

SOBRE EL CONOCIMIENTO Y LOS HECHOS*

Nelson Vergara

0. Al parecer, hay en la historia de toda cultura, ciertas situaciones que ilustran bastante bien las tendencias y sistemas valóricos que ella quiere realizar. Normalmente profundas, suelen quedar inscritas en lemas o decires representativos en los que ellas, las culturas, de un modo o de otro, se reconocen. Lo paradójico, en ciertos casos, es que un mismo lema representa expectativas antagónicas y por eso induce a acciones divergentes. Veamos, por ejemplo, la frase "a las cosas mismas", como expresión del imperativo de "atenerse a los hechos".

La comprensión de esta frase no es posible hoy día sin una referencia muy determinada y precisa a las situaciones de que emana, porque extrañamente refiere, a la vez, al positivismo moderno (y, en general, a la modernidad toda), así como también a las propuestas de superación del idealismo, que si bien aparecen encarnadas en posiciones teóricas muy distintas, han hecho del positivismo el adversario por excelencia. De esta forma, "a las cosas mismas" ilustra uno de los puntos de encuentro y desencuentro, de convergencia y divergencia, entre los tantos que caracterizan a nuestro tiempo; un lugar en que ciertas vigencias deben rendir cuenta, justificarse, saldar compromisos. Por eso, esta situación es, al mismo tiempo, un buen espacio para la comprensión de la relación entre la continuidad y discontinuidad histórica, expresada a veces con la categoría de *crisis*, ámbito en el que la tradición se ve enfrentada con la innovación, sea reformadora o revolucionaria. Este trabajo pretende mantener a la vista ese mo-

* En un principio es una primera aproximación a un tema de mayor alcance, que consiste en la indagación de los pasos que se van dando en el afán de fundamentar la epistemología y que, en virtud de esto van abriendo el camino a la metafísica en un sentido que ya no reconoce la significación moderna. Creemos que desde cuestiones iniciales como éstas se puede reconocer el desarrollo del pensamiento racional en nuestro tiempo. Por lo pronto se trata de identificar los principios, para lo cual tomamos algunos planteamientos en sus momentos iniciales así como otros que le ha seguido, con el solo afán de ponerlos a la vista. De aquí el carácter informativo y aleatorio de esta aproximación.

mento, referido a uno de sus aspectos, el intelectual y, de paso, tomar una posición en la polémica acerca del papel de la inteligencia, de la razón, de los conceptos. Está a medio camino, podría decirse, entre la epistemología y la metafísica.

1. La duda, la extrañeza, se ha dicho, es una peripecia que acontece en el marco de una fe que declina y que genera desconfianza. Descompuesta y disgregada su evidencia en sentidos contrapuestos (sinsentidos y contrasentidos), dispara en la emoción y en el intelecto el apetito de una convicción nueva. Por esto, el problema que se perfila en la duda es ya un esquema provisional para otra fe.

Hay como una suerte de 'transmundo' que surge entonces como 'en negativo', como la sombra inseparable e irreductible de las vigencias en juicio. Pero no hay nada de místico en esto, se ha dicho también. Ese transmundo se presenta como latencia que reclama un decir esclarecedor, desocultador, crítico. Digamos, un decir hermenéutico donde el pensamiento y el lenguaje con que *normalmente se dicen* las cosas es sometido a investigación, a dar razón de su condición de *consabido*.

