

La crítica en torno a los fundamentos del conocimiento en la filosofía Occidental

Juan Uriel Idalgo ¹

¹Universidad Nacional de la Matanza.

Buenos Aires, Argentina.

E-mail: idalgojuan88@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2562-2573>

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo realizar un análisis sobre el papel de la crítica en el desarrollo de la ciencia. Esto nos llevará a considerar las obras más significativas de la filosofía Occidental referidas a los fundamentos del conocimiento humano. Para dicho estudio prepondremos, en primer lugar, las concepciones formuladas por los pensadores griegos antiguos Sócrates, Platón y Aristóteles. En segundo lugar, situando el análisis en el Medioevo, presentaremos la propuesta de investigación de San Agustín de Hipona en su indagación sobre la Idea del Mal; además, expondremos la categoría aristotélica de *zōion politikón* presente en Santo Tomás de Aquino que permitió superar el elemento sobrenatural de los fenómenos humanos. En tercer lugar, mencionaremos la disputa entre racionalistas y empiristas que definió a la modernidad presentando, por un lado, el fundamento cartesiano de la Idea de Dios; y por el otro, la refutación de Locke a las ideas innatas a la razón, y el método de investigación propuesto por Hume en torno a nociones tales como la Idea de Dios y la Idea de la conexión necesaria. Finalmente, abordaremos el concepto de crítica en Kant que sintetizó el conflicto entre racionalistas y empiristas permitiendo el conocimiento específico de un objeto y un procedimiento científico riguroso.

Palabras clave: Fundamentos del conocimiento, investigación, crítica, ciencia.

Abstract: This paper intends to make an analysis about the role of critique in the development of science. This will lead us to consider the most significant works of Western philosophy concerning the foundations of human knowledge. For this study we will take into consideration, firstly, the

conceptions made by Ancient Greek philosophers Socrates, Plato and Aristotle. Secondly, basing our analysis on the Middle Ages, we will show the research proposal of St. Augustine of Hippo throughout which he investigates the Idea of Evil; in addition, we will exhibit the Aristotelian category of *zōion politikón* portrayed in St. Thomas Aquinas which has surpassed the supernatural element of human phenomena. Thirdly, we will mention the dispute between rationalists and empiricists which has defined modernity presenting, on the one hand, the Cartesian's fundament on the Idea of God; on the other hand, Locke's refutation of innate ideas, and the research method suggested by Hume concerning concepts such as the Idea of God and the Idea of necessary connection. Finally, we will deal with Kant's concept of critique, which synthesized the conflict between rationalists and empiricists enabling the specific knowledge of an object and a rigorous scientific procedure.

Keywords: Foundations of knowledge, research, critique, science.

Introducción

El objetivo de este artículo es presentar la importancia de la crítica en la filosofía para lograr el desarrollo de un método científico riguroso. Para ello, expondremos pasajes de las obras más importantes de la filosofía Occidental, desde la Antigua Grecia hasta la Ilustración, que indagaron sobre los fundamentos del conocimiento humano.

En la primera sección se describirán las características más sobresalientes de las teorías del conocimiento de Sócrates, Platón y Aristóteles. Se comenzará describiendo características del método socrático. Después, se hará una breve descripción sobre la concepción platónica de las Ideas, que planteaba la existencia de una Idea superior a todas las demás y de un mundo inteligible donde se encontraba el verdadero conocimiento universal. Por último, se hará una revisión de la propuesta de Aristóteles en la que rechazó la separación entre dos mundos y definió un proceso para alcanzar el conocimiento en cual confluye lo universal y lo sensible.

En la segunda sección, se presentarán dos autores de la Edad Media, San Agustín y Santo Tomás. El primero, para exponer las continuidades de la noción de un principio superior al *ser* que rige las demás Ideas, como lo proponía Platón; y el segundo, para presentar la ruptura de esta concepción por medio de la incorporación del concepto aristotélico de *zōion politikón*.

En la tercera sección se describirá el método expuesto por Descartes para alcanzar el conocimiento y su investigación en torno a la Idea de Dios. Seguido de esto, se presentará la refutación de Locke

a lo propuesto por Descartes, es decir, la crítica empirista a la noción de ideas innatas a la razón; y luego, se expondrá la investigación en Hume, la cual rechaza la validez de la Idea de Dios cartesiana y el consenso que existe sobre la idea de la conexión necesaria.

En la cuarta sección, se tratará la crítica para Kant la cual propone el fin de las disputas para el establecimiento de una ciencia segura. Kant logra proponer una crítica ligada a las facultades de la razón que opera como un tribunal, cuya mediación logró conciliar las disputas entre quienes fundaban el conocimiento en la razón y quienes se basaban en las experiencias sensibles para fundamentar el entendimiento. Esta operación derivará, como se expondrá más adelante, en una nueva crítica sobre la ciencia moderna.

El conocimiento en la Polis: Sócrates, Platón y Aristóteles

La *polis* griega, caracterizada por la promoción de la democracia antigua, resultó ser, en parte, fuente del sistema político y social occidental pues propició el desarrollo de diversas interpretaciones con respecto a los regímenes políticos y a sus fundamentos filosóficos y éticos. La Ciudad Estado permitió el desarrollo de un sistema político sostenido en la palabra, la igualdad ante la ley y el debate en el espacio público, lo cual ayudó a la construcción de un ideal de conocimiento relacionado a una necesidad de acción en el espacio público (Arendt, trad. en 2009).

De este modo, las legislaciones de los gobernantes se sustentaron en el debate producido en el espacio público. Solón, por ejemplo, creó tribunales de apelación frente a los poderes del *Areópago* y, entre otras cosas, introdujo el sorteo para la inserción de la ciudadanía a ciertas magistraturas; por su parte, Clístenes estableció divisiones territoriales conocidas como *demos* que funcionaron como núcleos básicos de la administración democrática, las mismas permitieron, a través de la introducción de nuevos escuadrones de hoplitas provenientes de sus organizaciones, mayor relevancia política a la clase más baja en el espacio público ateniense (Calvo, 1986). El proceso se termina consolidando con las legislaciones de Efialtes quien impulsó el pago para quienes ocuparan cargos públicos, permitiendo que, para el gobierno de Pericles, el *Ágora* sea el órgano central de la administración de los asuntos de la ciudad sustentado en principios tales como la *isonomía* y la *isegoría*. En este espacio cultural aparecen los denominados sofistas, quienes se presentarían como maestros de virtud, asociando esta última al pragmatismo relativista de los asuntos humanos (Calvo, 1986), ya que cobraban para formar ciudadanos influyentes para la función pública. Los sofistas serían acusados por varios filósofos de malversar la enseñanza. Un ejemplo del relativismo sofista se da en Protágoras cuando afirma que: “De todas las cosas las medidas es el hombre, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son” (Diógenes Laercio, trad. en 2007: 481).

