

El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas.

Introducción histórica.

Como problema puro, como cuestión epistemológica primaria hacia la cual se halle orientada la especulación de los grandes pensadores, como momento inicial de una construcción sistemática, la cuestión del origen del conocimiento no ha aparecido en realidad sino muy contadas veces en la temática de las obras clásicas. En el último Capítulo de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant divide a los filósofos en empiristas y noologistas, según consideren que el origen de los *conocimientos racionales puros* derivan de la experiencia o si ellos por el contrario tienen su fuente en la razón independientemente de la experiencia. A partir de entonces, el problema del origen del conocimiento, que en la exposición histórica de Kant tenía alcances muy limitados, ha sido planteada reiteradamente por los epígonos, por los recopiladores de las grandes obras y por los historiadores de la filosofía.

Sin embargo, y en virtud de las implicaciones mutuas de lo epistemológico con las cuestiones propias de las restantes disciplinas filosóficas —y en especial la ontología— cabe descubrir, subsumido por decirlo así en el transfondo

de los sistemas, el problema histórico del origen del conocimiento. Este problema, como queda dicho, se ha planteado por lo general tan sólo como una interrogación incluida en estructuras conceptuales complejÍsimas, imbricada con nociones no epistemológicas (ontológicas, psicológicas o de otra índole). Aparece casi siempre Únicamente como un elemento implícito en las determinaciones generales de una concepción del mundo. Es, ordinariamente nada más que un momento en el desarrollo de un pensamiento sistemático, momento que, por lo mismo, se resuelve según los presupuestos generales sustentados de antemano. En la exposición de las diferentes soluciones ofrecidas al problema del origen del conocimiento, es necesario atender a las líneas generales de los sistemas, interpretarlas, para luego extraer de esa interpretación la versión del modo de pensar de los diferentes autores sobre ese tema intransparente.

En algunos casos, sin embargo, el problema del origen es planteado explícitamente; se revela como una realidad patente e inmediata en el edificio de los sistemas y aún como elemento necesario.

Nos proponemos enseguida ofrecer sumariamente las soluciones dadas al problema del origen del conocimiento. Debemos advertir sin embargo que, históricamente considerado, dicho problema es equívoco. En efecto, como lo vamos a comprobar inmediatamente, él se encuentra revestido de significaciones muy diversas a lo largo de la historia de la filosofía. El motivo de esta obnubilación en el planteamiento del problema del origen del conocimiento debemos encontrarlo provisionalmente en la circunstancia de que él no ha sido formulado como una cuestión aporética, situada más acá del desenvolvimiento sistemático de las doctrinas.

Para los sistemas racionalistas, la cuestión del origen

es ante todo un problema lógico. Ella atañe al valor del conocimiento, a su validez. El punto de partida es la afirmación de que el verdadero conocimiento es sólo el conocimiento válido. Supeditado al conocimiento auténtico, se halla la *doxa*, la *vérite de fait*. Ha de haber por tanto una condición que otorgue autenticidad y validez al verdadero conocimiento. Esta condición está dada por las notas de necesidad y universalidad, notas que no pueden derivar de la experiencia sino únicamente de la función lógico—racional. Así pues, el origen es el momento lógico del conocimiento, la condición que implica la legitimidad de su derecho para ser considerado como verdaderamente tal. En los sistemas racionalistas, el origen del conocimiento es *una función lógica*.

En las concepciones empiristas, la cuestión reviste una fisonomía radicalmente disímil. La pregunta no se halla orientada hacia la validez del conocimiento, ella no se inserta en la esfera de la Lógica. Antes bien, aquí se formula una inquisición de carácter psicológico y la noción del origen la encontramos enclavada en el orden temporal. No hay un conocimiento sino en tanto que “algo” es conocido. Ese algo debe ser dado al sujeto cognoscente en un momento determinado de su experiencia consciente. El problema del origen se desarrolla para satisfacer la cuestión que inquiere de dónde saca sus contenidos el conocimiento, de dónde derivan las ideas elementales de la conciencia. El conocimiento se origina por la dación de un contenido al entendimiento del sujeto. El conocimiento tiene un punto de partida, un comienzo temporal. Es absolutamente indudable que todas las cosas del mundo de los objetos naturales y de la experiencia interna se ofrecen o pueden ofrecerse al sujeto; las primeras, como abigarrado conjunto de cualidades sensibles que luego se transforman en sensaciones e ideas. Así pues, en los sistemas empiristas del origen del conocimiento es *una función psicológica*.

