

REGLAS EPISTÉMICAS EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICOGRIEGO Y MEDIEVAL^{*} Prof. William Rodríguez^{**}

ABSTRACT:

Papers defines the epistemology, from a wide historical tour that centres on the periods ancient and medieval, seeking to clarify and to characterize the knowledge, his rules and limits, in the search of understanding not only the complex process of production of ideas, but the historical achievements and the future challenges, especially, depending on the research.

KEYWORDS: *Epistemology, Knowledge, Research, Antiquity, Middle-age.*

Agradezco la invitación a esta intervención. Como ustedes saben, entre los antiguos, fundadores del saber filosófico, se estableció pronto una útil distinción entre un saber de opinión y uno estable. El primero tenía un carácter cambiante y acomodaticio; el segundo una sustancia de permanencia. Eso sugiere –precisamente– un análisis etimológico griego del término “episteme” del que viene “epistemología”: la dureza de la roca.

Pensadores antiguos fueron subsumidos bajo alguna de estas concepciones de verdad que es, al fin y al cabo, lo que aborda la epistemología. A quienes sostenían un saber mutable, gracias a la interpretación platónico-socrática, se les denominó “sofistas” y se le tildó –con cierta injusticia– de embaucadores. A quienes, siguiendo a los eléatas, con Parménides a la cabeza, sostenían una visión de la verdad como estabilidad, como permanencia se les llamó filósofos.

* Conferencia magistral dictada el 2 de diciembre de 2011 en el coloquio: *Estudio y comprensión de la epistemología en el pensamiento filosófico occidental*, en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador de Maturín, estado Monagas.

** El Prof. **William Rodríguez** es Bachiller en Filosofía (Summa Cum laude). Universidad Pontificia Salesiana. Roma 1990. Lic. En Educación-Filosofía. (Summa Cum Laude) Ucab. Caracas 1991. Estudios de Maestría en Filosofía. Ucb 2005. Exprof. Escuela de Educación de la Udo-Cumaná 1993. Investigador del Centro de investigaciones Populares (Cip). Caracas 1998-2012. Prof. Ordinario de la Escuela de Trabajo social de la Ucv 1999-2012. Prof. Ordinario de la Escuela de Educación de la Ucab 2000-2012. Prof. De la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Santa Rosa. 2007-2008. Investigador adscrito al Fonacit. Nivel III/IV. Caracas 2003-2012. Miembro Principal de la Comisión de Investigación de la escuela de Trabajo social de la Universidad Central de Venezuela. 2005. Estudiante del Doctorado.

Parménides –bien pronto se erige como el modelo de filósofo a seguir. Gracias a la labor de Platón y Aristóteles, Parménides y su propuesta de una realidad estable, completa, redonda, resumida en el concepto de Ser, se convirtió en el todo del pensamiento antiguo, en el ingreso al medioevo y en la inspiración de la Modernidad.

Permítanme ahora, por si no he sido claro, una corta aclaración acerca de lo que se entiende, generalmente, por epistemología.

La epistemología es la rama de la filosofía que estudia los asuntos referidos al conocimiento humano (origen, estructura, métodos y alcance). Según Dagobert Runes⁶ el primero en usar el término ha sido J. F. Ferrier en 1854.⁷ Pero el término no llegó a generalizarse hasta tanto lo adoptó E. Zeller en 1862.

Durante algún tiempo, por lo menos en español, se tendía a usar “gnoseología” con preferencia a “epistemología”. Luego, y en vista de que “gnoseología” era empleado bastante a menudo por tendencias filosóficas de orientación escolástica, se tendió a usar “gnoseología” en el sentido general de teoría del conocimiento, sin precisarse de qué tipo de conocimiento se trataba, y a introducir “epistemología” para teoría del conocimiento científico, o para dilucidar problemas relativos al conocimiento cuyos principales ejemplos eran extraídos de las ciencias.⁸