Todo este proceso influyó fuertemente en la actividad filosófica de la época pues se abrieron debates sobre ideas referidas a los sistemas políticos y con ello al conocimiento de la realidad. Este proceso político, social e intelectual promovió diversas maneras de interpretar la realidad que se les presentaba a los griegos. Los debates por los fundamentos del conocimiento irían relacionados al interés por la buena vida, el buen gobierno y la ética; pues la relación de reciprocidad entre el *logos* y la actividad política caracterizaban los fundamentos de los pensadores en la antigua Grecia (Ver-nant, 1986).

En este contexto, Sócrates, quien rechazaba la sofística por creer que no se ocupaban de un verdadero saber, sostendría que el ejercicio de la búsqueda del conocimiento parte del reconocimiento de la propia ignorancia, es decir, la sabiduría radica en el hecho de conocer lo que no se sabe. En Sócrates la crítica se dirige hacia la sofística que reducía al conocimiento en torno al poder, es decir, se centraba solo en la acción política desarrollada a través de las instituciones de la *polis*. Por lo tanto, sostendría que la tarea del maestro con respecto a su discípulo no consiste en orientarlo hacia una definición específica con respecto a un objeto particular, sino a ayudarlo a alcanzar, por medio de la mayéutica, el conocimiento de ideas, conceptos y nociones (Di Camillo y Tonelli, 2019). Para lograr su objetivo, el maestro debe orientar al discípulo en la búsqueda de una definición, es decir, plantear una duda en el alumno, ayudarlo a reconocer la oscuridad con respecto a ciertas definiciones para posteriormente salir de la *aporía*, ese estado de incertidumbre en el cual nos deposita la ignorancia. Para ayudar a identificar una idea es necesaria la refutación, la discusión, el debate con respecto a lo que se creía conocer sin investigar al respecto. Por lo dicho, el método socrático se sustenta en el reconocimiento de la ignorancia que permite la actividad filosófica y pone en cuestionamiento lo que se creía saber para avanzar hacia conocimientos universales.

Un ejemplo claro de esta metodología está presente en el diálogo *Cármides*, en el cual se debate en torno a la búsqueda de la definición de la sensatez. En este diálogo, se expone un principio necesario para la existencia de una definición, nos referimos al principio de la universalidad. De esta manera, una definición con respecto a un objeto, para ser tal, debe corresponderse al mismo en todos los casos sin posibilidad de refutación, pues si esto fuese posible, estaríamos ante una definición imperfecta. En el *Cármides*, ninguna definición propuesta cumple este requisito sin ser refutada fácilmente por el filósofo griego, lo que supone la inexistencia del principio de la universalidad y la permanencia en un estado de *aporía* (Platón, trad. en 1985).

Otro ejemplo del método socrático es presentado por Platón en el Libro I de la República, donde Sócrates analiza el concepto de justicia, uno de los fundamentos de su teoría política¹. En este diálogo, Sócrates interpela las concepciones de su tiempo en torno a esta idea²: las mismas expresan la conciencia común de la época, la moral tradicional, la concepción guerrera de la idea y la teoría sofística del poder. Por consiguiente, la búsqueda de la definición de justicia, asociada finalmente al conocimiento de lo justo para el buen obrar, llega por medio de la refutación de las nociones más comunes que se presentaban en la *polis*.

Por su parte, la filosofía de Platón expondría que la realidad se funda en lo inteligible, (Poratti, 2000). Bajo esta concepción, planteaba que para vivir bien era necesario conocer lo que es el bien. La Teoría de las Ideas de Platón va a presentar una separación entre el mundo sensible y el mundo inteligible; lo cual lo lleva a establecer, en primer lugar, que el verdadero conocimiento se corresponde a las ideas universales, nociones y definiciones, que no están sujetas al cambio, que por tanto resultan perfectas y esenciales; y, en segundo lugar, que es imposible que lo propio del mundo sensible, al estar sujeto a cambios, pueda establecer criterios de universalidad. Por lo tanto, lo inteligible, que es captado por el intelecto y se aleja de todo tipo de corrupción, se respalda en la Idea del Bien en tanto la misma les da una orientación a las demás ideas, pues para este filósofo todo conocimiento se aplicaba en relación a algún bien, un principio superior al *ser*.

Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien, y sin comprender nada bello y bueno? (Platón, trad. en 1986: 237)

Platón sostiene que es imposible conocer las cosas buenas, justas y bellas sino poseemos el conocimiento de en qué sentido son buenas, poseen justicia y belleza. Aspirar a la Idea de Bien, si bien no resulta sencillo, establece criterios para la identificación de las demás ideas. La alegoría del sol

¹ Los otros fundamentos de la teoría política de Platón presentados en la República son la sabiduría, el valor, la templanza y la justicia (Platón, 1985).

² Las concepciones en torno a la justicia son expuestas por diversos interlocutores. Primero se presenta la definición de Céfalo, quien sostiene que la justicia se define en acciones justas, como el hecho de decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él hemos recibido. Segundo, la moral tradicional es representada por Polemarco quien sostiene que la justicia es dar a cada uno lo que se le debe, devolver a cada uno lo suyo. Tercero, se presenta la mirada guerrera basada en concepciones homéricas que admitía la venganza sobre los enemigos. Por último, Trasímaco representa la teoría sofística ponderando la conveniencia del más poderoso para definir la justicia, entendiéndolo que el gobierno dicta leyes a conveniencia del régimen (Platón, trad. en 1985).

ejemplifica esta concepción, pues el sol nos permite, con la vista, contemplar las cosas de igual manera que la Idea de Bien le permite al alma hallar el verdadero conocimiento; el sol nos da la claridad de percibir las cosas, la Idea de Bien la capacidad de comprender las demás ideas.

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (Platón, trad. en 1986:333).

Con la alegoría de la línea Platón logra determinar la diferencia entre la *episteme* y la *doxa*, entendiendo a la primera como lo cognoscible correspondiente al mundo inteligible, a lo eterno relacionado al conocimiento racional; y, a la segunda, como lo propio de los objetos sujetos a contingencias, las creencias, las opiniones; ambas situadas en diferentes mundos. La Teoría de las Ideas platónica establecería una clara distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el conocimiento y la opinión, la división necesaria para fundamentar una idea, la noción de un mundo sensible y un mundo inteligible. En este sentido, el conocimiento de algo superior, la Idea de Bien, nos debe permitir desligarnos de las viejas apariencias.

La teoría platónica de las ideas permitió la generación de conocimiento por medio de la búsqueda de definiciones universales, estableciendo la diferenciación de lo conocido la razón y por el mundo sensible. Sin embargo, la teoría admite una división entre mundos que no concede una relación de causalidad entre esas nociones universales y el mundo sensible, quedando sin explicación como las ideas pueden inferir en los objetos particulares.

Aristóteles afirmaba que todos los humanos, debido a su condición, anhelaban el conocimiento y, por ello, la búsqueda del fin de la ignorancia no poseía ninguna utilidad más que el conocimiento mismo (Aristóteles, trad. en 1994). Aristóteles, estuvo de acuerdo con su maestro en la necesidad de buscar las definiciones universales y en rechazar el relativismo: “la sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia [...]” (Aristóteles, trad. en 1994:168); sin embargo, se alejará de él al concebir a las definiciones y sus inferencias materiales como partes de un mismo mundo. Por tanto, las ideas universales se encuentran ligadas a los objetos mismos y la contemplación de lo particular es necesaria para el conocimiento de lo universal.