Aristóteles no considera la cuestión desde un punto de vista tan rigurosamente unilateral. Las cosas nos ofrecen imágenes representativas de las mismas, estructuras sensibles que circundan de tinieblas a las esencias, cuyas formas luminosas y eternas se agazapan en la realidad percibida. El conocimiento se origina en una operación del entendimiento agente, que actualiza la luz de las ideas, extrayéndolas de sus vestiduras de sombra y promoviendo su tradición al entendimiento pasivo. En la teoría aristotélica, el conocimiento se cumple a través de un proceso bipolar, cuyos dos extremos se encuentran en el sujeto y en el objeto simultáneamente. En realidad, la doctrina aristotélica sobre el origen del conocimiento no es sino uno de los momentos de su doctrina metafísica. El origen del conocimiento es para Aristóteles *una función metafísica* que se cumple en virtud de la peculiar organización del mundo natural y de la estructura espiritual del sujeto. Ambos se insertan en una misma realidad metafísica.

La doctrina apriorista considera las cosas desde un nuevo punto de vista que, formalmente, se vincula con la anterior. En el orden del tiempo, todos nuestros conocimientos comienzan "con" la experiencia. El mundo natural nos ofrece nada más que un confuso y ciego desconcierto de sensaciones. Sin embargo, hay algo *anterior al* momento histórico de la experiencia. Ese algo anterior no es de naturaleza psicológica, sino más bien lógica, trascendental. Son las condiciones sin las cuales no sería posible la experiencia. En estas condiciones debemos encontrar el origen de nuestros conocimientos. El origen del conocimiento es pues en la doctrina kantiana una función *apriorística y trascendental*.

Como vemos, una ojeada sumaria a las soluciones dadas

al problema del origen del conocimiento basta para convencernos de que él ha sido planteado de manera siempre diversa. El no apunta a una significación unívoca. Sea este el motivo que nos determine a examinar el problema no desde el punto de vista de la consideración histórica sino más bien con un criterio que indague por el núcleo de cuestiones que están implicadas en toda elaboración sistemática e intente el esclarecimiento de las nociones generales que irradian de su centro.

El origen como problema general.

En primer lugar, la noción de origen incluye una idea de temporalidad. La relación entre el origen y el ser originado está desplegada en el tiempo. Es incuestionable que el origen está antes que lo originado y es su antecedente. Esta comprobación es de la mayor importancia para el esclarecimiento del problema del origen aplicado al campo de lo epistemológico. Esta relación de temporalidad entre el origen y lo originado puede ser descrita como una continuidad. Lo consecuente, en dicha relación, continúa sin interrupciones, sin saltos ni vacíos a lo antecedente, y es un nuevo aspecto en el proceso de desenvolvimiento de este último. En este sentido, el origen está presente por decirlo así en la realidad originada.

El origen no debe ser identificado con la causa. La causa es un principio de relación que establece una vinculación necesaria entre seres irreductibles entre sí, que se hallan de antemano separados y que mantienen una indeclinable autonomía a lo largo de toda la relación causal. El calor es la causa de la dilatación de los cuerpos; el calor determina una modificación sobre un ser que le es eternamente extranjero.

Una bola de billar choca contra otra y este choque es la causa de que en la segunda se opere una modificación en la posición que ocupa en el espacio. La causa, pues, promueve relaciones entre seres que, aun cuando pertenezcan a las mismas esferas ontológicas, son, como *individuales*, extraños entre sí. Estas relaciones pueden ser descritas en general como relaciones modificatorias de un estado anterior en un ser que es heterogéneo con respecto al antecedente causal. Desde luego, también pueden suscitarse relaciones de causa a efecto dentro de un mismo y único ser, si este ser organiza en su ámbito interior, en la unidad de su dintorno, realidades de naturaleza dispar. Una emoción puede ser la causa de ciertas modificaciones en el organismo físico del hombre. Pero la emoción como tal es una realidad que no puede ser incluída dentro de otra que ostente notas materiales.

El origen, por el contrario, no establece relaciones entre realidades heterogéneas. La flor halla su origen en la semilla; el río deriva de la fuente; los seres originados pueden ser considerados siempre como desenvolvimientos de los gérmenes potenciales contenidos en los seres originarios. La semilla y la flor constituyen dos momentos de una misma realidad, dos faces en el proceso de desenvolvimiento de un único ser. Por otra parte, si bien la causa promueve relaciones necesarias, el origen contiene únicamente posibilidades, latencias que pueden o no devenir actualidades.