En este marco, suele distinguirse, siguiendo a Gilbert Ryle (1900-1976), el saber práctico (*saber cómo*) del saber proposicional (*saber qué*) y del más genérico *saber de*. Parece importante, en la Filosofía de la ciencia, diferenciar dos tipos de objetos de conocimiento: los objetos (intransitivos) de indagación científica, tales como el mecanismo de la conducción eléctrica o la propagación de la luz, y los objetos cognoscitivos (transitivos) –recursos más bien que temas de estudio– utilizados para la producción o transformación de su conocimiento.⁹

6 Runes, D. **Diccionario de filosofía**. Grijalbo. Caracas 1994. P. 114.

7 James Frederick Ferrier–nos dice el monumental Diccionario de filósofos de Rioduero (Madrid 1986)– fue un idealista inglés interesado en Hegel, pero confesó no haberlo entendido del todo. Fue un filósofo especulativo en medio de una tradición positivista. Tomó elementos de Berkeley, cuyo estudio promovió. Su principal obra, según todos sus estudiosos, es *Institutes of Metaphysic*. Esta obra está constituida por tres partes: una epistemología, o teoría del saber; una agnosiología, o teoría del no saber y una ontología. Toda su obra se funda en que cierto conocimiento, que todo ser inteligente tiene de sí mismo, es la condición gracias a la cual puede él conocer también las demás cosas. (p. 426).

8 Ferrater Mora, J. **Diccionario de filosofía (e-j)** (1994). Barcelona: Ariel. p. 1041.

9 Bynum, W.-Browne, E.-Porter, R. (1986). **Diccionario de Historia de la ciencia**. Barcelona:

Aquí aparece –de una vez– un aspecto central de los asuntos que nos ocupan: la función de los recursos intelectuales-lingüísticos en la producción del saber. Voy a referirme –por razones de tiempo– a un recurso: la metáfora. Francisco Fernández Buey¹⁰ se pregunta –con Richard Boyd– por el papel de ésta en la conformación de las teorías científicas. Así apunta que la metáfora selecciona, pone énfasis, suprime y organiza ciertas características del tema principal; de manera que el tema principal sea visto a través de la expresión metafórica.

Para Max Blank, prosigue Fernández –los modelos habitualmente empleados en la ciencia son lo que las metáforas en el lenguaje literario. Así admite la crucial presencia y función de las metáforas en todas las fases del desarrollo de las ciencias y no sólo en disciplinas auxiliares, sino en ciencias maduras. La metáfora –resume Fernández Buey– es uno de los varios medios de que dispone la comunidad científica para llevar a término la tarea de acomodar el lenguaje a la estructura causal del mundo. La metáfora, además, constituye parte de la argumentación probatoria a favor de la nueva teoría.

Para nosotros es central ubicar, desde el primer momento, a la empresa científico-investigativa en el ámbito amplio, abarcante y matricial de un sistema racional, un entramado de ideas, reglas y condiciones que dirigen, conforman y finalizan toda praxis regional de investigación. No hay investigación, digámoslo ya, sin una episteme que la nutra, sostenga y rijan.

Episteme, del griego, tenía entre los filósofos griegos el significado relativo a “entender de algo, saber” (*epistamai*). Para Platón sólo puede haber *episteme*, conocimiento o ciencia, de lo inmutable y necesario. También para Aristóteles episteme es “conocimiento de lo necesario por sus causas”, de lo universal.¹¹

Más recientemente, Michel Foucault aborda la episteme como “estructura epistémica” y la define como “el conjunto de relaciones que existen en una determinada época entre las diversas ciencias” o “diversos discursos”, y que constituyen como el entramado o el suelo que hace posible las diversas ideas de una época.

Se trata de un entramado inconsciente, o de una estructura oculta que se refleja en los diferentes discursos o ámbitos científicos, y la ciencia que los estudia recibe el nombre de “arqueología del saber”. Ésta muestra que dichas

Herder. P. 192.