La peripecia parece repetirse en la historia; y cada vez encontramos, a lo menos formalmente y como a primera vista, un idéntico afán de verdad, de realidad, o de sentido. En el origen de la época moderna lo hallamos programáticamente en Descartes, en Galileo, en Bacon. En su crisis, está representado por las reacciones al naturalismo positivista y por las exigencias derivadas del encuentro de estos momentos (el del programa de la razón moderna y el de su actual cuestionamiento). Con ello, se determina también la crítica de aquellas nociones que han sido subsidiarias de dicha razón en las direcciones abiertas por ella: entre otras, la del progreso, de la historia, de la ideología y, fundamentalmente, la crítica a la sobrevaloración de las evidencias inmediatas y de las conceptualizaciones. Porque, en buena medida de esto se trata; y la tarea quedó desde ya planteada como cuestión ineludible: perdida la existencia en una selva de conceptos y, reducido lo real a radicales subjetivizaciones, intelecciones, ideas, "a las cosas mismas" no podía significar ahora más que el programa de *desintelectualizar* la realidad. En ello, la fenomenología, el existencialismo, el raciovitalismo, el realismo crítico, la hermenéutica, la crítica de las ideologías, el materialismo dialéctico, el psicoanálisis y otros 'ismos' que han dado fisonomía a la primera mitad del siglo XX, así como aquéllos que le son posteriores.

¿En qué ha consistido esta peripecia?

Reducida a un esquema esencial puede decirse que desde su génesis moderna, la filosofía se mostró como la búsqueda de una certeza que diera seguridad al ejercicio del conocimiento científico. El caso más conocido es Descartes, seguramente. Locke, Berkeley, Hume y especialmente Russell y Moore, dice Karl Popper, compartían con él la opinión decisiva de que las experiencias subjetivas son particularmente seguras y, por tanto, adecuadas como punto de partida o fundamento estable. Lo estable¹, lo invariable es lo que en el fondo hacía de ello algo verdadero. Podía ser que la certeza inscrita en las experiencias subjetivas tuvieran un origen o fuente diferente, (por ejemplo, en la sensibilidad o en el intelecto); derivarse de, o justificar procedimientos distintos, (por ejemplo, la observación o la intelección); y desplegarse en discursos lógicos opuestos (por ejemplo, inductivos o deductivos); pero aún así, reconocían un mismo imperativo legal: la voluntad de *racionalidad* estricta. De este modo, intelectualistas y empiristas eran subsidiarios de una misma razón: la que busca los datos inmediatos desde los cuales con certeza se pueda conocer. El hombre moderno aspira a la epistemología y su imperativo es la seguridad, tanto del punto de partida como de los procedimientos de adquisición del saber. La racionalidad de que se trata en toda la época, a pesar de sus más que nada aparentes divergencias, es rigurosamente una proyección a lo real de la condición de la inteligencia concebida como razón "pura", conceptual, (una suerte de inversión de la perspectiva normal y espontánea) que anhela ver en la realidad el comportamiento estable y fijo de las ideas.

Los datos inmediatos, las experiencias subjetivas, son entendidos aquí como lo estricta, efectiva y verdaderamente *dado*. Es claro que el camino que conduce a ellas puede ser complejo, así como puede también perderse fácilmente. Pero se entiende que, una vez logrado, se impone con evidencia incontestable y que, establecido como método, no puede producir más que verdades. Así puede afirmarse entonces que el conocimiento está en nosotros, que consta de informaciones que nos llegan y que, con los procedimientos adecuados, logramos

1 Karl Popper: "Las dos caras del sentido común: argumentos en pro del realismo del sentido común y en contra de la teoría del conocimiento del sentido común", en K. P., *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p.44.

asimilar absorber. Para esto, claro está, hay que despejar el camino, eliminando los inconvenientes que nos impiden el ejercicio de la razón y nos conducen por ello al error. Esta extrema cautela es también un hecho muy característico y, al parecer, fue decisivo. El error fue el fantasma de todos los racionalismos sidos hasta ahora y el moderno no fue la excepción. En algún sentido, se ha dicho, pareció menos ocupado en acertar que en evitar el error. Lo dado en forma directa e inmediata, ya sea a los sentidos o a la intuición intelectual, fue la garantía de que se estaba en el buen camino.

