

## *Metafísica y Teoría del conocimiento*

El estatuto de la Teoría del Conocimiento dentro de la República, afortunadamente un tanto anárquica, de la Filosofía ha sido cuestionado desde su aparición en la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy. Cuando el hegelianismo la desterraba del saber filosófico, los neokantianos la reivindicaban como área específica de análisis del alcance y límites del conocimiento humano.

En el siglo XX el Círculo de Viena discutió el estatuto epistemológico de la Teoría del Conocimiento (con una evidente huida hacia el campo de la «meta»: metaepistemología de la epistemología), justamente porque quería convertirla en el fundamento del fuego antimetafísico; pero una vez fracasado el proyecto inquisitorial del Positivismo Lógico, se discutirán los métodos y cometidos de la filosofía como tal y su estatuto frente al conocimiento científico, se entenderá la filosofía como una elucidación conceptual, un método de clarificación de nuestro esquema lingüístico de comprensión de la realidad, una teoría la más general posible acarca de lo que hay (ontología), etc..., pero en cualquier caso el estatuto epistemológico de la propia Epistemología o Teoría del Conocimiento correrá la misma suerte que la filosofía en general: si la filosofía se justifica de una forma u otra, la Teoría del Conocimiento resulta incuestionable, entendida como el planteamiento *filosófico* de los problemas relativos al conocimiento humano, sea lo que sea lo que el término «filosófico» quiera decir.

¿Que sea la filosofía? es una cuestión que ha llenado muchas páginas en la especulación de nuestro siglo hasta el punto de que Nelson Goodman ha podido decir que ha substituido la Metafísica por la Metafilosofía, pero cabría contestarle a Goodman que la Metafilosofía es de por sí un capítulo de la Metafísica.

Pero abordar el problema del estatuto de la Teoría del Conocimiento desde la discusión metafilosófica de la filosofía misma sería un camino largo y tortuoso, además de inapropiado. Hay otro camino bastante más directo: se trata de seguir la dispersión del saber filosófico para ver como

esta misma dispersión ha abocado, paradójicamente si se quiere, al planteamiento de las cuestiones fundamentales que definen el cometido de las Metafísicas y, dentro de ella, de la Teoría del Conocimiento. Veamos.

En nuestro siglo, y no sólo dentro del empirismo radical que constituye el pensamiento neopositivista, sino también en el llamado análisis clásico (Russel, Wittgenstein...), en la filosofía posterior al impacto del segundo Wittgenstein, y en otras líneas, por ejemplo la fenomenología, han proliferado los análisis de campos acotados de problemas; más que «filosofía» se elaboran «filosofías de» en un intento de investigar los fundamentos de todos los campos del conocimiento humano: la historia, la sociedad, la física, la biología, la matemática, la lógica, etc... y en otro nivel, la percepción, la creencia, las categorías, el lenguaje, la verdad, la conciencia... En estos campos acotados, aunque intervengan pensadores de diversas procedencias tanto geográficas como espirituales pienso que no es aventurado afirmar que se avanza hacia un diálogo común, lo que supone una comunidad de problemas y una estandarización de criterios de investigación y confrontación. La filosofía está volviendo al ágora, o al menos puede haber un ágora donde encontrarse filósofos de tendencias dispares.

En este proceso la Metafísica no es el saber supremo desde el que se llega deductivamente a las estructuras fundamentales de todas las ramas del saber y la realidad, sino a la inversa, desde los distintos campos de investigación se llega, por ascenso obligado, («ascenso semántico» le ha llamado Quine) a un nivel de generalidad en el que es preciso plantearse las estructuras más generales de la realidad y del conocer para llegar a las dimensiones fundamentales de la ciencia y de lo que hay. Quine ha escrito que «en su evasividad, de todos modos —en su vaciedad una y otra vez excepto en relación a un fondo más amplio— ambas, verdad y ontología, puede decirse en un sentido repentinamente claro e incluso tolerante que pertenecen a la metafísica trascendental»<sup>1</sup>.

