

“EL CUESTIONAMIENTO DEL REALISMO EN LA MODERNIDAD”

Harald Schöndorf SJ
Hochschule für Philosophie, München

Edad Media: Realismo y nominalismo

¿Qué es el realismo? El término realismo tiene su origen en la contraposición de los realistas a los nominalistas en la Edad Media. El nominalismo es una teoría que dice que los términos son meramente “nombres”, es decir, una especie de etiquetas, de designaciones que damos a los objetos para designarlos y clasificarlos. Pero, según esta teoría, con nuestros términos no alcanzamos la “res”, es decir, la cosa misma en su verdadera esencia. En contra, los partidarios del realismo sostienen que nuestros conceptos expresan la realidad, es decir la esencia, el núcleo de los objetos. Lo que el nominalismo niega es el conocimiento de la esencia de las cosas. En un cierto sentido, el nominalismo se ofrece como la solución más viable del problema de la explicación de cómo es posible conocer la esencia de las cosas y no solamente su lado exterior, es decir su apariencia.

Me parece probable que el origen de las distintas formas del nominalismo está en relación con el descubrimiento de que hay diversas capas o dimensiones de la realidad. El parangón más famoso de esta teoría es la parábola de la cueva de Platón. Pues, el primer índice de la dualidad o pluralidad de niveles de realidad es la diversidad entre lo sensible y lo inteligible, entre las cualidades de las percepciones de nuestros sentidos por un lado y la constitución de nuestras palabras por el otro. Además, se muestra que hay en todas partes un “exterior” y un “interior”.

Si se niega rotundamente el conocimiento de la esencia, el problema del co-nocimiento de la esencia parece resuelto de manera radical. Lo

desagradable de esta solución aparentemente tan elegante es que ya no es posible explicar cómo y de donde tenemos la idea y el concepto de la esencia. Y tampoco es posible en el caso de un nominalismo estricto justificar nuestras decisiones, puesto que solamente la esencia de algo y no su mera aparición puede justificar una decisión en favor o en contra de ello. Cuando uno nos pregunta lo que entendemos por el término “esencia” podemos decir que la esencia es lo decisivo. Por lo tanto, en teoría podemos negar la cognoscibilidad de la esencia, pero cuando debemos tomar decisiones serias (y lo debemos hacer) no podemos renunciar de antemano al conocimiento de lo esencial del asunto. Es, en efecto, la práctica, la praxis, la que nos imposibilita man-tener la tesis nominalista.

El nominalismo clásico tiene su raíz probablemente en el hecho de que se puede distinguir entre lo exterior y lo interior de un ente. Eso es evidente en cuanto a nosotros los seres humanos, pero vale también para objetos no humanos aunque en un sentido distinto. Este sentido se muestra en la indagación científica que nos enseña que lo que se ubica y sucede dentro de una cosa puede distinguirse esencialmente de la apariencia superficial exterior. A partir del momento en que el núcleo interior de una cosa no parece accesible, entonces resulta la posición nominalista. Tal es p. ej. la posición de John Locke que piensa que nunca seremos capaces de llegar al conocimiento de la esencia interior de las cosas. Y también la posición de Immanuel Kant puede considerarse como una variación de tal nominalismo.

Me parece posible también que el nominalismo tiene su origen en consideraciones sobre las ciencias naturales. Pues aun cuando la concepción de las ciencias naturales que conocemos hoy día no aparece antes de la Modernidad, ya anteriormente había una investigación de la naturaleza. La ciencia natural nos suministra sobre todo explicaciones de procesos. Contrariamente a enunciados sobre hechos que son verdaderos o no, en el caso de explicaciones, esta alternativa clara no existe. Pues las explicaciones son modelos, fórmulas que permiten calcular eventos futuros o nos informan sobre el influjo de las causas u otros factores decisivos de lo que

comprobamos en la naturaleza. Para tales esquemas es menester que sean practicables, que se puedan aplicar y que nos den resultados correctos. Pero para eso no hace falta que el modelo explicativo represente adecuadamente la esencia de la realidad. Así durante mucho tiempo tanto el sistema ptolemaico como el sistema copernicano explicaron varios fenómenos astronómicos de suerte que no era posible decidir con certeza cuál de estos sistemas correspondía mejor a la realidad. Pues el criterio para una teoría científica no es que sea un fiel reflejo de la realidad sino que nos dé correctas informaciones sobre las causas y los efectos de tal o cual proceso.