La sabiduría, para Aristóteles, es la ciencia que permite formular juicios sobre determinados principios y causas, en este sentido, no comprende al conocimiento sensible y el racional como pertenecientes a diferentes mundos.

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte a su vez se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. (Aristóteles, trad. en 1994, p.71).

De esta manera, las cosas sensibles y sus Ideas se complementan para dar lugar al conocimiento de un objeto *que es*; en este punto la discrepancia con Platón permite la formulación de una teoría más amplia, pues el conocimiento se pondera tanto a través de la teoría como de la práctica, la confluencia de lo que antes se había separado en dos mundos:

[...] la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calías, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). (Aristóteles, trad. en 1994: 71-72).

La confluencia de los dos mundos permite entender a lo sensible como paso inicial de un proceso que deviene en la producción de una definición. Dicho de otro modo, estos tipos de conocimiento se complementan para conocer principios y causas. Comprendido de esta manera, una vez que llegamos a la formulación de un concepto, debemos utilizar un proceso basado en la deducción para ponerlo en frente a las singularidades presentes en el mundo sensible.

Por lo tanto, el conocimiento se adquiere por medio de un proceso de orden ascendente que complementa experiencia y razón, lo sensible y lo racional. Como afirma Salgado (2012) primero, se conoce por medio de la *aisthesis*³, la cual nos permite conocer la multiplicidad de objetos; segundo, la *tékhnē* asociada a la creación de algo que permite identificar causas y efectos de un fenómeno particular; tercero, la *phrónesis*, que se presenta como el saber que orienta la praxis del sujeto de conocimiento; cuarto, opera la *epistēmē*, el saber comprobable de una tesis, es decir, el paso necesario para probar que algo es de una manera y por tanto no puede ser de otra; quinto, opera la *nous*, entendida en torno a la inteligencia intuitiva; y, por último, se ubicaría la *sophía*, el saber, el conocimiento asociado a los principios y la demostración de los mismos. En este sentido, el conocimiento

³ El término alude a la sensación, lo que nos hace conocer la diversidad de objetos.

humano sigue un derrotero que se inicia con la contemplación de lo particular y deviene en el entendimiento de lo universal.

La filosofía platónica basada en la Teoría de las Ideas no permite la verdad de lo *que es* en el mundo sensible y convierte a los objetos en dependientes de la participación que posean con respecto a lo universal (Poratti, 2000). En esto se basa la crítica de Aristóteles a Platón, el hecho de que los objetos sensibles sean determinados por un ideal que se encuentra por encima de ellos: “[...] algunos creen que, a parte de la multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes” (Aristóteles, trad. en 1985: 133).

La confluencia entre la filosofía y el cristianismo en la Edad Media

Con el paso de los siglos, se pudieron recuperar y emplear varios conceptos y preceptos provenientes de los antiguos filósofos griegos mientras los cambios culturales influían en el proceso de renovación en la teoría filosófica occidental. Por ejemplo, la aparición de nuevas creencias, sobre todo el cambio que suscitó el pasaje del paganismo al cristianismo, la traducción de viejos textos a nuevas lenguas y el fin del Imperio Romano, ponen en evidencia un cambio en torno al papel de la filosofía en las relaciones humanas y permite la aparición de nuevas interpretaciones con respecto al mundo real y, sobre todo, a los fundamentos que nos permiten el conocimiento de este. Así, parte de las concepciones platónicas y aristotélicas tuvieron su correlato en la filosofía medieval.

San Agustín de Hipona, exponente de la filosofía cristiana, ofrece una teoría filosófica basada en ideas inmutables sustentadas en un principio superior. Reemplaza la Idea de mundo inteligible de Platón por el eterno *logos* del Dios creador del mundo (Abbagnano, 1994). En esta línea, la investigación agustiniana tiene como fundamento y objeto la fe, pues ella es necesaria para comenzar la investigación y darle un sentido; a la vez que se orienta en la búsqueda de soluciones a los problemas que se desarrollan en torno a ésta y su propia condición (Abbagnano, 1994). Entonces, la fe nos tiene que guiar en la búsqueda de una vida acorde a la verdad de Dios, y la investigación es el resultado de querer solucionar los inconvenientes que se presenten frente a ella, a la vez que supone el medio para robustecerla.

¿Cómo se relaciona la teoría de Agustín con el platonismo? De la siguiente manera: todo lo que existe depende de un principio que se encuentra más allá del ser: “Creemos que hay un solo y único Dios y que de él procede todo cuanto existe, y que, no obstante, no es Dios el autor del pecado.” (San Agustín, trad. en 1963: 204). Así como Platón preponderaba la Idea del Bien sobre las cosas corruptibles y contingentes, Agustín ubicó a Dios como justificación espiritual de todo lo *que es* en el mundo. Dentro de estas concepciones de conocimiento e investigación, Agustín buscará solucionar el debate en torno de la Idea del Mal.

La definición agustiniana del mal es categórica, el mal no existe, no es más que ausencia de bien y, por tanto, no puede existir como principio (San Agustín, trad. en 1963); de este modo, el mal como objeto de conocimiento es imposible en tanto Dios, la eterna razón, es incapaz de hacer el mal, pues él es incapaz de representar la ausencia de bien; por este motivo, para Agustín el mal solo puede ser obrado y recibido. En primer lugar, presenta al mal como posibilidad de elección de los seres humanos, quienes portan un alma racional, pero han decidido alejarse de la disciplina que busca la mejora de la fe y el acercamiento a la verdad de Dios; en segundo lugar, recibir un mal es posible siempre y cuando no se lo asocie a recibir el castigo divino por obrar mal, ya que este mal no es tal pues la justicia divina no puede unirse a la ausencia de disciplina. Con esta argumentación, Agustín logra exponer el tópico del libre albedrío del ser humano para plantear la investigación en torno a la fe humana, es decir, el mal metafísico, como principio no es capaz de ser, pues se opone al principio rector del mundo; pero el mal moral, reflejado en las acciones, es una elección que el humano puede realizar en este mundo terrenal, y tal problema debe solucionarse con la investigación basada en la fe.

En este rumbo, el mal moral se origina en las malas acciones y en el sufrimiento de algún mal que perturbe nuestra existencia, lo que es igual que decir que éste se da cuando el ser racional, libre de elegir, obra de mala manera, alejándose de Dios. En relación a esta indagación se impide el aprendizaje del mal, pues se opone al fundamento de todas las cosas que existen en el mundo, porque la disciplina, el estudio, las buenas costumbres son aprehensibles, pero no la carencia de ellas.