Finalmente, es lícito distinguir entre origen y fundamento. El fundamento es un principio racional. El fundamento es la *instancia primera* en el proceso de fundamentación de toda existencia, el principio inicial y general que comprende en sí todos los principios particulares del ser, del conocer y del obrar. Este ente primero, que incluye el principio del ser real y el principio de razón, es descrito por Heideg-

ger como “el fundamento del fundamento o la razón de la razón”. El origen es por el contrario un principio real y solamente un principio real.

Veamos ahora cuál es el residuo positivo que arroja el anterior examen de la noción de origen. El origen es un factor real, un principio real. En efecto, nada que carezca de realidad puede originar alguna realidad. La voluntad es un principio de esta naturaleza y constituye el origen del acto moral y del acto jurídico. En segundo lugar, el origen es un factor de actividad. El origen es el comienzo de una mutación. En tercer lugar, las mutaciones que suscita el origen, como principio de actividad, no engendran *trans*—mutaciones en la naturaleza del ser originado. El ser originado es homogéneo con respecto a su origen, participa de su misma naturaleza y constituye tan sólo una faz en el proceso de la evolución del origen. Aquel es, con respecto a éste, tan sólo un *idem esse*. Por último, en el origen está implícita la idea de finalidad. En todo ser originario o en toda función originaria está latente una actividad que aspira al cumplimiento del teleos que le es adecuado; el desenvolvimiento de sus energías latentes, el desarrollo del ser en sus nuevas facies.

El problema del origen en la teoría del conocimiento.

Inquirir por el origen del conocimiento no significa plantear el problema de cómo son ofrecidos a la conciencia los contenidos gnoseológicos ni, tampoco, cómo insurgen en aquélla las representaciones de los mismos. El problema del origen no debe entenderse psicológicamente; él no plantea la cuestión del *comienzo* temporal de nuestros conocimientos.

En este problema, por otra parte, no está escondida ninguna idea de causa. Ni los objetos reales del mundo exterior o interior ni los entes ideales “causan” el conocimiento.

Toda causa supone un contacto entre el antecedente y el efecto. En la función cognoscitiva no hay ningún contacto entre sujeto y objeto, que son polos irrevocablemente separados de una relación. Las esferas del sujeto y del objeto son trascendentes entre sí y en esta polarización orientada hacia reinos divergentes del ser, encontramos, como observa Nicolai Hartmann, la aporía general del conocimiento.

En el conocimiento se enfrentan un sujeto y un objeto. ¿Podemos encontrar el origen del conocimiento en alguno de los dos extremos de la relación epistemológica? No es posible hallar el origen del conocimiento en el sujeto; ninguna función espiritual del sujeto puede originar el conocimiento. Todo lo que en el sujeto está, por decirlo así, más acá de la relación cognoscitiva (v. g. la "razón") es intrascendente para el conocimiento y carece de significación para él. Es indudable que la nuda actividad del ser espiritual no podría originar por sí misma ningún conocimiento. En todo conocimiento se ofrece un contenido objetivo, que como tal reproduce los rasgos peculiares del objeto conocido.

Pero tampoco podemos buscar en el objeto el origen del conocimiento. El objeto es trascendente con respecto al sujeto y en la conciencia cognoscente esta trascendencia se mantiene incólume. El objeto conocido es sin duda objetivo pues es portador de las cualidades del objeto en cuanto tal; pero aquel no es ninguna derivación de éste ni constituye un momento de su desarrollo. Pero hay todavía más. Todo origen incluye la idea de actividad. Ahora bien. No hay ningún fundamento para admitir una actividad intencional de los objetos.

¿Podrá entonces encontrarse el origen del conocimiento en una actividad concurrente del sujeto y del objeto? Evidentemente no. Esta ocurrencia es en principio imposible.

El objeto no puede desarrollar ninguna actividad. El sujeto, como actividad, no incorpora dentro de sí el objeto, no lo "toca". Y, por otra parte, sujeto y objeto pertenecen a esferas heterogéneas del ser. No hay origen que pueda originar una realidad que no le sea homogénea.

Tampoco podemos encontrar el origen del conocimiento en la relación cognoscitiva misma como tal. Ella es "actual, metalógica, metafísica". Su estructura no es anímica ni tampoco ideal; ella tiene una legalidad peculiar de esencia incomparable (Hartmann). Esta relación se constituye *inmediatamente* como una unidad cerrada; se ofrece como una integridad inmediata, en la que no cabe descubrir antecedentes ni tampoco momentos evolutivos. Racionalmente, no es posible, pues, encontrarle un origen a la función cognoscitiva, porque el origen debería hallarse *antes* que esta misma relación, lo que no puede acontecer porque ella es desde el comienzo, íntegramente, una inmediatidad.