10 Fernández, F. (1991). *La Ilusión del Método*. Barcelona: Crítica. P.170.

11 A.A.VV. *Diccionario de Filosofía* (2000). Barcelona: Herder.

epistemes son discontinuas a lo largo de la historia, por lo que no existe una verdadera historia (continua) de las ideas. En la cultura occidental, tres son las epistemes fundamentales: la del Renacimiento, la de los siglos XVII y XVIII y la que corresponde al siglo XX.

Las ciencias humanas modernas – prosigue Foucault¹² no han constituido la episteme moderna: es más bien la disposición general de la episteme lo que da su lugar, llama e instaure (las ciencias humanas) permitiendo constituirse al hombre como su objeto. La episteme moderna ha dibujado inclusive el perfil del hombre como “el que hace su propia historia”, pero el “hacer su propia historia” es algo inscrito en el ámbito de una episteme. Así pues, no es, en realidad, el hombre el que hace su propia historia, sino que la episteme hace tal hombre. Episteme es, entonces, una estructura más profunda y subyacente que todas las estructuras.

Hay ciertas analogías entre la noción de episteme y la de paradigma, en algunas de las acepciones dadas a esta última por Thomas Kuhn. Son inconmensurables las epistemes históricas y los paradigmas entre sí. Ambos subrayan más la idea de ruptura y descentramiento con lo que se plantean variados problemas de comprensión e inteligibilidad.

En cierto sentido, el más profundo de todos, existe analogía entre la episteme como estructura raigal, como matriz y marco de posibilidad del conocimiento, y la cultura. Sólo desde esta relación, analogía y fuerza, tiene sentido este planteamiento y nuestra labor formativa.

La ya vieja discusión –siempre renovada– acerca de la utilidad de la filosofía y su aplicabilidad adquieren hoy, entre nosotros, tintes de urgencia. Toda filosofía –y no sólo la griega– es política y toda política tiene que responder a un asunto sustantivo: el poder.

Por eso, preguntar por la razón de la filosofía es preguntar por todo el pensar y actuar del hombre y de los hombres. Con razón el filósofo de la Ciencia, Karl Popper ha apuntado:

“El poder político de las ideas filosóficas –y muy a menudo de las ideas filosóficas dañinas, inmaduras o directamente estúpidas– es un hecho que bien podría deprimarnos e incluso aterrorizarnos. Y en verdad, sería totalmente cierta la afir-

12 Ferrater M., *J. Oc.* P. 1039.

mación de que casi todas nuestras guerras son ideológicas; guerras de religión o persecuciones ideológico-religiosas.

“Pero no debemos ser pesimistas. Afortunadamente, también hay ideas filosóficas buenas, humanas y sabias.”¹³

Ideas, cultura y filosofías refieren —ya lo hemos apuntado— a estructuras y sistemas históricos. Por eso, Karl Popper ha podido apuntar:

“el antiguo ideal de la ‘episteme’ —de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable— ha mostrado ser un ídolo. La petición de objetividad científica hace inevitable que todo enunciado científico sea provisional para siempre: sin duda, cabe corroborarlo, pero toda corroboración es relativa a otros enunciados que son, a su vez, provisionales. Sólo en nuestras experiencias subjetivas de convicción, en nuestra fe subjetiva, podemos estar ‘absolutamente seguros’”¹⁴

José Ortega y Gasset¹⁵, con una profundidad mayor que la de Foucault, ha señalado:

Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo “ideas vivas o de que se vive” son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos.

El sentido primario y más verdadero —prosigue Ortega¹⁶— de esta palabra “vida” no es, pues, biológico, sino biográfico, que es el que se posee desde siempre en el lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos. “vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. Si estos actos y ocupaciones en que nuestro vivir consiste se produjesen en nosotros mecánicamente no serían vivir, vida humana. Lo grave del asunto es que la vida no nos es dada hecha, sino que, queramos o no, tenemos que irla decidiendo nosotros instante tras instante. En cada minuto necesitamos resolver lo que vamos a hacer en el inmediato, y esto quiere decir que la vida del hombre constituye para él un problema perenne. Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento tiene, quiera o no, que formarse un plan, por simple o pueril que sea. No es que *deba* formárselo, sino que no hay vida posible, sublima o íntima,