[...] el mal no se puede en modo alguno aprender; porque, si se aprendiera, estaría contenido en la disciplina, y entonces no sería ésta un bien, como tú mismo acabas de decirme. No se aprende, pues, el mal, y es, por tanto, inútil que preguntes quién sea aquel de quien aprendemos a hacer el mal; y si aprendemos el mal, lo aprendemos para evitarlo, no para hacerlo. De donde se infiere que obrar mal no es otra cosa que alejarse de la disciplina [...] (San Agustín, trad. en 1963: 202).

La parte libidinosa del alma, la *libidine*, es el desorden que posee el ser humano en su constitución y lo que pone en manifiesto su capacidad de elegir de qué manera obrar. Para Agustín, el error del ser humano es no ponderar ese principio superior al *ser* y aferrarse a lo contingente, a lo corruptible, a lo mundano.

Para los siglos XII y XIII, el florecimiento de las ciudades, la aparición de nuevos maestros, la creación de universidades, serían fenómenos que permitirían reevaluar categorías que habían sido fundadas en la antigüedad. Las universidades europeas se encargarían de recuperar y adaptar textos perdidos de la Antigua Grecia.

En este contexto, se desarrolló Santo Tomás de Aquino, quien fue un estudioso de las obras de Aristóteles, lo que le permitió incluir categorías del filósofo griego a su filosofía cristiana. Como Aristóteles, Tomás argüía que la noción de movimiento era intrínseca a la naturaleza, de este modo el medio puede contener principios y la explicación de determinados fenómenos (Ullmann, 2013). Por tanto, el conocimiento de determinados factores del mundo y de las cosas *que son* en él tendrán su explicación por medio de la naturaleza y no en un elemento trascendental.

Tomás fue fuertemente influido por Aristóteles, esto se aprecia incluso en la formulación de su teoría política la cual asocia el carácter natural del ser humano con un conocimiento específico de los modos de gobierno, es decir, lo regitivo del ser social no estaría asociado a un principio superior a él mismo. Este argumento sobre el origen de las comunidades humanas, que mezcla elementos del cristianismo y de la filosofía griega, pero que se aleja de fundamentos pura y exclusivamente sobrenaturales, permite establecer conocimientos sobre asuntos del Estado y el Gobierno. Santo Tomás de Aquino utiliza la tipología aristotélica de gobiernos buenos y gobiernos malos, y su recuperación del concepto del *zōion politikón* entendiendo el conocimiento sobre la política como un asunto propio de la naturaleza humana (Santo Tomás de Aquino, trad. en 2003).

Cabe la pena destacar que, a partir del medioevo, las concepciones relacionadas a la comprensión de la realidad y la relación del ser racional con el mundo irían tomando una sistematización en relación en los estudios, esto se debe principalmente a que en ese período surgen las universidades, las cuales permitirían el establecimiento de una modalidad de trabajo. El hecho de concebir al humano como un animal social y político (Santo Tomás de Aquino, trad. en 2003), permitió una nueva explicación de la naturaleza humana y de los fenómenos sociales más allá de la sobrenaturalidad superando la propuesta agustiniana en relación a lo regitivo de la vida humana.

Por tanto, deja de apelarse a un elemento trascendental para entender la organización de la vida en la comunidad política y religiosa, hecho que permitiría cambiar el eje sobre los fundamentos del conocimiento, pues entender al humano por su naturaleza animal permitió la evolución de las teorías filosóficas en tanto la razón se pondera como premisa de la organización social y política, además se distingue la necesidad de otros semejantes para el desarrollo de la vida; el conocimiento asociado a los regímenes políticos dejaría de ligarse netamente a principios superiores al ser humano para pasar a asociarse a la naturaleza del mismo, es decir, como algo que se conoce desde la propia esencia del ser racional y el medio que lo rodea.

En resumen, la confluencia entre la filosofía y el cristianismo representó una relectura de los clásicos en clave universalista, pero, a pesar de la inclusión de categorías que eliminan lo supernatural como rector del orden social, lo divino continuaba interponiéndose en relación al método, como se expone en San Agustín. En otras palabras, lo eterno, al ser determinante de la relación del sujeto

con el mundo sensible y la razón, posiciona a la verdad por fuera del mundo y por ello no existía la posibilidad de un sujeto de conocimiento.

La disputa de la modernidad: racionalismo contra empirismo

El método cartesiano y la Idea de Dios

Eventos tales como el descubrimiento de Copérnico, que ponen fin a la idea medieval de una tierra limitada con la idea de un centro determinante de las relaciones que se daban en él; los nuevos descubrimientos tecnológicos; el descubrimiento de América, que permitió el reconocimiento de la existencia de una diversidad cultural; y la consolidación de una nueva clase, la burguesía, que introdujo la idea de individualidad, permitieron que para el siglo XV se iniciaría el período concebido como la modernidad (Villoro, 1992).

En este contexto, la modernidad filosófica se caracterizaría por un giro en el cual el ser humano comenzaría a ser considerado sujeto de conocimiento. Esto se da sobre todo gracias al aporte del racionalismo filosófico de René Descartes, quien nos propone una nueva manera de comprender el conocimiento; pues el pensar se convierte en justificación de la existencia (Villoro, 1992), ya que la máxima *cogito ergo sum* nos revela que pensar sin ser en el mundo resulta inconcebible; esto resulta en un cambio en la relación del humano con la naturaleza en tanto se erige la primacía del sujeto que piensa y es capaz de autorreflexionar sobre su propia existencia. El sujeto moderno, entonces, se regirá por asumir por verdadero aquello que haya sido considerado debidamente, lo que supone la suspensión de la validez de las tradiciones por el examen.

En la epístola introductoria a las Meditaciones Metafísicas, Descartes apela a este nuevo sujeto moderno y sus métodos, para resolver los conflictos teóricos-filosóficos que generaban disputas en el ámbito de la Metafísica. De esta forma, reconoce la necesidad de que sea por medio de la filosofía que se debe enfrentar estos conflictos en lugar de ser abordado desde la teología, ya que ésta última era incapaz de universalizar conocimientos, sobre todo en tiempos de nuevos descubrimientos. Bajo estos términos planteará la indagación sobre la Idea de Dios:

He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía, más bien que de teología; pues aunque a los que somos fieles nos baste con creer, mediante la fe, que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural [...] (Descartes, trad. en 1977: 3).

El interés de Descartes es probar a quienes no son creyentes, en nombre de la virtud, por medio de la filosofía, que la Idea de Dios es un principio verdadero e innato. Para esta tarea, prepondera a la razón del individuo moderno, entendiendo que el dogmatismo religioso no hace más que imposibilitar la comprensión de estas cuestiones. Situará a todos los individuos en igualdad de condiciones al considerarlos portadores de la razón natural y, de tal modo, evitará la apelación a las sagradas escrituras para fundamentar el conocimiento del mismo Dios.

Y a los Romanos [...] se les dice que son inexcusables. Más aún, en el mismo lugar, con estas palabras: Lo que se conoce de Dios se manifiesta en ellos parece advertírseles que todo lo que puede saberse de Dios es ostensible mediante razones que no es preciso buscar en otro lugar que en nosotros mismos, y que nuestro espíritu puede suministrarlos por sí solo (Descartes, trad. en 1977: 4).