Por eso se recomienda una interpretación nominalista de la explicación científica del mundo. Hay que añadir que cualquier ciencia natural procede mediante abstracción. La física no toma en consideración los fenómenos de la vida, la biología no se ocupa de los procesos que no son típicos para seres vivos, etc. Por eso, ya de antemano sería falso pensar como hoy día ocurre con frecuencia que las ciencias naturales nos presenten la realidad en su esencia. En cambio, hay que tomar en consideración que la visión científica de la realidad no engloba todos los aspectos y omite con intención (¡y no por error!) puntos y dimensiones esenciales de nuestro mundo a causa de su perspectiva especial. Por lo tanto, conviene interpretar los resultados de las ciencias en un sentido nominalista. Desgraciadamente, la mentalidad actual se ha habituado a olvidar que cada ciencia natural no considera sino determinados aspectos de la realidad y no la totalidad de lo que existe. Los progresos científicos favorecen la ilusión de que el aumento de nuestro saber científico equivale al conocimiento de la esencia de las cosas.

Realismo y “res”

En la Modernidad, el significado del término “realismo” ha cambiado. Hoy día entendemos por realismo la posición gnoseológica según la cual conocemos o podemos conocer lo que existe en realidad e

independientemente de nosotros. Las distintas posiciones antirealistas coinciden en la tesis de que el contenido de nuestro conocimiento es el producto de nuestros órganos o facultades que difiere de lo que existe en la realidad que nos rodea.

La palabra “real” se deriva de la palabra latina “res”: cosa. Originariamente, lo real es el contenido de una cosa, de un ente. En este sentido, las palabras “real” y “realidad” son usadas todavía por Descartes y Kant. En su tercera meditación, Descartes habla de la “realidad” de algo. Tal realidad puede ser formal y actual, y entonces existe verdaderamente; pero tal realidad también puede ser “objetiva”, es decir solamente pensada, puesto que en la escolástica el ser objetivo es el ser pensado y se distingue del ser que tiene existencia independientemente del pensamiento. La realidad, es decir, el contenido de ambos seres es la misma. Lo que varía es su estatus ontológico. Kant enumera la realidad entre las categorías (la cualidad comprende realidad, negación y limitación) y entiende por realidad en este contexto el contenido del objeto. Sin embargo, Kant usa el término “realidad” en otros contextos con el significado, hoy corriente, de existencia actual. En este sentido atribuye al final de su “Estética trascendental” al espacio y al tiempo la “realidad empírica”.

En la alta escolástica, “res” había sido un atributo trascendental del ente y significaba que cada ente tiene una determinación, un contenido que permite su conocimiento descriptivo. En la escolástica tardía, la “res” (cosa) llega a ser sinónimo de “ens” (ente). Por eso, Kant puede hablar de la “cosa en sí” lo que no significa un objeto material en oposición a un ente viviente o a un ser humano, sino que significa lo mismo que un “ente en sí”. Cuando se toma la palabra “real” en este sentido, lo no-real es imposible porque carece de cualquier determinación, de cualquier contenido descriptible.

Realismo, idealismo y otras posiciones antirealistas

En la terminología corriente de hoy día el nominalismo no es más que una variación del realismo porque ya no entendemos por realismo la posición según la cual conocemos la esencia de las cosas sino cualquier posición que admite que son los objetos que determinan nuestro conocimiento y no nosotros.

Esta teoría se impone definitivamente con la filosofía de René Descartes. Pues Descartes en sus primeras meditaciones alega argumentos en favor de la contraposición de espíritu y materia que parecen a primera vista irrefutables. Aquí yace la raíz de estas teorías dentro de la corriente de la filosofía de la Modernidad que se oponen al realismo y proponen el así llamado idealismo. ¿Cómo se llega a esta posición? A pesar de su oposición radical entre espíritu y materia Descartes afirma la interacción entre cuerpo y alma humanos mediante la famosa glándula pineal dentro del cerebro.