13 Popper, K. (1987). *El Mito del marco común*. Barcelona: Paidós. P. 185.

14 Id. (1977). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos. P. 261.

15 Ortega y Gasset, J. (1997). *La misión de la universidad*. Madrid: Alianza, P. 62

16 Id. 63.

discreta o estúpida que no consista esencialmente en conducirse según un plan. Incluso abandonar nuestra vida *ala deriva* en una hora de desesperación es ya adoptar un plan. Toda vida, por fuerza “se planea” a sí misma. O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos *porque* nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. Es decir, que *toda vida necesita – quiera o no – justificarse ante sus propios ojos*. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una “idea” de lo que es el mundo y las cosas en él y nuestros actos posibles sobre él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él*.

Tal Interpretación vital-intelectual exige de una conducta que persiga las huellas producidas por los hombres y registradas en la cultura eso es, desde cualquier enfoque, investigar. Investigar –animados por Ortega– es una labor humana total que exige una ubicación y propulsa unos fines y, por su puesto, unos logros.

No es que la investigación sea el producto, sino que su actividad se finaliza a él. Si la episteme es histórica, la investigación y los métodos producidos por esta última deben tener el mismo carácter.

Eso es lo que hace que no pueda, enteradamente, postularse ninguna investigación ni ningún método como universal. La historicidad de las epistemes y la actividad humana como origen de la vida (y del pensamiento) es lo que fundamenta la posibilidad de investigar cada realidad, y cada dimensión de ella, de modo adecuado y propio. Pero, volvamos a la antigüedad.

Sócrates, en el enfrentamiento con los sofistas, sienta –nos dice Sánchez Meca– su concepción del conocimiento: es necesario –más allá de las fluctuaciones perceptivas– llegar a un *concepto universal*. Para ello hay que partir de hechos concretos de la experiencia; detectar en ellos elementos uniformemente repetidos y destacar esos rasgos iguales reuniéndolos en un concepto. Los conceptos –está claro– se producen por vía inductiva. Como inductivo es el “arte” de “parir ideas” que Sócrates llamó *maieútica*. Por *maieútica* se conocen no sólo ideas, sino la virtud, que es conocimiento de lo bueno. Ya aquí estaba el germen del procedimiento de producción de conocimiento que Aristóteles va a denominar: abstracción.

Para Platón, el conocimiento es recuerdo, *anamnesis*. No hay –propriamente– producción de ideas, sino recuerdo que el alma tiene de un estado previo al nacimiento en carne del sujeto en que el alma estaba en contacto directo con

las ideas, como sustancias permanentes. De las ideas sólo participamos; no las creamos.

El Cristianismo, al inicio del medioevo, encontró verdaderos dilemas teológicos al tener que dialogar con un saber –el antiguo– que era epistémicamente individuista y materialista. Déjenme explicar.

¿Cuál es el preguntar antiguo del que deriva un conocimiento? Ante todo, lo sabemos por Tales de Mileto, es un preguntar por lo físico, pues, supone que es eso lo real. La filosofía –los sabemos por muchas vías– ha sido un saber, una postura, anti-teológica y anti-poética. Pues, consideraba que las explicaciones que buscaban base en los dioses o en los mitos literarios eran irracionales y, por tanto, falsos.

Si algo, entonces, hay que tener claro desde el inicio es que lo propio de este saber antiguo es su racionalidad y su exclusión radical de toda explicación no tangible. Tales, al preguntar por el sentido –origen y dirección– del mundo circundante –fijense que la primera pregunta filosófica es “cosmológica– responde con un elemento físico: el agua; pues, supone que sólo un elemento material puede ser origen de toda la materia ordenada. Esa materia ordenada, permítanme decirlo, lo llamaron “cosmos”. Sobre el mismo supuesto de conocimiento –epistemológico– Anaxímenes, Anaximandro y Heráclito postularon el aire, lo “indeterminado” y el fuego como el principio, como el *arjé*.