Al entender que es la razón la que nos define como seres humanos y que, por tanto, habilita el entendimiento de las cosas que nos rodean, el sujeto moderno es posicionado como el único capaz de determinar qué es lo verdadero y lo falso en la comprensión de los objetos. Pero, aun así, esto no supone que por ello todos seamos capaces de razonar de igual manera y esto queda claro en la primera parte del Discurso del Método:

[...] la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas (Descartes, trad. en 1994: 101).

Por este motivo, Descartes cree necesario el desarrollo de un método que nos permita la comprensión de un objeto y permita distinguir lo real de lo aparente. De esta manera, el ser humano se erige en juez por medio de sus facultades racionales para resolver los conflictos teórico-filosóficos que oscurecen el entendimiento.

El método cartesiano está compuesto de cuatro pasos presentados en el Discurso del Método:

[...] primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es [...]. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente. Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada (Descartes, trad. 1994: 114).

Para emprender la comprensión metafísica de ciertas ideas, Descartes comienza rechazando las razones que antes poseía como ciertas, esto renunciando al tradicionalismo; pues la verdad debe ser observada por el sujeto moderno desde el *cogito*, desde el racional entendimiento de la existencia, ya que el hecho de pensar *que se es* en el mundo, como principio del entendimiento, resulta ser la única verdad incapaz de ser refutada. A partir de esto dirá que “[...] las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, y que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente” (Descartes, trad. en 1994, p. 124).

Es desde esta percepción del entendimiento que Descartes buscó indagar sobre la existencia de Dios con un ejercicio de introspección racional. Por tanto, Dios es presentado como perfecto en su esencia, lo que supone la incapacidad de entenderlo como una idea de creación humana:

Pues en virtud de los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, hasta donde la mía es capaz de conocerla, bastábame considerar todas las cosas de que hallara en mí mismo alguna idea y ver si era o no perfección el poseerlas, y estaba seguro de que ninguna de las que indicaban alguna imperfección está en Dios, pero todas las demás sí están en Él; así veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas semejantes no pueden estar en Dios, puesto que mucho me holgara yo de verme libre de ellas (Descartes, trad. en 1994: 125).

Con esta explicación, el fundamento racionalista presenta a la Idea de Dios como claramente distinguible de otras nociones y, por tanto, el solo razonamiento de la idea permite su aseveramiento dada su perfección. Pues Dios no está compuesto por materia sensible, pero su idea se encuentra presente en la razón del sujeto en ejercicio de sus facultades; por lo tanto, el uso de la razón permite la comprensión de la existencia de Dios, pues como lo había propuesto Descartes, las cosas que se perciben con claridad, por medio del razonamiento, suponen la verdad en tanto se alejan de la incertidumbre. Cuando las cosas se presentan con distinción y claridad por medio de ideas innatas, ya sean cosas sensibles o procedentes de Dios, resultan verdaderas e irrefutables. Las Ideas oscuras no permitirían este tipo de aseveramiento, pues no serían claras ni distinguibles de otras; esto, para el filósofo francés, no sucede con la Idea de Dios:

Mas si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas. (Descartes, trad. en 1994: 127).

Entonces, si las ideas se nos presentan en la razón con distinción y claridad respecto de otras, somos capaces de juzgarlas como ciertas y la idea de Dios es tan perfecta e inconfundible que su existencia es imposible que provenga de la creación de seres tan imperfectos como los seres humanos.

En resumen, el método cartesiano, en su tiempo, supuso un enorme progreso para la actividad científica en tanto posibilitó la sistematización de un procedimiento para arribar a conclusiones y en cuanto presentó a un sujeto portador de conocimiento. Empero, como se presentó con respecto a la idea de Dios, la afirmación de una idea a través de un ejercicio mental no expresa más que la coincidencia de un lenguaje relativo con un análisis racional. En cuando al sujeto, este es presentado genéricamente como portador de razón, lo que significa que recurriendo al método prescripto llegará inevitablemente a una conclusión verdadera. Esto supone, por un lado, la ausencia de preposiciones que no se encuentran contempladas por el lenguaje, y por el otro, un sujeto ahistórico y abstraído de un encuadre de significación.

La crítica lockeana a las ideas innatas

Las ideas de Descartes resultaron novedosas y no menos polémicas para la época. Locke, quien fue un exponente del empirismo inglés, realizó una detracción a las ideas innatas.

“Esos principios no están impresos naturalmente en el alma, porque los desconocen los niños, los idiotas, etcétera” (Locke, trad. en 2005: 23). De esta manera, Locke pretende mostrar una contradicción, pues según su argumento, resulta poco lógico que en el alma existan principios y que ella no pueda percibirlos; si todos fuimos igualados por la razón y si poseemos verdades impresas en nuestro espíritu, ¿cómo explicamos que de niños no podamos comprender algo que poseemos intrínsecamente? Decir que algo se encuentra en nuestra mente pero que a la vez es ignorada por la misma, anula ese principio al demostrar que: “De ninguna proposición puede decirse que esté en la mente, de la cual ella no tenga aún noticia, de la cual no sea aún consciente” (Locke, trad. en 2005: 23). Por tanto, si una cosa o idea *es en* el entendimiento, como innata, debería ser comprendida, en términos de Locke, por todos los que se hallen dotados de razón.

Por otra parte, para afirmar aún más su argumento, se opone a que los seres humanos puedan alcanzar el conocimiento de las ideas innatas con el desarrollo del uso de la razón. Si los humanos alcanzan el conocimiento de esos principios con el uso de la razón, ¿eso probaría que son connaturales al alma? Al contrario, pues para Locke el hecho de que la razón humana alcance el conocimiento de principios innatos de este modo sólo probaría que los mismos fueron adquiridos por medio de un entrenamiento o un uso, una experiencia, que les permite el descubrimiento de tales nociones y un modo de interpretarlos. Por este motivo, si el uso de la razón los descubre, como afirma Descartes, esto no probaría su esencia connatural a la razón humana, pues esto significaría “[...] que todas las verdades que la razón nos puede descubrir con certeza y hacernos sentir firmemente a ellas, serán verdades naturalmente impresas en la mente [...]” (Locke, trad. en 2005: 25).

Si el uso de la razón descubriera los principios innatos, es decir, si los poseemos impresos en nuestras almas, antes de poder razonar de manera metódica, poseyendo ignorancia con respecto a ello hasta ese momento, eso equivaldría a afirmar que la razón humana conoce esos principios y a su vez los ignora. Para Locke, son los sentidos los que proporcionan ideas particulares al receptáculo vacío de la mente, logrando que gradualmente esas ideas sean separadas y categorizadas por nuestro entendimiento.