Para los efectos del desarrollo de la ciencia, la opción empirista parece haber tenido mejor suerte que la opción intelectualista y, por lo tanto, más presencia en la opinión colectiva, más alcance social y cultural. En buena medida, el modelo canonizado por la opinión en materia de conocimiento científico procede del empirismo y está representado fehacientemente por el pensamiento positivista. De él se cree que proviene ese imperativo de "a las cosas mismas", (a los hechos), a lo dado efectiva y verdaderamente. Pero el lema tiene en el positivismo una referencia muy concreta y que justifica su modalidad intelectual. Conforme a él, la experiencia subjetiva, lo dado, es esencial y puramente experiencia sensible. Y como en rigor es lo único dado, es lo único susceptible de verdad. Por eso para el positivismo, realidad, verdad, cosas y ser perceptible son sinónimos y, en buena medida, lo mismo². Atenerse a lo dado es, entonces, atenerse a lo sensible. No hay más ser efectivo ni más realidad propuesta para el conocimiento que lo inscrito en las sensaciones o percepciones. De aquí que el conocimiento consista, fundamentalmente, en procurar de modo sistemático el ingreso de los datos a nuestra conciencia, mediante una absorción y asimilación no muy diferente de los procesos digestivos, fisiológicos, es decir, mediante reducción analítica. La conciencia, la mente, la inteligencia son concebidas como un receptáculo, dice Popper, en el que ingresan los datos y son sometidos a procesos asimilatorios para convertirlos en conocimiento. ¿La realidad? La realidad es el producto de estos procesos: esencialmente contenidos de conciencia, sensaciones; y derivadas de su asociación, intelecciones, conceptos. Lo real "legal", es así el concepto que tenemos de ella, obtenido por "generalización". El

2 José Ortega y Gasset. "Conciencia, objeto y las tres distancias de éste", en J. O. *El Espectador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1961. p.80. Crf. también, *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1982

idealismo es, de este modo, subjetivismo. Parece extraño, pero la objetividad queda reducida a clara subjetividad o, a lo menos, a intersubjetividad. Conocer es, entonces, tomar conciencia en este sentido preciso. Todos los cuidados y alertas conducen a hacer efectivo este programa de interiorización, de intelectualización, de reducción analítica para después, a partir de estos datos y mediante leyes específicas, dar cuenta del mundo. Conocimiento es *construcción* y tiene validez tanto si se aplica al universo físico, como al social y psicológico; es decir, corresponde por igual a lo que se ha conocido como racionalismo (empirista o intelectualista) y como mecanicismo.

La historia es larga y persistente. En 1939 Sartre escribía que tras cien años de academicismo, la filosofía francesa aún estaba en la creencia de que conocer es comer.

"Nutrición, asimilación... Asimilación, decía el señor Lalande, de las cosas a las ideas, de las ideas entre ellas y de los espíritus entre ellos"³.

2. Pero, "a las cosas mismas" tuvo también una interpretación diferente. En rigor, no consistió en otra cosa sino en llevar la exigencia de atenerse *a lo dado* hasta sus últimas consecuencias teóricas, dando cumplimiento a un programa, al parecer traicionado por la elección arbitraria de la reducción a lo sensible. Y así se pensó: positivismo integral frente al parcial positivismo moderno⁴. Atenerse a lo dado, sí, pero estrictamente, respetando lo dado en la forma en que ello efectivamente se da, tal y como es en sus distintos modos de presentación, sin prejuzgar sobre el valor superior de ninguno y respetando su consistencia sin reducción. Este lado del asunto se ha conocido como la liberación o salvación de las cosas, del mundo, del objeto. Pero, al mismo, tiempo significó la liberación de la propia conciencia. Y éste fue el otro lado. La desintelectualización de la realidad condujo a la desintelectualización de la razón misma y de sus productos. La razón pura no fue ya la única razón. Se abrió el camino a la razón histórica, a la razón tecnológica, a la razón dialéctica y a otras modalidades del saber que ya no fueron desvalorizadas *a priori*.

3 Jean Paul Sartre: "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad", en J. P. S., *El hombre y las cosas*, Bs. As., Losada, 1965, p.25.