Todavía queda, sin embargo, una posibilidad. El origen del conocimiento ¿puede identificarse con el fundamento del mismo? *Nihil est sine ratione*. Sin duda, el conocimiento puede ser fundamentado y, en la descripción de su problemática, es posible aludir a un *principium grande*. Pero toda fundamentación del conocimiento alude necesariamente a principios que se encuentran allende esa nuda y simple relación entre sujeto y objeto que es la instancia esencial irreducible del proceso fundamentado. La fundamentación del proceso cognoscitivo hunde necesariamente sus raíces en la concepción general del ser real, del ser ideal y también del ser espiritual. Históricamente el origen del conocimiento se ha encontrado siempre, así, en el extrarradio de la relación cognoscitiva como tal.

La conclusión de nuestro análisis es que el problema

del origen del conocimiento envuelve un principio irracional y constituye por lo tanto una *aporía*. Si el origen es un factor funcional que se halla incrustado en el ser o en el proceso originado; si el origen es un factor inuente o inmanente en el ser o en el proceso que deriva de él; y si la relación cognoscitiva es una *relación para sí*, que se ofrece como una integridad conclusa, insurgente en su plenitud metafísica de manera inmediata, al mismo tiempo primera y última ¿cómo será posible descubrir racionalmente el "origen" del conocimiento?.

Excurso.

El origen del conocimiento no es inmanente a la razón y cae en el mundo que Nicolai Hartmann designa con el nombre de transinteligible. Sin embargo, la idea de origen como tal es racional y resulta privada de esta cualidad cuando se le aplica al problema concreto que tratamos ahora de esclarecer. ¿Cuál es el motivo?.

La relación cognoscitiva es una realidad de naturaleza metafísica. Ahora bien. En nuestro concepto, no cabe aplicar el concepto de origen a lo metafísico. El origen participa de la esencia de las realidades naturales. Su ser es un *ser en el tiempo*. Lo ideal en cambio no es en el tiempo; su esencia es extratemporal. Sin duda, lo ideal requiere de lo real para actualizarse. La relación cognoscitiva está necesitada de la realidad del objeto y también de la realidad del ser espiritual para devenir actual. Pero el conocimiento no puede identificarse con ninguno de los seres reales—temporales que lo actualizan. El ser ideal, las relaciones ideales, pueden ser fundamentadas. Pero ellas constituyen estructuras encerradas en sí mismas, en sus propias determinaciones intemporales.

No puede encontrarse su "origen" como tampoco es dable descubrir su "causa".

Únicamente el ser natural puede ser originado. Cabe sin duda cuestionar el origen de la naturaleza, del universo. Es posible referirse también al origen de nuestras representaciones, sentimientos, voliciones, etc. En las esferas de lo real natural, todo es el resultado de un proceso que tiene un punto de partida en un origen o en una causa.

El motivo por el cual la idea de origen aparece como irracional aplicada al problema del conocimiento, es que tal aplicación comporta una *metábasis*, la traslación del origen a un reino del ser que no se acuerda con su realidad empírica y temporal. En verdad, no hay un factor que origine el conocimiento. Toda explicación del origen de nuestro conocimiento aparece a su vez originada por la proyección al mundo de lo ideal de una categoría que está dada solamente en el mundo natural. Todo planteamiento del problema del origen del conocimiento envuelve un falsamiento tanto del concepto de origen como de la naturaleza metafísica de la relación cognoscitiva.

«Jorge Puccinelli Converso»

En esta irracionalidad del problema del origen del conocimiento debemos distinguir finalmente la razón por la cual la cuestión ha revestido significaciones tan diversas en la Historia de la Filosofía y su planteamiento no ha sido formulado con claridad suficiente.

El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas.

La tesis fundamental del racionalismo gnoseológico afirma que el verdadero conocimiento es únicamente el conocimiento válido. El conocimiento se expresa en el juicio. Son

juicios que enuncian conocimientos válidos aquellos que ostentan las notas de universalidad y necesidad. Necesidad y universalidad no pueden encontrar su fuente en la experiencia. Han de derivar, por lo tanto, del sujeto y, en éste, de la razón.

También pueden formularse juicios con el material que nos ofrece la experiencia sensible. Pero en este caso la predicación ofrece algo que, en la reverberación iridiscente de lo transitorio y lo mutable, se destaca nada más que como un conjunto de determinaciones históricas (Wolff) y precarias. Esa estructura de determinaciones se ofrece *hic et nunc*, con las restricciones que en los órdenes universales del espacio y del tiempo tiene lo fugaz y evanescente. Luego, el ser así de esas determinaciones no es un ser necesariamente así.