Pero gran parte de los seguidores de Descartes se dieron cuenta de que tal interacción está en contradicción a la oposición metafísica que el mismo Descartes había establecido entre espíritu y materia. Luego negaron cualquier posibilidad de interacción entre cuerpo y alma. Por otra parte es cierto que la capacidad de conocer es una propiedad de la mente, del intelecto. Luego, si hay un conocimiento de objetos materiales, tal conocimiento no puede ser el resultado de la cooperación de fuerzas que son tan diversas que no tienen nada en común donde podrían entrar en comunicación o interacción. Si se admite el conocimiento sensible – lo que es la opinión del sentido común –, este conocimiento se debe a una causa transmundana, es decir a Dios. Tal es la posición del ocasionalismo, la posición de la mayor parte de los cartesianos.

De ahí sólo queda un paso pequeño a la primera teoría que en la modernidad recibió el nombre de idealismo y que se interpretó comúnmente como opuesta al realismo. La primera teoría a la cual se atribuyó el nombre de idealismo fue la teoría del obispo anglicano

George Berkeley. En la segunda edición de su “Crítica de la razón pura” Kant defiende su posición contra el reproche que se trate de un idealismo. Y aquí entiende por idealismo la teoría de Berkeley, es decir la teoría según la cual la materia no existe realmente sino nada más que nuestra representación, un contenido de nuestro pensamiento.

Berkeley quiso oponerse al escepticismo y al ateísmo que le parecían relacionados. Por eso hacía falta refutar la tesis de la existencia independiente de la materia ya que para Berkeley tenía como consecuencia lógica la tesis del materialismo. Pues, la afirmación de la existencia independiente de la materia equivale para Berkeley a la tesis de una materia absoluta que está en contradicción a Dios.

Berkeley tiene varias intenciones. Una de éstas es evitar el escepticismo puesto que el escepticismo es una de las causas del agnosticismo, es decir de la negación de la cognoscibilidad de Dios. Para ese fin hace falta eliminar la diferencia de dos esferas de la realidad. Por eso hay que reducir la realidad a lo que se percibe por los sentidos y suprimir cualquier realidad metafísica más profunda. Y aquí interviene otra razón: hay que evitar el materialismo. Para Berkeley el materialismo tiene su fundamento en la afirmación de que hay una sustancia material que existe por sí misma. Pues tal existencia sería absoluta e imposibilitaría de esta manera la existencia y omnipotencia de Dios. Por lo tanto, hay que quitar a la materia cualquier independencia metafísica.

Berkeley no ve o no admite que puede haber sustancias que existen con independencia relativa, es decir sin estar ligadas a otros seres como los accidentes pero sin embargo dependientes de Dios. Por otra parte, no puede admitir la comprensión normal de nuestro conocimiento sensible como un proceso causado por los objetos exteriores. Por un lado, en este caso algo material sería la causa del conocimiento, cosa que en la tradición cartesiana es imposible. Por el otro lado, en esta concepción nuestro conocimiento se basa en una conclusión a partir de nuestras impresiones sensibles a la causa de estas impresiones.

Pero cualquier conclusión es sujeta a objeciones posibles, y aquí yace según Berkeley la raíz del escepticismo que conduce al agnosticismo y al ateísmo. Para evitar el agnosticismo y por consiguiente el ateísmo hace falta defender un realismo que no descansa en conclusiones pero que es lo más inmediato posible puesto que lo inmediato no está expuesto a objeciones y dudas. Si hacemos un esquema del conocimiento podemos distinguir entre el sujeto cognoscente, la representación del objeto en el sujeto y el objeto existente. Si identificamos la representación con el objeto mismo, el esquema se reduce a dos términos, el sujeto y la representación que es a la vez el objeto. He aquí la tesis de Berkeley respecto de los objetos materiales: no existen independientemente en la realidad sino sólo en nuestra mente como representaciones. Y la causa de estas representaciones es Dios. Para Descartes, un Dios que en nosotros produce representaciones de objetos materiales que no existen independientemente de nuestro conocimiento habría sido un engañador.