Fue Empédocles quien debió enfrentar la dificultad epistemológica que, siendo elementos que explicaban el orden natural, cada uno buscaba destruir al otro (el agua al fuego) o se transformaba uno en otro (el agua en aire). Por eso, no sin caer en contradicción, los unió diciendo que son agua, aire, tierra y fuego el principio.

El problema básico es que el principio es numérica y tangiblemente uno, pero los elementos, al unirse, ya pierden su individualidad. Historiadores modernos de la filosofía, como Fraile, nos dicen que no es asunto de contradicción, sino de perspectiva: al pensamiento –es la postura de Parménides– el ser, que es idea, es uno. Mientras que, si nos atenemos a los sentidos corporales –es la postura de Heráclito– el ser es muchos.

Ya aquí aparecen, en el fondo, los contenidos del saber antiguo y sus reglas. Nos importa –por el asunto de la profundidad– las reglas, pues, las reglas rigen la actividad del pensar y posibilitan los contenidos.

Primera regla: cantidad. El ser es uno. El uno cuantitativo es ser (idea). Fuera de la idea no hay nada real. El principio de todo es uno; no dos, pero si fuera dos –y esta es la segunda regla– ese dos es producto de la síntesis, suma o adición cuantitativa, del uno.

La segunda regla: síntesis. ¿Qué será pensar? Esto lo afirman griegos y modernos: sintetizar, sumar.

Al querer comprender la realidad –que griegos y modernos suponían simple– ¿qué debo hacer? –*tercera regla del pensar– análisis.*

Análisis es ruptura, separación, hasta llegar a la raíz: *el individuo*, lo que no se puede dividir más, el elemento. *Cuarta regla*, contenida en la primera, *el individuo*, la unidad de no-relación, la unidad aislada, material.

La realidad pensada por los antiguos, no es relación. El sentido profundo del mundo en que vive el antiguo no es el vínculo natural o humano, sino la separación radical, inicial. Por eso el medioevo, centrado en la relación humana, se convertirá en una ruptura.

Permítanme recordarles que filosofía y ciencia están unidas, no han sido sometidas al trabajo de despedazamiento que llevó adelante la revolución científica del XVI y XVII, por lo que, y esto es lo dramático, las reglas del pensar que generan un marco de conocimiento (episteme) abarcan y afectan tanto a la filosofía como a la ciencia.

Esa es la razón por la que las reglas epistemológicas que rigen al método científico baconiano del XVI y XVII son antiguas. La modernidad es –digámoslo para discutir– vuelta a los griegos, tachando el medioevo.

La antigüedad finaliza con dilemas muy fuertes, pero irresolubles porque el marco del conocimiento, sus reglas y condiciones (episteme) históricas eran ajenas a toda otra posibilidad.

Explico con sencillez: siendo el número cantidad, el planteamiento pitagórico del número “irracional” era impensable. Siendo la realidad individuo –y esta es la genialidad de Aristóteles– no podía pensarse la realidad, sino como mezcla de elementos, pero nunca como unidad de materia y forma.

Siendo el ser toda la realidad, el tiempo del ser es eterno, pero nunca potencial, futuro, como en Aristóteles. Siendo el ser uno, como afirma Parménides, la idea de ser sólo se entiende de un modo.

En Aristóteles, siendo los seres unidad y relación de dimensiones, el ser se entiende de muchos modos, analógicamente. De Aristóteles parte Tomás de Aquino, ese gran medieval.

El nuevo clima cultural generado por el Cristianismo hizo que Roma, al final del periodo antiguo, se renovara en temas y enfoques filosóficos. Nociones como “espíritu”, creación”, “persona” aparecieron en el escenario del pensamiento generando, al inicio, un choque entre filosofía y cristianismo que condujo a los Padres de la Iglesia a tomar partido a favor o en contra del saber generado en la Antigüedad, trasladado a Roma antes del triunfo del Cristianismo, con lo que se despertaron nuevas formas de afrontar el conocimiento, nuevas reglas.