La crítica de Hume a la Idea de Dios cartesiana y a la idea de la conexión necesaria

David Hume, otro representante del empirismo, nos ofrecerá una teoría que pretende poner fin a la concepción de las ideas innatas. Para dicho objeto, nos dirá que nuestro modo de conocer se sustenta en las percepciones basadas en la experiencia. Por este motivo, realiza una distinción entre impresiones e ideas; las primeras de ellas se asocian a los sentidos, es decir, a lo que oímos, vemos, sentimos, incluso deseamos y queremos, motivo por lo cual resultan más intensas; las segundas de ellas resultan más débiles en tanto representan la conciencia que poseemos con respecto a la reflexión de nuestras percepciones más fuertes. Por lo tanto, el ejercicio racional está basado en fundamentos que conoce con anterioridad a través de la experiencia, lo que es lo mismo que decir, que los objetos de nuestros razonamientos son derivados de percepciones intensas que adquirimos en relación con el mundo que nos rodea.

Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras [...] En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación — bien externa, bien interna— es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas (Hume, trad. en 1988: 37).

Por este motivo, la investigación en Hume se asocia es la indagación de los fundamentos del conocimiento, y para ello debemos examinar y analizar qué impresiones sustentan las ideas que albergamos en la razón pues “[...] todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o, en otras palabras, que nos es imposible pensar algo que no hemos sentido previamente con nuestros sentidos internos o externos” (Hume, trad. en 1988: 86).

Para desestimar la idea de Dios como idea innata a la razón humana, Hume nos dirá que los seres humanos formulan esta noción al reflexionar sobre cualidades positivas que perciben en su entorno y que son elevadas a un nivel sobrenatural, pues una idea no es más que una copia de una percepción más intensa. Para Hume, las ideas son oscuras en tanto nuestra mente no posee dominio sobre ellas, pueden confundirse fácilmente con ideas similares y creemos que algunas cosas poseen una idea determinada. Las impresiones, por su parte, están bien delimitadas y no resulta sencillo incurrir en un error con respecto a ellas.

Desde esta visión, la filosofía de Hume pondrá en cuestión otra idea que considera oscura en la metafísica: la idea de la conexión necesaria, que es lo mismo que decir, la relación de causalidad. El procedimiento presentado por Hume nos dice que tenemos que comprender que las impresiones sensibles dan forma a las ideas. En relación a la conexión necesaria, afirma que la misma se origina del hecho de conocer varios casos similares con una constante conjunción de sucesos, es decir, que por medio de entender la transición de una representación de un hecho y su posterior suceso es de donde formulamos la idea de la relación de causalidad: “[...] cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión” (Hume, trad. en 1988: 103).

Para Hume, la conexión necesaria no es posible en la experiencia, pues nunca podemos ser capaces de verla en el mundo sensible, sólo somos capaces de ver como un fenómeno sigue a otro:

Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la acción de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquélla. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra (Hume, trad. en 1988: 87).

Para sustentar este argumento, Hume propone el ejemplo del juego del billar. Pues por medio de este juego realizamos una operación sobre objetos sensibles, en este caso las bolas de billar, pues al impulso de una le sigue el movimiento de otra; sin embargo, sólo percibimos esa sucesión de hechos a través de los sentidos, es decir, sólo la continuación temporal y espacial de los objetos. Por tanto, no existe ninguna impresión o sentimiento adquirido por medio de la experiencia que nos permita sugerir la idea de la conexión necesaria.

El escenario del universo está continuamente cambiando y un objeto sigue a otro en sucesión ininterrumpida, pero se nos oculta absolutamente el poder o fuerza que mueve toda la máquina y jamás se revela en ninguna de las cualidades sensibles del cuerpo (Hume, trad. en 1988: 88).

De esta manera, Hume dirá que solo poseemos la tendencia a esperar que ciertos elementos puedan ser seguidos de determinados sucesos. “Por largo hábito adquieren una inclinación de la mente tal que, ante la aparición de la causa, esperan con seguridad su acompañante habitual y apenas conciben la posibilidad de que cualquier otro acontecimiento pueda resultar de él” (Hume, trad. en 1988: 94).

En este sentido, nuestras expectativas con respecto a los hechos se sustentan en el hábito, pues por medio de objetos sensibles podemos experimentar la conclusión, pero jamás el vínculo entre la

causa y el efecto. Por lo dicho anteriormente, nuestra disposición se basa en esperar que suceda lo que ya ha sucedido, y aun así esto no se encuentra garantizado, por lo que el conocimiento universal no puede ser posible. Las concepciones empiristas de Hume expondrían lo endeble de las ciencias basada en conceptos.

Los empiristas centraron su teoría del conocimiento en relación a los objetos exteriores a la razón. Partiendo de la experiencia sensible, pudieron realizar críticas concisas y necesarias a la limitada concepción del método cartesiano; sin embargo, se considera aquí que resulta necesario incorporar el análisis racional de determinadas nociones y fenómenos, pues muchos de ellos, al no poseer un correlato material, serían concepciones sin utilidad para el conocimiento de un objeto, tal como se expuso con la idea de la conexión necesaria. En suma, los métodos empiristas clásicos, primero, suponen una limitación en su método al prescindir de las ideas, y segundo, si bien se basan en la relación con el medio, no atienden la formación histórica del sujeto en su ámbito sensible y, por lo tanto, se ignora la existencia de diversos encuadres interpretativos de la realidad.

La crítica sintetizadora de Kant

El iluminismo fue un movimiento que permitió realizar cambios en la cultura y la sociedad europea. Immanuel Kant, quien se desarrolló en ese periodo, fue sin duda el filósofo de la crítica. En su libro *Crítica a la Razón Pura*, realiza varios aportes asociados al conflicto entre los racionalistas y los empiristas ya que “la razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir” (Kant, trad. en 2007: 5). La propuesta de Kant pretende la búsqueda de un procedimiento riguroso y específico que permita el “andar seguro de una ciencia” (Kant, trad. en 2007: 14). En este sentido, concibe a la metafísica como un campo de batalla donde las disputas en torno a los fundamentos del conocimiento se cristalizan.

Para Kant, los racionalistas son tildados de dogmáticos, los cuales pretendieron monopolizar la interpretación de la metafísica y sus principios más elementales al fundamentar el conocimiento por medio de mecanismos propios de la razón.

Si uno deja de lado los sentidos, ¿cómo pretende hacer comprensible que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos que quedarían para los *noúmeno*) signifiquen algo todavía, puesto que para que tengan referencia a algún objeto debe ser dado todavía algo más que la mera unidad del pensar, a saber, una intuición posible, a la cual aquellas puedan ser aplicadas? (Kant, trad. en 2007: 349, énfasis del original).

En relación a la idea de Dios cartesiana, y los preceptos racionalistas, podemos afirmar que la crítica recae en que esta manera de conocer del racionalismo, que por medio de un mecanismo de la mente

llega a consolidar la existencia de un ser a través de un concepto y esto sin comprobación empírica, supone un exceso pues se limita al pretender comprender *a priori* ciertas nociones sin confirmarlos en la experiencia:

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta debe ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de la facultad propia de ella (Kant, trad. en 2007: 31).