Desde otra perspectiva, distante en muchos aspectos, Wittgenstein había llegado a conclusiones similares respecto a las relaciones entre conocimiento y ontología; así decía en el *Tractatus* (2.0123): «Si yo conozco un objeto conozco también todas las posibilidades de entrar en los hechos atómicos. (Cada una de tales posibilidades debe estar contenida en la naturaleza del objeto). No se puede encontrar posteriormente una nueva posibilidad». El conocimiento pretende agotar la realidad alcanzando su propia naturaleza: todo lo cognoscible se encuentra en la propia naturaleza del objeto (léase esto more kantiano). Este aforismo del *Tractatus* enuncia un punto de partida y un punto de llegada. De partida, ya que expresa la necesidad de que el conocimiento descansa en la naturaleza del objeto, y de llegada ya que conocer un objeto es conocer todas sus posibilidades

---

1. W. O. Quine: «Realidad Ontológica», en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. cast., Tecnos, Madrid, 1974, pp. 90-91.

esenciales que no son más que sus posibilidades de ser realidad, sus posibilidades existenciales, o si se prefiere, usando un lenguaje más clásico, «sus condiciones de posibilidad».

El planteamiento de los problemas gnoseológicos dentro de un marco ontológico es la garantía misma de una Teoría del Conocimiento que se plantee los problemas en su radicalidad renunciando a cualquier posición reductivista. El conocimiento no es reductible al lenguaje, bien que este constituya la vía de acceso a lo conocido en tanto que expresado, tampoco se reduce a la formalidad lógica ya que ésta, al decir de Kant, hace abstracción «de toda relación entre el conocimiento y el objeto»; tampoco se reduce a un análisis del proceso perceptivo, ya que ni la percepción sola da cuenta cabal de nuestro conocimiento ni la realidad puede reducirse a su ser percibida. Tanto el lenguaje, como la lógica, la teoría de la percepción y otros aspectos del conocer no sólo no lo agota, sino que constituyen vías de acceso a su dimensión ontológica: preguntar cómo conocemos implica preguntarnos que conocemos y esta pregunta sólo puede plantearse en conexión con la pregunta ontológica «¿qué es lo que hay?».

Este horizonte ontológico ha estado presente siempre en la tradición analítica, quizá con la excepción de la etapa más radical del Círculo de Viena. Así el motor de las primeras investigaciones russelianas, como es conocido, es combatir el neohegelianismo de su época para devolver a la realidad el estatuto ontológico que le había sido arrebatado, aún a fuerza de hinchar la ontología con todo tipo de entidades platónicas que den cuenta de todo el complejo conocimiento humano<sup>2</sup>. Los problemas ontológicos estarán presentes en los análisis semánticos y en los estudios sobre la fundamentación de la lógica y la matemática; las explicaciones que se den de nuestro conocimiento empírico habrán de dar cuenta de una realidad que la ciencia desvela, y, en definitiva, la Teoría del Conocimiento o explica nuestro proceso cognitivo de lo real o es vana quimera, cuando no egoísmo y mezquindad. Bertrand Russell ha expresado en un excelente texto la función profundamente liberadora de una Teoría del Conocimiento que lejos de someter el objeto a los deseos del sujeto, desvela la comprensión por parte del sujeto de toda la magnitud del objeto:

«Por esta razón, la grandeza del alma no es favorecida por esos filósofos que asimilan el Universo al hombre. El conocimiento es una forma de la unión del yo con el no yo; como toda unión, es alterada por el espíritu de dominación y, por consiguiente, por toda tentativa de forzar el Universo a conformarse con lo que hallamos en nosotros mismos. Es una tendencia filosófica muy extendida la que considera el hombre como la medida en todas las cosas, la verdad como hecha para el hombre, el espacio, el tiempo y los universales como propiedades del espíritu, y que, si hay al-

---

2. Para una exposición del motor de las primeras investigaciones de Russel ver Pierre Jacob: *L'empirisme logique*. Les éditions de Minuit, Paris, 1980, pp. 34 y ss.

go que no ha sido creado por el espíritu, es algo incognoscible y que no cuenta para nosotros. Esta opinión, si son correctas nuestras anteriores discusiones, es falsa; pero además de ser falsa, tiene por efecto privar a la *contemplación filosófica de todo lo que le da valor puesto que encadena la contemplación al yo*. Lo que denomina concimiento no es una unión con el yo, sino una serie de prejuicios, hábitos y deseos que tejen un velo impenetrable entre nosotros y el mundo exterior. El hombre que halla complacencia en esta Teoría del Conocimiento es como el que no abandona su círculo doméstico por temor a que su palabra no sea ley.