Para Berkeley, el ser de las cosas materiales se reduce al “ser percibido”: “Their esse is percipi” (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, § 3). El ser de esos (de los entes meramente materiales) es (podríamos añadir: nada más que) percibirse. Dado que nadie puede dudar de las representaciones que se encuentran en su mente, el escepticismo está superado una vez para siempre. Dejemos a un lado que el mismo Berkeley se verá forzado durante su Tratado a modificar esta posición hasta reformularla finalmente a la posición de que todo objeto material debe ser pensado por lo menos en la mente divina, una posición que sería compatible con la tesis clásica de que todo ente es cognoscible. En la concepción de Berkeley se trata de una especie de realismo lo más inmediato posible. Sin embargo, los demás llamaron a esta posición idealismo. Esto fue el caso por lo menos en la época de Kant el cual se esforzó de mostrar que su propia teoría no es un idealismo sino una teoría realista.

Los argumentos de los cuales Berkeley se sirvió son los mismos que más tarde empleará también Fichte. Pueden reducirse al argumento fundamental de que todo lo que llamamos “ser” o “ente” está ubicado en nuestra mente, es decir se piensa como existente, de suerte que no podemos nunca salir del recinto de nuestra conciencia. Todo ser es nada más que ser pensado.

¿Cómo se llega a tal posición? Además de la oposición radical entre espíritu y materia esta teoría se debe a la reflexividad que se pone como punto de partida. Ambas condiciones tienen su origen en el pensamiento de Descartes. En sus Meditaciones Descartes plantea la pregunta por la certidumbre de nuestro conocimiento. Está en búsqueda de algo indudable, de un fundamento “inconcuso”. Para eso hace falta ponerlo todo en duda. Pero la duda no es el acceso directo a los objetos, sino una posición reflexiva, es decir una posición que reflexiona sobre la relación cognoscitiva entre el sujeto cognoscente y los objetos que se nos presentan. Ya no estamos ocupados de los objetos, sino que estamos reflexionando sobre nuestro propio conocimiento.

Desde Descartes se planteó el problema de la explicación de la interacción entre el cuerpo y el alma. Puesto que el cuerpo se interpretó no como un organismo vivo sino como una máquina, la cuestión se redujo a la cuestión de la posibilidad de una cooperación entre dos tipos de seres totalmente opuestos: el ser que piensa y el ser material extenso. Para cualquiera que estaba convencido de la existencia del intelecto no cabía duda de que el conocimiento no pudo explicarse sino por el intelecto y no por la materia. Por consiguiente surgió el problema de la explicación del conocimiento de objetos materiales, es decir del conocimiento sensible. Los “ocasionalistas” resolvieron ese problema atribuyendo la causalidad a Dios. Berkeley lo resolvió mediante la supresión de la materia.

Como ya se ha dicho, se encuentran en los escritos “populares” de Fichte semejantes argumentos de los argumentos de Berkeley. Sin embargo, el punto de partida del primer Fichte es diferente.

Fichte llama su teoría “doctrina de la ciencia”. En un cierto sentido se trata de un proyecto parecido al proyecto de Berkeley, que había nombrado su obra principal, “Un tratado que concierne a los principios del conocimiento humano”. En ambos casos el tema de la investigación es nuestro conocimiento. Pero Fichte quiere proponer un sistema englobante según el modelo de la ética de Spinoza. Todo debe derivarse de un solo principio primero y supremo. Claro está que este principio no puede ser material puesto que se trata de una explicación de una capacidad del sujeto y por ende de la mente, del intelecto humano.

En su primera filosofía Fichte no puede admitir un realismo porque entiende por este término un materialismo. Toma lo real como equivalente a lo material. Y hasta hoy hay concepciones filosóficas en las cuales por lo real se entiende lo mismo que la materia, sobre todo cuando no se trata de filosofías idealistas sino de filosofías materialistas.

Los argumentos de Berkeley que quieren mostrar que ser no es otra cosa que ser percibido o pensado vuelven en los escritos “populares” de Fichte. Originariamente estos argumentos sirvieron para establecer la diferencia entre las cualidades llamadas primarias (en realidad cantidades) y secundarias (sensibles, “cualia”). Puesto que la percepción de claridad, colores y sonidos depende de la luz y del aire respectivamente, se atribuyó al comienzo de la Modernidad (y se atribuye en ciertas teorías hasta hoy día) a las cualidades secundarias (sensibles) el carácter de la mera subjetividad. Berkeley y Fichte mostraron que también la percepción de las cualidades primarias (cantidades) depende del sujeto y de ahí sacaron la consecuencia de que no forman parte de un ser independiente de nosotros. Mientras que Berkeley mantiene la posición de que los seres espirituales existen realmente contrariamente a los objetos materiales que no son más que nuestros pensamientos, Fichte en sus primeros escritos absorbe todo el contenido de nuestro conocimiento en la subjetividad porque no hace caso de otras personas.