Las determinaciones que la razón desenvuelve con exclusión de la experiencia, presentan por el contrario los epígrafes esenciales del verdadero conocimiento. La predicación sobre el ente irradia entonces en su plenitud y se resiste a toda disminución de carácter espacial o temporal. El conocimiento racional es así la instancia cerrada de un régimen concluído. Nada hay que pueda menoscabar su fuerza necesaria, nada que pueda limitar sus proyecciones universales.

Son los sistemas racionalistas aquellos en los cuales con mayor nitidez puede distinguirse el error de aplicar el concepto de origen a la relación cognoscitiva. La necesidad y la universalidad son notas lógicas. Son notas que se insertan no en la relación en que el objeto es aprehendido por el sujeto sino en el reino de lo objetivo en sí mismo considerado. La necesidad y la universalidad no están dadas "en" la razón ni son funciones racionales. Son, por el contrario, notas dadas inmediatamente "en" el ser ideal que sirve de objeto al conocimiento. La necesidad y la universalidad son datos que se

ofrecen *realiter* en el objeto mismo del conocimiento. El hombre no es el legislador de la naturaleza. La necesidad y la universalidad no son engendradas por la razón ni tienen en ella su fuente. Dichas notas, como immanentes a la estructura del ser ideal, permanecen indiferentes al hecho de que sean o no aprehendidas por el pensamiento racional. El sujeto llega a ellas por el raciocinio, sin duda; es decir, simplemente las descubre en el ser ideal, las aprehende como determinaciones que se actualizan en dicha aprehensión, pero que están dadas intemporalmente en aquél. Ahora bien. Estas determinaciones ideales tampoco pueden originar el conocimiento; 1º porque ellas son trascendentes al pensamiento racional; 2º porque ellas son indiferentes a toda conciencia cognoscente; y 3º porque son, justamente *ideales*.

El racionalismo gnoseológico comete el error de hacer inmanente al proceso del conocimiento aquello que por esencia le es trascendente. En dos sentidos se cumple esta inmanentización. En primer lugar, porque se identifica el objeto de la predicación con el juicio predicativo mismo. Sin duda, el pensamiento ideal puede formular juicios universales y necesarios. Pero el objeto ideal como tal es solamente uno de los polos de la relación cognoscitiva; el objeto permanece siempre allende el sujeto, le es irrevocablemente trascendente, de ninguna manera se incorpora en la conciencia ni desde luego en los enunciados judicativos que el sujeto sienta sobre él. El triángulo puede ser objeto de juicios universales y necesarios. Pero el triángulo como tal, como objeto ideal, posee una realidad trascendente al sujeto y a su función racional. Razón y objeto no son idénticos. Juicio y objeto del juicio no son idénticos. No puede identificarse el triángulo, como realidad autónoma y trascendente al suje-

to, con la razón que descubre sus propiedades. El tiene una realidad irreductible. La prueba ontológica de la existencia de Dios no es válida porque el objeto del conocimiento tiene una realidad trascendente a la predicación racional.

En segundo lugar, la tesis racionalista incluye dentro de la relación cognoscitiva, algo que es trascendente a esta relación, a saber, la razón misma (lo que por lo demás ya está implicado en el párrafo anterior). La razón es una función del ser espiritual y está, como tal, más acá de la relación cognoscitiva. También la razón es trascendente al conocimiento como relación entre el sujeto y objeto, aunque esta trascendencia tiene por decirlo así signo inverso a aquella que ostenta el objeto. En tanto que el objeto está más allá, la razón está más acá de la relación cognoscitiva.

Históricamente, la *philosophia rationalis* ha buscado el origen del conocimiento, la fuente de la universalidad y de la necesidad, fuera del conocimiento mismo. Son fuentes del conocimiento, por ejemplo, las ideas platónicas, el nus cósmico. Las cosas empíricas participan del mundo superior de las ideas. El alma, con ocasión de la experiencia, tiene la reminiscencia de un orden ideal, trascendente por lo tanto al objeto mismo del conocimiento. El nus cósmico alimenta por radiación nuestra alma, la ilumina continuamente desde una esfera trascendente al objeto del conocimiento y a la conciencia cognoscente. Y así, en todos los sistemas racionalistas se puede distinguir siempre un elemento extraño y trascendente a la función misma del conocimiento.

Una observación final. Puede ser referido a un origen aquello que, de una u otra manera, *deviene*. La universalidad y la necesidad no son notas que devienen en el objeto

del conocimiento. Este, en cuanto tal es una quiddidad o esencialidad que muestra inmediatamente en su estructura las notas en cuestión. Ellas no devienen. Simplemente, están allí.

CARLOS CUETO FERNANDINI.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»