4 José Ortega y Gasset: *Qué es filosofía*, Madrid, Rev. de Occ., Colección El Arquero, 1963. (Cfr. "Lecciones" VI y VII).

Al principio, una parte importante de la crítica se concentró alrededor del pensamiento de Husserl, básicamente en torno de la idea de *intencionalidad*. Según ella, toda conciencia es siempre conciencia *de algo*. El punto de análisis se fijó ahora en la consideración de este *de*. ¿A qué aludía, qué indicaba, de qué era señal? Por lo pronto, de un movimiento de la conciencia hacia *lo otro* que ella: el mundo, las cosas⁵. Hubo aquí la evidencia de un movimiento de apertura, de salida, de trascendencia. Entonces, *lo otro*, la realidad, apareció en su condición plural, heterogénea: la realidad como todo *lo que hay*, en la forma en que lo hay, tal y como la conciencia lo encuentra. Y algo decisivo: así como se reconoce que hay muchos tipos de realidades, hay también muchas formas de conciencia. Una descripción, por ejemplo, es siempre *de algo*, de alguna situación que puede ser real o imaginaria, o real y aparente⁶, o de otros tipos, pero en todos ellos se denuncia una misma aunque formal condición: ser *lo otro*, lo ajeno a la conciencia, aquello a lo que ella misma es referencia.

En el ensayo "Las dos caras del sentido común", Karl Popper escribe un breve párrafo bajo el título de *Realismo*. Un análisis exhaustivo podría sacarle a este texto mucho partido. Lo damos aquí *casi in extenso* por lo pertinente que nos parece, a pesar de pertenecer a cuadros intelectuales independientes de la fenomenología, pero en todo caso coincidentes con las consecuencias que se intentan reseñar:

El tipo más obvio [de realidad] es el de los alimentos (supongo que suministran las bases del sentimiento de realidad) o bien el de los objetos más resistentes (*objectum* = lo que se interpone en el curso de nuestra acción) como piedras, árboles o personas humanas. Pero hay otros tipos de realidad muy distintos como la descodificación subjetiva de nuestras experiencias sobre los alimentos, piedras, árboles y cuerpos humanos. El sabor y el peso de los alimentos es también otro tipo de realidad, al igual que la propiedad de los árboles y los cuerpos humanos. Hay ejemplos de otros tipos en este universo tan variado, como son un dolor de muelas, una palabra, el lenguaje, un código de circulación, una novela o una decisión

5 J. P. Sartre: *Art. cit.*, p.26

6 Karl Popper: *Art. cit.*, p.48.

gubernamental; una demostración válida o inválida; tal vez fuerzas, un campo de fuerzas, tendencias, estructuras y también regularidades⁷.

A continuación, y entre paréntesis, agrega que sus consideraciones "dejan totalmente abierta la posibilidad de que estos diversos tipos de objetos se puedan relacionar entre sí, así como el modo en que lo hagan"⁸. Queremos, sin embargo llamar la atención sobre algunos puntos de este texto, aunque sea sólo indicándolos: la *diversidad* de realidades propuestas, la precisión de toda realidad entendida como *objeto*, la postulación de un universo *heterogéneo*, la conjetura de *órdenes* variados en las *relaciones* de estos objetos, la indicación fundamental de que la realidad no es extraña al *sentimiento*, asuntos todos que nos parece han tenido grandes desarrollos en la filosofía de nuestro tiempo.

Realidad, objeto, aquello con lo que nos topamos en el curso de nuestra acción, es entonces lo *contrapuesto*. "En latín, contraponer, oponerse, se dice *obicere*, su sustantivo verbal es *objectum*", objeto, por lo que "objeto es todo aquello a lo que cabe referirse de un modo o de otro"⁹. Como el conocimiento es sólo uno de estos modos, las consideraciones antedichas permitirían liberar al objeto del cuadro de la epistemología. Pero hay algo más, dice Ortega: no es que *a posteriori* reconozcamos la absoluta diferencia entre el acto de referirnos a algo y aquello a que nos referimos, "sino que el hecho de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo"¹⁰. Conciencia y mundo, dirá Sartre, siendo distintos, se dan al mismo tiempo: "exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella"¹¹.

