestro deseo el adentrarnos en los atractivos pero peligrosos vericuetos de la crítica filosófica, ni el seguir o compendiar las discusiones que como secuela han surgido en torno de ella, sino el tratar de ver la posibilidad o imposibilidad de una fundamentación, tratando de quedarnos en lo posible dentro de los límites del pensamiento de Sartre, de algo así como una "historia existencial" o de una comprensión de la trayectoria y proyección en el pasado del sujeto por excelencia de esta posición ideológica: el hombre. En mor de brevedad nos contentaremos con esbozar lo más rápidamente posible las principales características y notas de algunas de sus tesis, especialmente de aquellas que consideramos como más adecuadas para el acercamiento y comprensión del tema que nos hemos propuesto.

"Estoy condenado, escribe Sartre en su primera obra fundamental, a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de las causas y motivos de