Mientras Berkeley sustrae a las cosas materiales su propio ser, Fichte se sirve de la dialéctica para explicar los objetos materiales. Según Fichte, después de haberse puesto a sí misma como yo, la conciencia humana mediante la negación del yo pone el no-yo y de ese modo el mundo. Y sigue el tercer paso, la posición de la limitación como combinación del yo y del no-yo.

Pero el inconveniente de ese procedimiento es que en verdad la negación del yo no puede producir el mundo puesto que el mundo no es mera negación sino algo positivo. Pero por la mera negación no se puede originar nada de positivo. La alteridad (otredad) del no-yo no surge de la negación del yo sino que tiene su raíz en lo otro mismo. Es verdad que lo otro supone la negación del yo para poder aparecerme, pero eso es nada más como una condición necesaria, pero todavía no una condición suficiente como lo sugiere el pensamiento de los grandes idealistas.

Schelling y Hegel se dieron cuenta del problema de la filosofía del primer tiempo de Fichte que consiste en el hecho de que la naturaleza no obtiene un estatus propio. Por eso Schelling propone una filosofía de la naturaleza y las concepciones de Schelling y Hegel pueden considerarse como más realistas que el idealismo inicial de Fichte.

La duda y la reflexividad como vía hacia el idealismo

Descartes extiende la duda a la realidad entera. Haciendo eso, no se da cuenta que destruye la condición necesaria de la duda misma. Pues, se puede dudar únicamente si se presupone que hay una realidad que es más que el contenido de nuestras representaciones. En otras palabras: la duda presupone la diferencia (por lo menos posible) entre pensar y ser. Si pensar y ser coinciden totalmente, ya no se puede dudar puesto que no puedo dudar de mis propios pensamientos. Pero hay dos posibilidades de eliminar la diferencia entre el pensamiento y la realidad: una es la reducción total de la realidad al pensamiento, como lo hizo Berkeley respecto de las cosas materiales; la otra es la

duda de la realidad entera que propone Descartes al comienzo su segunda Meditación.

Descartes no se da cuenta de que su transición de la duda de cualquier objeto concreto a la duda universal es ilegítima, y esto por dos razones: La primera es que la duda de cualquier objeto concreto es universal en el sentido distributivo y no legitima la transición a la duda de todo en el sentido cumulativo. Por otra parte, con la extensión de la duda a la totalidad de la realidad Descartes suprime la base necesaria de cualquier duda, a saber la diferencia entre nuestros pensamientos y la realidad existente. La existencia del mundo es indispensable como condición de posibilidad de una duda racional. Es verdad que se puede dudar de la existencia de cualquier objeto concreto e individual dentro del mundo, pero no se puede dudar de la esfera de la realidad como tal, es decir del mundo entero. En otras palabras: El realismo en el sentido moderno de la palabra, a saber no como oposición al nominalismo sino como la afirmación de la existencia independiente del mundo objetivo, este realismo está con necesidad a la base de cualquier investigación crítica de nuestras facultades de conocimiento.

Los pensadores posteriores a Descartes suelen asumir sin más como punto de partida de sus consideraciones la posición reflexiva, y olvidan que la posición reflexiva ya es el resultado de una reflexión anterior sobre nuestra actitud normal que se dirige directamente hacia los objetos. Pero si se comienza con la actitud reflexiva, se olvida fácilmente que cualquier posición reflexiva supone previamente la intención directa hacia los objetos. En ningún caso la reflexión expresa es el primer paso sino que siempre presupone el acto no reflexivo.