Por su parte, los empiristas serán catalogados como escépticos que aseveran los límites de la razón y sus dogmas. La investigación que Hume realizó en relación a las impresiones que originan la Idea de la conexión necesaria, sin duda pone en evidencia la debilidad del fundamento científico y, por lo tanto, será necesario dar respuesta a esta concepción para lograr la consecución de un procedimiento más riguroso. Podemos estar habituados a fenómenos, es decir, es cierto que la conexión no se puede ver, que el concepto no aparece, sin embargo, poseemos un modo de conocerla, de organizarla en nuestra razón. Si solo se justifica la existencia con la existencia en el mundo sensible, limitamos la elaboración conceptual.

[...] aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo de él *de* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuese, él mismo, un compuesto formado por lo que recibimos mediante impresiones, y lo que nuestra propia facultad cognoscitiva (tomando de las impresiones sensibles sólo la ocasión para ello) produce por sí misma; y este añadido no lo distinguimos de aquella materia fundamental sino cuando un prolongado ejercicio nos ha llamado la atención sobre él, y nos ha dado la habilidad para separarlo (Kant, trad. en 2007: 59-60).

Por tanto, el espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad para que se dé la experiencia sensible; no permiten más que el hecho de que algo exista como fenómeno captado por la intuición sensible y de ello no podemos poseer un conocimiento como cosa *en sí* misma, hecho que limita todo tipo de conocimiento intuitivo al sustentarse en objetos que se encuentran presentes en la experiencia.

Heinrich (1999) nos dice que para resolver esta disputa, Kant lo equipara a un conflicto político presentándolo como el estado de naturaleza hobbesiano, una guerra de todos contra todos, y por

ello plantea una estrategia filosófica novedosa que se basa en herramientas asociadas a instrumentos jurídicos. La crítica de la razón pura es presentada como un tribunal en el que los conflictos de la razón deben ser resueltos debidamente. Por tanto, esta propuesta presenta a la crítica como un espacio en donde es posible dirimir el conflicto que perturba a la razón para lograr la fundamentación de una ciencia basada en un saber específico y un procedimiento riguroso.

Es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la madura facultad de juzgar propia de la época, [época] que no se deja entretener más con un saber ilusorio; y es una exigencia planteada a la razón, de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que la crítica de la razón pura misma (Kant, trad. en 2007: 7).

Kant propondrá una nueva forma de entender a la crítica, esto supone comprenderla como un examen de nuestras facultades cognoscitivas:

No entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse independientemente de toda experiencia [...]" (Kant, trad. en 2007: 7).

En torno a la disputa de la modernidad, Kant presenta la distinción entre conocimientos *a priori* y conocimientos *a posteriori*, por un lado, y entre el fenómeno y el noumeno, por el otro. El ejemplo del experimento en la naturaleza (Kant, trad. 2007) permite distinguir estas categorías y puede conciliar el conflicto: el investigador de la naturaleza busca la confirmación o refutación de una hipótesis a través de la investigación que se realiza en su medio, cuando esto ocurre se da lugar a una síntesis entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible, pues el sujeto de conocimiento es aquel que puede reunir aquello que se le da a la intuición, los conocimientos *a priori*, para luego producir un experimento para buscar la respuesta en su medio y obtener conocimientos *a posteriori*.

El conocimiento *a priori* se presenta como algo que podemos saber sobre un objeto, pero conociéndolo por algo que nosotros mismos hemos colocado en él, es decir, principios y conceptos que admitimos en relación a una cosa o un hecho. Una vez formulado el conocimiento *a priori*, la confirmación o refutación de una hipótesis, por medio la investigación, nos permite conocer el resultado que será expresado como un conocimiento *a posteriori* con respecto a nuestro objeto de estudio, conocimiento que se da en la experiencia.

La síntesis, por un lado, permite la posibilidad de la elaboración conceptual pero evitando sustentar el entendimiento humano meramente en ejercicios conceptuales; por el otro, pondera la comprobación empírica de una hipótesis pero sin llegar al extremo de rechazar la posibilidad de que el sujeto aporte su modo de conocer a los objetos que analiza.

Por lo tanto, para Kant el conocimiento parte de una síntesis entre el noúmeno y el fenómeno. El primer concepto, hace referencia a lo que es brindado a la razón, es decir, el conocimiento capaz de ser develado por medio de ejercicios racionales, una cosa que no es objeto de nuestra institución sensible, la cosa *en sí*, el objeto no sensible; y el segundo, hace alusión al objeto como se nos es presentado por medio de la experiencia, esto es, el objeto real que se corresponde a la intuición sensible (Kant, trad. en 2007).

En términos de Kant, de ninguna experiencia podemos extraer las determinaciones últimas de una cosa, no vemos las cosas *en sí* pero la conocemos de un modo, es en este sentido que una idea, por ejemplo la de la conexión necesaria, puede ser pensada como un aporte del sujeto que conoce, quien posteriormente puede corroborar sus hipótesis a través de un proceder específico. Pues si nuestra comprensión de la realidad se extrajera puramente de la experiencia relegaríamos la elaboración de una pretensión de conocimiento con respecto a un objeto o a un fenómeno, no podemos conformarnos con la sucesión espacial y temporal de los objetos, debemos entender a las mismas de un modo determinado.

De este modo, para poseer conocimiento sobre algo es necesario realizar una síntesis de lo que es organizado por la razón y lo que se es dado por la experiencia. A partir de esta confluencia de conocimientos los objetos van a comenzar a regirse por cómo son conocidos por el sujeto trascendental. Empero, esta síntesis opera entre dos teorías limitadas en sí mismas, es decir, el racionalismo y el empirismo ignoran la posibilidad de diversas interpretaciones sobre la realidad fuera de sus procedimientos. De este modo, se puede concluir que se sintetizó entre dos lenguajes científicos que, si bien pudieron complementarse en el desarrollo de la modernidad y ofrecer una metodología acorde a su tiempo, con la crisis de este periodo, se evidenció que esta operación excluía otros aspectos concernientes al conocimiento del sujeto. En otras palabras, con el estancamiento del ideal moderno del sujeto, la crítica en torno a los fundamentos del conocimiento sigue siendo posible, pues comienza a observarse un sujeto fragmentado, rodeado de multiplicidades y con diversos lenguajes en torno a la existencia.

El método científico de la modernidad entra en crisis, en parte, debido a que la racionalización que se presentaba como un principio regente del espíritu científico y de la libertad frente a las tradiciones, se convierte posteriormente en un principio que permite legitimar las condiciones sociales

existentes en la sociedad moderna, a la vez que ignora las diversas realidades sociales que estas condiciones consienten.

Nietzsche fundamenta su crítica a la ciencia moderna al entender sus ordenamientos de manera estática, tornándola en sí rigurosa y desprovista de un elemento jovial (Choque, 2019), en otras palabras, el lenguaje científico se vislumbra como estanco y frívolo. En esta línea, Nietzsche define al conocimiento de la siguiente manera:

¿Qué puede ser el conocimiento, en suma? «Interpretación», oposición de un sentido, «no explicación» (en la mayoría de los casos se trata de una nueva interpretación, de una interpretación vieja que se ha hecho incomprensible, y que de repente no es más que un signo). No hay hechos: todo es fluido, inaprensible, huidizo; lo que más cura son nuestras opiniones (Nietzsche, trad. en 2006: 411).