Aquí se fundaron bandos: unos a favor del saber griego; otros –la mayoría– en contra. A mitad del medioevo se produjo la teoría, tal vez defendida por filósofos árabes, de la doble verdad: filosófica y teológica. Para unos, como Agustín, la verdad deja de ser contenido y se hace persona: Jesús es la verdad.

Agustín –de forma genial– distingue entre Ciencia y Sabiduría. Y afirma que la ciencia consiste en el conocimiento racional de las cosas temporales y mudables del mundo sensible; y la sabiduría se ocupa del conocimiento intelectual de las verdades y realidades eternas e inmutables del mundo inteligible.

En síntesis, Agustín afirma que: la verdad es de orden inteligible –y así se refutan todos los escepticismos– y su realidad es evidente al pensamiento. La primera verdad conocida –afirma originalmente Agustín adelantándose en mucho a Descartes– es la realidad de existir. Por la creación divina se le imprime una forma a la materia y se ordena al ser. Crear, ordenar y formar son las acciones del Padre, del Verbo y del Espíritu Santo.

Al final del Medioevo se afirma, claramente: si la Verdad es tal debe ser una.

Como se escucha: ya hay dos mundos y dos epistemes: la griega y la medieval. Ambas se distancian y se contraponen. Para comenzar: ¿en qué se distancian radicalmente?

Ante todo, el énfasis individuista, materialista, irreligioso, típicos del conocer antiguo, fueron dejados de lado ante *una praxis de vida fundada en la relación humana*. En el medioevo el primer vivido no es el individuo, sino la relación. Relación personal, concreta, abierta.

El cambio en el modo de vivir antiguo al medieval impulsó cambios radicales en el pensamiento. Prácticas y valores como el honor, la fidelidad, la mutua protección vasallo-señor, fundan un conocimiento relacional.

Desde esta regla epistemológica relación se deja de lado lo a-relacionado y se recupera, resignifica y potencia, en un marco divergente, algunos logros del periodo antiguo.

Tomás parte de la tradición naturalista aristotélica y plantea un conocimiento que asume la realidad del mundo y la posibilidad de su conocimiento, pero no define el mundo como materia inerte, ni al humano como un ente físico.

El conocimiento –en Tomás– parte de la percepción sensible, pero se eleva de ella hasta una abstracción que genera géneros y especies, y abre a los universales. El universal era un impensable entre los griegos, pues, su tosco realismo sólo le permitía ver átomos, moléculas, entes materiales.

Las ideas, aún en el menos sensista de todos que es Platón, serían cosas. Realidad y materialidad, entre los griegos van juntas. Sólo eso se puede conocer. Entre los medievales, muchos de ellos teólogos católicos, las formas más elevadas del conocimiento son espirituales y, aunque hay modos de conocer, el más elevado de ellos es el que accede al más alto de los objetos: Dios.

A Dios se accede por un esfuerzo racional en que se busca –esa es la esencia del saber filosófico heredado de los antiguos– el fundamento. Aristóteles ya había afirmado que “nada se da sin razón”. Es el famoso principio de razón suficiente, como luego lo bautizará Leibniz.

Pero la razón, utilizada a fondo, va de los efectos a las causas, de lo acontecido a los principios, y de éstos, al Principio. Al Principio se accede por un esfuerzo superador, sublimador, de las percepciones, que se ha llamado abstracción.

Ese accionar trascendente, en los medievales, haya su cúlmén y su posibilidad en Dios, el ser Necesario, la causa sin causa, el Motor inmóvil. Abstracción máxima. Y no sólo referida, como en los griegos, a los entes materiales.

De este modo se recupera la abstracción, como procedimiento del conocer, y se planta una perspectiva racional que parte de lo sensible y se eleva a la inteligible. Efectivamente, es en el mundo inteligible en que Dios aparece, como idea, cuya perfección –diría Anselmo– exige su existencia. Dios existirá, pero no al modo de las cosas materiales, pues, su perfección ideal exige su realidad.

Dios, no debemos olvidarlo, aparece, en una jerarquía de los seres en la cúspide, debajo –en relación armónica– los humanos, los animales, las plantas y los minerales. Cada ser está relacionado finalísticamente a otro.