No logro, según parece -sólo entre pareceres nos movemos ahora- sorprender a mi conciencia nunca sin que no sólo esté ocupada por algo suyo: una percepción, una imagen, un juicio, una volición, un sentimiento, sino que se está ocupando de algo que no es ella misma: toda visión es visión de algo, toda imagen algo imagina; en

7 Karl Popper: *Idem.*, p.45.

8 Karl Popper: *Idem.*, p.45.

9 J. Ortega y Gasset: *Art. cit.*, p.83.

10 J. Ortega y Gasset: *Art. cit.*, p.82.

11 J. P. Sartre: *Art. cit.*, p.26.

todo juicio juzgo algo y, además de esto, juzgo de o sobre algo; mi querer o no querer es querer o no querer algo; mi sentimiento de agrado o desagrado mana sobre mí, pero como viniendo de algo que es lo agradable o desagradable¹²

Un texto más en esta misma línea: "es una *propiedad* de la máscara japonesa, el ser terrible, una propiedad inagotable e irreductible que constituye su naturaleza misma, y no la suma de nuestras *reacciones subjetivas* ante un trozo de madera esculpido"¹³. (El subrayado último es nuestro)

Plural, decíamos, es la realidad; pero plural también es la inteligencia. Y así como en lo formal, el objeto es lo contrapuesto, la conciencia es en este sentido, sólo referencia a ellos; por tanto, trascendencia y no intimidad, apertura y no ingreso. La conciencia no tiene contenido: todo está afuera y su movimiento es múltiple. A los modos ya señalados, Sartre agrega otros como el amor, el temor, el odio. "Odiar a alguien, es una manera más de estallar hacia él, es encontrarse de pronto frente a un desconocido del que se ve y se sufre ante todo la cualidad objetiva de 'abhorrecible'"¹⁴. Podemos, claro, agregar otros tan relevantes, como el sufrimiento y el dolor que puede producir el odio, o el afán de poder, o el dogmatismo o el fanatismo, o el abandono o la indiferencia. Todos son formas reales de tomar conciencia de algo. La inteligencia no es por tanto un receptáculo, sino un faro, un reflector. Su papel no es acumular y asimilar, sino iluminar la realidad, ese ámbito en que debemos movernos y sin certeza plena de acertar¹⁵. En nuestra conciencia de las cosas no hay lugar para verdades definitivas y concluyentes. Todas nuestras acciones son respuestas hipotéticas (teorías, conjeturas) a los problemas que nos plantea la realidad y que intentamos resolver. Así, se ha dicho, nuestras teorías son como redes con que queremos apresar aunque sea provisionalmente el mundo, el sentido de lo real, los ámbitos tan variados de la realidad, sus órdenes, sus estructuras, sus constantes, sus identidades y sus diferencias en el afán de progresar *hacia* la verdad¹⁶. En el prefacio de *Las palabras y las cosas*, escribió Michel Foucault respecto de estos *órdenes*, algo que

12 J. Ortega y Gasset: *Art. cit.*, p.81

13 J.P.Sartre: *Art.cit.*, p. 27

14 J.P. Sartre: *Idem.*, p. 27

15 Karl Popper: *Art. cit.*, pp. 65ss

16 Karl Popper: *Art. cit.* pp 71s.

sería interesante de considerar y que creemos en consonancia con lo expuesto:

El orden es, *a la vez*, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad *como ya estando ahí*, esperando en silencio el momento de ser *enunciado* (el subrayado es nuestro)¹⁷

Ni antes ni después, entonces, ni subjetivo ni objetivo, nada absoluto. El conocimiento parece una relación que conviene pensar desde un "a la vez"

Universidad de Los Lagos

¹⁷ Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*. México Siglo XXI, 1968, p. 5