«La verdadera contemplación filosófica, por el contrario, halla su satisfacción en toda ampliación del no yo, en todo lo que magnifica el objeto contemplado, y con ello el sujeto que lo contempla. En la contemplación, todo lo personal o privado, todo lo que depende del hábito, del interés propio o del deseo perturba el objeto, y, por consiguiente, la unión que busca el intelecto. Al construir una barrera entre el sujeto y el objeto, estas cosas personales y privadas llegan a ser una prisión para el intelecto. El espíritu libre verá, como Dios lo pudiera ver, *sin aquí* (sic) *ni ahora* (sic), sin esperar ni temor —fuera de las redes de las creencias habituales y de los prejuicios tradicionales— serena, desapasionadamente, y sin otro deseo que el del conocimiento, casi un conocimiento impersonal, tan puramente contemplativo como sea posible alcanzarlo para el hombre. Por esa razón también, el intelecto libre apriciará más el conocimiento abstracto y universal, en el cual no entran los accidentes de la historia particular, que el conocimiento aportado por los sentidos, y dependiente, como es forzoso en estos conocimientos, del punto de vista exclusivo y personal, y de un cuerpo cuyos órganos de los sentidos deforman más que revelan»<sup>3</sup>.

Me he permitido citar este largo texto de Russell, que rezuma platonismo por los cuatro costados, no en tanto que exponente de una concepción platónica de la realidad y el conocimiento, sino por manifestar una actitud hacia la Teoría del Conocimiento que conviene tener presente si no se quiere perder el sentido que tiene la multitud de enmarañados análisis minuciosos sobre diversos problemas: abrir el yo a la grandeza del no yo, dar cuenta de la realidad en la que el conocimiento se halla comprometido.

Desde Aristóteles los problemas del conocimiento se plantean en tres direcciones complementarias: 1. Los problemas relativos a la fundamentación de un conocimiento verdadero, que atiende tanto a las condiciones formales, teoría del razonamiento correcto, como a los principios del razonamiento, teoría del juicio, su verdad, los términos y sus significados. 2. Los problemas relativos al «alma» y su intelección del mundo exterior; la

---

3. B. Russell: *Los problemas de la filosofía*, trad. cast., Labor, Barcelona, 1980(6a), pp. 133-134. El texto, como es sabido, es de 1912. He modificado ligeramente la traducción de Xirau por mor de la inteligibilidad del texto.

percepción sensible, la formación del concepto, la función del intelecto, etc... 3. El replanteamiento de estos problemas en el marco de la constitución de la filosofía primera. La Teoría del Conocimiento es el esfuerzo sistemático por conseguir un tratamiento bajo principios unitarios de problemas tan heterogéneos a primera vista.

Esta dispersión sistemática de los problemas del conocimiento pudiera haber sido la causa de la heterogeneidad de planteamientos y soluciones: la teoría de la analiticidad y la teoría de la experiencia parecen ser dos compartimentos estancos; el problema de la verdad y el problema de la justificación igualmente tienden a tratarse como problemas separados; los lenguajes ontológicos y los epistemológicos parecen también disociarse<sup>4</sup>. La Teoría del Conocimiento parece un cajón de sastre donde caben un montón de problemas, pero que cada uno requiere sus propios principios y métodos. Habrá que buscar la unidad de toda esa dispersión de problemas pero, a mi juicio, en el sentido de W. H. Walsh cuando dice: «si la filosofía es una, su unidad es más parecida a la del Imperio Británico que a la del Tercer Reich»<sup>5</sup>.