Conocer la realidad, asumida como totalidad, exige acceder inteligentemente a ella según una regla madre: *la Ordenación*. La ordenación no es orden cuantitativo de un ser sometido a otro, no es adición material de seres o porciones del mismo ser; es referencia cualitativa, finalística.

Conocer no será jamás separar o unir partes separadas de la realidad. Conocer será penetrar en la realidad, elaborando conceptos y juicios, comprensivamente. Comprender no es explicar. Explicar es pregunta por el qué sucede. Comprender es preguntar por qué, bajo qué condiciones, con qué límites y alcances.

Los seres humanos no conocemos la realidad tal cual es. Sólo conocemos accidentes en sustancias –dirá Aristóteles–, fenómenos o fantasmas. Lo esencial de lo sustancial –dirá Suárez; es decir, una pequeñísima parte racional de lo profundo.

Por eso debemos buscar comprender, situar los fenómenos en un horizonte apropiado y seguir sus vestigios. Esa es una tarea hermenéutica primordial. La antigüedad preguntó si el humano podía conocer la realidad, sin incluirse en ella. El medieval, que sabe que conoce siempre, se pregunta –radicalmente– de dónde le viene esa sed de conocer; esa curiosidad natural, plenificada en el cristianismo.

En Agustín, Dios ilumina; para Abelardo en Dios están las ideas. El antiguo preguntaba suponiendo un mundo cerrado y siempre existente, el medieval pensó su ser y el del mundo como criaturas cuyos sentidos están más allá de las apariencias.

Los sentidos son para sobrevivir, no para conocer, sentenció Aristóteles, haciéndonos ver que el conocimiento es una actividad; no recepción. Pero nadie como los medievales le hicieron caso.

Los medievales –con Tomás a la cabeza– ha puesto en el tapete dos grandes afirmaciones: los seres humanos podemos conocer la realidad, necesitamos hacerlo, pues, tenemos todos los instrumentos para ello; además, la realidad, tejida con hilos inteligibles, sólo puede ser conocida inteligiblemente. Esa doble postura resume lo que los epistemólogos han llamado realismo. El de Tomás es moderado.

La realidad se comporta establemente, finalísticamente, orientativamente, por lo que nuestras capacidades deben ser puestas a funcionar de igual manera. Sentir no es conocer, percibir tampoco. Conocer es juzgar develando el origen y fin de lo conocido. Para eso hace falta una función racional, una facultad llamada entendimiento que parte del sentido y lo corrige.

Los sentidos no conocen porque no dicen de la totalidad de la realidad, pero el material que proporcionan a la razón, corregido, ampliado, ubicado en categorías, estructuran el conocimiento. El entendimiento corrige, unifica, ordena y categoriza. Sólo así nos acercamos más plenamente a la realidad de la que somos parte.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2000) Diccionario de Filosofía. Barcelona: Herder.

AA.VV. (1986) Diccionario de filósofos. Madrid: Rioduero.

Agazzi Evandro (2000). Filosofía de la naturaleza – Ciencia y Cosmología. México: Fce.

Bynum, W.-Browne, E.-Porter, R. (1986). Diccionario de Historia de la ciencia: Barcelona: Herder.

Fernández, F. (1991). La Ilusión del Método. Barcelona: Crítica.

Ferrater Mora, J. (1994) Diccionario de filosofía (e-j) Barcelona: Ariel.

Fraile Guillermo (1997). Historia de la Filosofía I. Madrid: Bac.

Moreno Alejandro (2005). El Aro y la Trama – Episteme, Modernidad y Pueblo – Valencia: Cip.

Ortega y Gasset, J. (1997). La misión de la universidad. Madrid: Alianza.

Popper, K. (1987). El Mito del marco común. Barcelona: Paidós.

(1997). La lógica de la investigación científica. Madrid: Tecnos.

Runes, D. (1994). Diccionario de filosofía. Caracas: Grijalbo.

Sánchez Diego (2001). Teoría del Conocimiento. Madrid: Dykinson.