Por tanto, no resulta posible establecer una perspectiva sobre la realidad que sea única y verdadera, sino por el contrario, existen diversos enfoques y todos ellos resultan falsos en tanto en mundo es incognoscible. Por esta razón, los juicios aparecerán como falsos y “la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida” (Nietzsche, 1886: 7). En fin, se rechaza la noción de un conocimiento ligado a la cosa y a las apariencias.

Posteriormente, la crítica al procedimiento científico moderno abrirá paso a una idea del conocimiento asociado a lo discursivo. En este sentido, se puede hablar del giro lingüístico de la filosofía, el cual busca la resolución o disolución de los problemas filosóficos por medio de una comprensión del lenguaje y la realidad. Por ejemplo, Wittgenstein (1921/1999) afirma que el significado y el sentido de las palabras resultan de la función de estas y del uso que se les proporcione dentro del lenguaje. Siguiendo esta idea, las estructuras lógicas del sujeto trascendental no existen y los asuntos que se debaten en la filosofía no son más que malentendidos lingüísticos.

Conclusión

En este artículo se realizó un recorrido de los trabajos de la filosofía occidental más relevantes sobre la teoría del conocimiento, desde la Antigua Grecia hasta la modernidad. Por un lado, se pudieron identificar, en líneas generales, debilidades metodológicas de los diferentes procedimientos a lo largo del tiempo; y por el otro, se logró apreciar cómo la crítica de diversos autores a concepciones y métodos previos devinieron en cambios procedimentales y teóricos de la actividad científica. De esta manera, la crítica filosófica permitió el debate entre teorías y el consecuente progreso de los métodos para el arribo de conclusiones justificables.

El debate entre racionalistas y empiristas debió ser sintetizado por medio de la crítica kantiana, pues como teorías diferentes atribuían la adjudicación de conocimiento a elementos distintos, la razón o la experiencia. Sin embargo, se concluye que la síntesis es entre dos elementos en sí limitados por lo que se continuaron excluyendo diversos aspectos asociados al conocimiento del sujeto que influyen en la interpretación de realidad de este. En consecuencia, la rigurosidad de la ciencia moderna anuló la posibilidad de una construcción del sujeto desde múltiples enfoques, es decir, se ignoró su construcción histórica y el hecho de que se encuentra inmerso en un encuadre de significación determinado; además, no se comprende al lenguaje separado de los objetos, es decir, como algo que circula entre los fenómenos y las ideas.

En parte, la crisis de la modernidad supone la imposibilidad de representar a un sujeto único que, partiendo de un método riguroso y estático, puede alcanzar la verdad sobre un objeto. La cuestión es cómo explicar las fragmentaciones del sujeto y las interpretaciones múltiples que surgen de la realidad. Para ello es necesario comprender que las interpretaciones de la realidad también se circunscriben al desarrollo del lenguaje, la psicología y la ideología del sujeto en diversos marcos de interpretación y de desarrollo histórico. Por este motivo, ya no es posible la pretensión de la ciencia moderna de una relación incorruptible entre el conocimiento de la realidad y el sujeto de conocimiento. **¶**

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola (1946 (1994)). “San Agustín”. En Nicola Abbagnano (Ed.). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Hora

ARENDT, Hannah (2009). La esfera pública y la privada. En Hannah Arendt (Ed.). *La condición humana* (Ramón Gil Novales, Trad.). Buenos Aires: Paidós.

ARISTÓTELES (1985). “Libro I”. En *Aristóteles Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos.

CALVO Martínez, Tomás (1986). “La política como forma de vida. La ciudad, la democracia”. En Tomás Calvo Martínez (Ed.) *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Madrid: Cincel.

CHOQUE Aliaga y OSMAN Daniel (2019). “Dios ha muerto y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”. *Estudios de Filosofía*. Antioquia. N° 59 (2019), Mayo.

DESCARTES, René (1977). “A los señores Decano y Doctores de La Facultad de Teología de París”. En René Descartes *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Jorge Aurelio Díaz (Trad.). Madrid: Ediciones Alfaguara.

DESCARTES, René. (1994). El discurso del Método. En Miguel Cirilo Flórez (Comp.) *Descartes*. Jorge Aurelio Díaz, (Trad.). Madrid: Gredos.

DIÓGENES Laercio (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. C. García Gual (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

HEINRICH, Dieter (1999). “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera crítica”. En Isabel Cabrera (Comp.) *Argumentos trascendentales*. México: UNAM.

HUME, David (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Jaime de Salas Ortueta (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

LOCKE, John. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2ª ed.). Edmundo O’Gorman (Trad.). México: Fondo de cultura económica.

NIETZSCHE, Friedrich (1886). *Más allá del bien y del mal*. En <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/mas_alla_del_bien_y_del_mal_nietzsche.pdf>.

NIETZSCHE, Friedrich (2006). *La voluntad de poder*. Aníbal Froufe (Trad.). Madrid: Edaf.

PLATÓN (1985). “Cármides”. En Platón *Diálogos*. Emilio Lledó Iñigo (Trad.). Madrid: Gredos.

PLATÓN (1986). *República*. Conrado Eggers Lan (Trad.). Madrid: Gredos.

PORATTI, Armando (2000). “Teoría política y práctica política en Platón”. En Atilio Boron (Comp.) *La filosofía política clásica: de la antigüedad al renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA.

SALGADO González, Sebastián (2012). “La filosofía de Aristóteles”. *Cuadernos Duererías: Serie Historia de la Filosofía*, VOL. 2.

SAN AGUSTÍN (1963). “Del libre albedrío”. En V. Capanaga; E. Seijas; E. Cuevas; M. Martínez y M. Lanseros (Eds.). *Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica.

SANTO TOMÁS de Aquino 1267 (2003). ¿Qué se significa con el término rey? En Santo Tomás de Aquino *Del Reino*. Buenos Aires: Losada.

TONELLI, Malena (2019). “Conocimiento y virtud: el método refutativo en el Cármides de Platón”. En Silvana Di Camillo y Malena Tonelli (Eds.) *Filósofos griegos antiguos: Volumen I*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de la Plata.

ULLMANN, Walter (2013). “La nueva orientación”. En Walter Ullmann (Ed.) *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Editorial Ariel.

VERNANT, Jean-Pierre (1986). “El universo espiritual de la polis”. En Jean-Pierre Vernant (Ed.) *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA.

VILLORO, Luis (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. (1ª ed.). México: Fondo de Cultura económica.

KANT, Immanuel (2007). *Critica a la razón pura* (1ª ed.). Mario Caimi (Trad.). Buenos Aires: Colihue.

WITTGENSTEIN, Ludwig 1921 (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>