Podemos partir de que el sujeto de todos los procesos cognitivos es el mismo: el que asume y critica la garantía de la verdad lógica y matemática y a su vez asume y critica la validez de la experiencia sensible; el que piensa mediante el lenguaje e intenta fundamentar la utilidad cognoscitiva de este; el que se conoce a sí mismo y conoce los objetos que le rodean, incluido su propio cuerpo. Pero la unidad del sujeto, el ser uno el sujeto que conoce, no justifica por sí misma la unidad teórica de la Teoría del Conocimiento, y ello por dos razones fundamentales: en primer lugar porque la unidad del sujeto pese a ser un punto de partida es también una cuestión a explicar no sólo en tanto que sujeto cognoscente sino también en tanto que sujeto conocido; y en segundo lugar porque aún supuesta la unidad del sujeto cognoscente podría la realidad conocida imponer de suyo una diversidad de procesos cognitivos hasta el punto que el término «conocer» albergara en sí una irreductible deversidad de funciones cognitivas a tenor de las distintas realidades ontológicas. Por ambos polos la Teoría del Conocimiento se solapa con la Ontología y no como un mero problema de ordenación del saber filosófico sino como la concepción misma del cometido de la Teoría del Conocimiento que necesariamente se ha de situar en la línea divisoria entre lo cognoscible y lo no cognoscible, y esta línea es tanto epistemológica como ontológica.

A primera vista, sin embargo, parecería que estas pretensiones de unidad pudieran ser falaces; desde la crítica de Wittgenstein del «ansia de generalidad» han llovido condenas de falacia a las pretensiones de unidad

---

4. El propio Quine ha sostenido esta disociación; cf.: «Acerca de lo que hay», en *Desde un punto de vista lógico*, trad. cast., Ariel, Barcelona, 1962, p. 45.

5. W. H. Walsh: *Reason and Experience*. Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 2.

teórica de las explicaciones sobre el conocimiento: la distinción de Ryle entre «knowing how» y «knowing that», la «falacia constatativa» de Austin, etc... son a primera vista análisis tendentes a evitar fáciles generalizaciones que rechazan aspectos importantes del conocer adoptando modelos unilaterales. Pero a su vez son teorías más o menos afortunadas sobre la estructura más general del conocimiento. Ryle pretenderá hacer más básico el «saber como» que el «saber que», y Austin entenderá como más fundamental el aspecto realizativo de los enunciados que el constatativo. En todos los casos se trata, pues, no de mantener una pluralidad irreductible de significados de «conocimiento», sino de buscar su característica más general, de manera que «an adequate account of the concept framework through which we would most perspicuously understand ourselves, our life, and the world in which we live»<sup>6</sup> (7). Justamente este es, a mi juicio, el cometido de una Teoría del Conocimiento y la perspectiva unitaria que permitirá explicar bajo unos mismos principios generales la compleja realidad que es el conocer humano.

Desde esta perspectiva, ¿cual es el sentido de la Teoría del Conocimiento?

La Teoría del Conocimiento resulta ser casi identificable con la «filosofía moderna»: es un tópico decir que la modernidad consiste, filosóficamente hablando (y «simplificando») en anteponer el problema del conocimiento al problema del ser, o de la realidad, o de la naturaleza o del mundo. ¿Quiere ello decir que la Teoría del Conocimiento corre la suerte que ha corrido la Metafísica en la modernidad?

Evidentemente no. La filosofía especulativa plantea en la modernidad el problema de los límites del conocimiento humano, pero a su vez, y esto es lo paradójico, se plantea el problema del fundamento de esos límites.

La finitud humana, determinante fundamental de la modernidad del problema del conocimiento, necesita para ser entendida y delimitada, dibujarse sobre el fondo de un modelo cognoscitivamente infinito, Dios, que opera no tanto como Dios teológico y mora, sino como Dios epistemológico, como *límite* respecto del cual precisaremos nuestras estructuras epistemológicas.

Sobre este fondo el problema del conocimiento ha sido y es la tabla de salvación de la razón misma. Pero es una tabla que para no naufragar o se apoya en un Dios garante de verdad y conocimiento, o se apoya en un espíritu mundano, crítico, moderadamente escéptico, cientifista y fundamentado y fundamentante *en y de* una estructura ontológica. Que la Teoría del Conocimiento es Metafísica quiere decir que su instrumental analítico, que es sin duda el que la ha hecho progresar en nuestro siglo, la han

---

6. Panayot Butchvarov: *The Concept of Knowledge*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p. 26. Butchvarov discute ampliamente las pretensiones reductivas rechazándolas todas para quedarse con el concepto básico de «conocimiento primario».

de conducir a los problemas fundamentales, aquellos de los cuales la razón no puede huir por mucho que lo intente.

Sin embargo, la Teoría del Conocimiento ha sido utilizada, y continua siéndolo, como un «caballo de Troya» contra la Metafísica, es decir, contra la razón teórica y que sin limitación ninguna pretende llegar hasta más allá de sus posibilidades en un intento prometeico de alcanzar ese fuego sagrado con el que quemar el *sinsentido* y salvaguardar de las llamas el *sentido mismo*. Pero la razón de poder utilizarla como «caballo de Troya» es su capacidad de disimulo: entra a saco en la razón misma porque es la teoría de la razón, por ello adquiere ese carácter protagonista que la caracteriza desde Descartes hasta hoy.

Descartes ha puesto como fundamento de la *filosofía*, es decir, del saber mismo, a la Metafísica, pero entendida ya como «caballo de Troya»: «... il doit commencer tant de bon a s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance (...) La seconde est la physique (...) Ainsi tante la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la metaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...»<sup>7</sup>.

El árbol de saber hinca sus raíces en la metafísica que contiene los *principios del conocimiento*. Descartes, que inaugura el tratamiento metódico del problema del conocimiento, lo concibe como un problema fundamental (de fundamentos), más aún, «radical» (de raíces). Pero a la vez y coherentemente lo concibe como la base de un sistema, el sistema de todo el saber, la filosofía, que define como: «l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, c'est-à-dire des principes»<sup>8</sup>.

Con Descartes la Teoría del Conocimiento nace «fundamentalista» y a la vez «sistemática» tanto porque ella misma (la metafísica) será un sistema de los principios del conocimiento como porque fundamentará el edificio (el árbol) de todo el saber. Así nace la Teoría del Conocimiento como «caballo de Troya», solo que sin que su promotor, Descartes, pensara en una estrategia destructiva más bien pensaba llevar a las raíces para afirmarlas, pero al llegar dejó abierta la posibilidad de socavarlas, inauguró el criticismo.

Será Kant el que sí socavará las raíces mismas del conocer; y la relación entre conocimiento y realidad, entre teoría y experiencia, entre lógica

7. Descartes: *Les principes de la Philosophie*, prefacio (que es la carta al traductor), en *Oeuvres et Letres*, Gallimard, 1953, pp. 565-566. El subrayado es mío.

8. Id., p. 557. El subrayado es mío.

del conocer y lógica del objeto, entre lenguaje y mundo que Kant establece sigue en sus líneas generales y fundamentales todavía vigente. La Teoría del Conocimiento vive bajo el paradigma kantiano, y los intentos empiristas radicales (el neopositivismo lógico) han chocado con los mismos problemas con los que se enfrentó Kant, y los intentos más serios de plantearse el problema del saber y de la realidad, del significado y la verdad, siguen bajo la égida del kantismo. Y no se trata de que la Teoría del Conocimiento se encuentre en un callejón sin salida. Más bien se trata de que el kantismo todavía no ha cumplido toda su misión.

La Teoría del Conocimiento, desde Kant, ha contribuido a fundamentar la ciencia, pero la fundamentación epistemológica de la ciencia sigue abierta. Quizá nos hemos de acostumbrar más a la función regulativa de las ideas que a la función determinante de los conceptos.

La Teoría del conocimiento, desde Kant, ha contribuido a criticar el dogma, «el imperio despótico de los dogmáticos», el «procedimiento dogmático de la Razón Pura, *sin una previa crítica de su propio poder*». Sin embargo, el imperio dogmático no ha sido todavía destronado, siguen reapareciendo por todas partes fantasmas tanto en lo teórico como en lo práctico que pretenden encontrar la justificación de su proceder inquisitorial en presuntas verdades teóricas que no pasan por el tamiz de la crítica.

El programa epistemológico kantiano todavía es vigente ya que no se ha conseguido en todos los niveles el reinado de la razón crítica. Por eso la Teoría del Conocimiento sigue en el empeño de ejercer la función crítica de la razón hasta sus últimas consecuencias, hasta conseguir que la razón se critique a sí misma: que la lógica se cuestione la lógica, que el lenguaje se cuestione el lenguaje, que la experiencia ponga en duda la propia experiencia; en definitiva que la razón humana reflexione sobre sí misma para buscar sus limitaciones y fundamentos. La Teoría del conocimiento representa, como he dicho, el espíritu prometeico de la razón finita: «it is the purpose of our theory of knowledge and justification to explicate the uncertain epistemic adventure of man», y más adelante, «the rejection of some sacrosant assumption of the days is the touchstone of progress»<sup>9</sup>.

Vivimos bajo la égida de Kant, cumpliendo su programa, pero justo por ello y siendo fieles al «juicio maduro de la época» llevamos el programa más allá de donde lo llevó Kant, lo llevamos donde nos permite el juicio maduro de nuestra época; pero en cualquier caso el sentido último de la Teoría del Conocimiento es contribuir a madurar el juicio.

¿Cómo realizar esta contribución? El espíritu de nuestra época anda dividido entre la fundamentación crítica del saber, de la ciencia, de la verdad (y también de la moral), y la renuncia a toda fundamentación, la pretensión de adecuarnos a una razón «sin fundamentos». El mismo Witt-

---

9. K. Lehrer: *Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1974, pp. 241 y 249 respectivamente.



genstein ha viajado desde una fundamentación kantiana del conocimiento y la realidad desde la nueva lógica y la nueva semántica hasta proclamar que la tarea crítica de la filosofía (y por tanto de la Teoría del Conocimiento) es devolver las palabras, los conceptos, a su uso normal, habitual, o dicho de otra manera al uso que obedece a la espontaneidad de la razón no mediatizada por la doctrina (el dogma) filosófica. Así, la función crítica, la función epistemológica, consiste en romper el «hechizo» de la palabra, pero no de la palabra espontánea, que en su función primordialmente pragmática no ejerce ningún hechizo, sino de la palabra *dogmatizada*. El valor terapéutico de la filosofía consiste en curarnos de los dogmas.

Así la Teoría del Conocimiento no intentará buscar ningún *fundamento* racional ni empírico al conocimiento humano, sino ver el conocimiento en su propia raíz: la naturaleza y la praxis del hombre. Y el hombre no procede por criterios aislados sino que necesita *totalizar* juicios, sistematizar verdades, para vivir en el mundo: «No aprendemos la práctica de formular juicios empíricos mediante reglas: se nos enseñan *juicios* y su conexión con otros juicios. *Una totalidad* de juicios se hace plausible para nosotros<sup>10</sup>.

Pero el que el conocimiento haya de ser tematizado como totalidad para ser enraizado en la propia naturaleza humana no es incompatible, antes al contrario, con el análisis de su estructura interna. Al dogma se le combate tanto deshaciendo los hechizos que las palabras ejercen sobre la razón, como desvelando la propia estructura de los sistemas cognitivos. Cuando cumplimos la terapia hemos avanzado en un doble sentido: por una parte en «desfacer» el entuerto, en desmontar el dogma, y por otra parte en el análisis y conocimiento de los mecanismos con que operamos al conocer.

En definitiva, la Teoría del Conocimiento no es más que una modesta contribución a la respuesta a la pregunta kantiana «¿qué es el hombre?». Y si esa pregunta dejara de tener valor peligraría no ya la razón, sino el hombre mismo.

Josep L. BLASCO  
Departament de Metafísica  
i Teoria del Coneixement  
Universitat de València.

---

10. L. Wittgenstein: *Sobre la certidumbre*, ed. bilingüe, Tiempo Nuevo, Caracas, 1972, § 140.