El enfoque físcio y el olvido de los demás personas

Hay otra razón por la cual fue posible el surgimiento del antirealismo en el sentido moderno de la palabra. Es el hecho de que toda la tradición clásica de la metafísica y de la explicación del conocimiento procede como fundamentación de una metafísica de las cosas materiales y deja totalmente de un lado el conocimiento de otras personas. Así se desarrolla una teoría que quiere derivarlo todo a partir del conocimiento sensible sin darse cuenta que no hay ningún conocimiento expreso sin el uso del lenguaje. Pero la comprensión del lenguaje no puede explicarse de una manera empirista como resultado de las percepciones sensibles. Desde un principio estamos en contacto con otras personas, y sin este contacto que es consciente no habría ningún conocimiento ni siquiera de las cosas materiales.

Se puede decir que vemos aquí la consecuencia de una evolución que comenzó con el olvido del conocimiento de otras personas en la filosofía teórica. Este olvido ya remonta hasta Aristóteles. Eso probablemente tiene su raíz en el descubrimiento que el conocimiento de otras personas nunca se reduce a una acción meramente teórica sino que comprende siempre también una especie de reconocimiento del otro, es decir un componente ético. Pero es también posible que ya en Aristóteles la filosofía teórica se concibió sobre todo como preámbulo a la ciencia teórica, la física.

Santo Tomás afirma que el objeto adecuado de nuestro intelecto es el objeto "material". Se puede suponer que eso no quiere decir un objeto que consiste únicamente de materia sin vida sino un objeto que puede percibirse por los sentidos. Sin embargo, de hecho toda la concepción aristotélico-escolástica de nuestro conocimiento sirve para el conocimiento de objetos no-personales. La teoría de las especies sensible e inteligible explica como llegamos a un concepto que nos indica la forma y así la naturaleza de tal y tal objeto que hallamos en el mundo. Claro está que esto puede aplicarse también al conocimiento de un ser humano en cuanto éste se nos representa como mero objeto.

El problema es que la tradición concibió el tema del conocimiento como fundamento de las ciencias naturales. Es decir que todo está orientado al conocimiento de cosas materiales. Aristóteles se dió cuenta que el conocimiento de personas siempre conlleva algo ético. No podemos conocer a otras personas sin reconocerlas y sin darnos cuenta de que constituyen una exigencia ética para nosotros. Es otra cosa con las cosas meramente materiales. Estas tienen un valor menor que nosotros mismos. Además se consideran en la tradición platónico-agustiniana que domina en la Modernidad por lo menos a partir de Descartes como lo opuesto al espíritu del sujeto humano. Pero cuando la materia se considera como algo desprovisto de cualquier elemento intelectual o espiritual, nuestro conocimiento de la materia no se puede explicar a partir de la materia. Esta convicción puede radicalizarse en el sentido de que la materia no puede ni siquiera participar en la constitución de su conocimiento. Esto puede ser el caso sea porque la materia carece de verdadera sustancialidad como es la opinión de Berkeley, sea porque le falta a la materia cualquier actividad como es la posición del idealismo alemán. Así surge una posición que entiende por realismo una filosofía que erróneamente atribuye a la materia la fuerza de originar lo espiritual e intelectual, en otras palabras se equipara el realismo con el materialismo. La posición opuesta que parece ser la única verdadera se llama ahora idealismo. Tal idealismo sería imposible si se considera nuestro conocimiento de antemano como un conocimiento de otras personas y no solamente como un conocimiento del mundo material.

El conocimiento de otras personas no admite ningún idealismo en el sentido moderno de la palabra. Pues todo conocimiento de otras personas es a la vez reconocimiento, y eso implica que es reconocimiento de la autonomía ontológica de la otra persona. Contrariamente a las cosas materiales, es impensable que la otra persona sea el producto de mis facultades de conocimiento. Desgraciadamente ya con Aristóteles comienza la tradición de la filosofía teórica que reduce el enfoque al conocimiento de las cosas materiales. Probablemente la razón de esta tradición está en el hecho de que cualquier conocimiento de otras personas contiene siempre

también un aspecto práctico-moral, exige de nosotros un respeto mientras el conocimiento de cosas materiales no rebasa la esfera teórica y no incluye un elemento de reconocimiento. Pero es posible también que ya Aristóteles concebiera la metafísica como base de la física, como será el caso sobre todo en la Modernidad. Tanto la metafísica de las Meditaciones de Descartes como la Crítica de la razón pura de Kant se entienden como fundamentación de la física y no hacen caso de otros seres humanos. Pero dado que los seres sin vida no tienen de suyo una verdadera sustancialidad y unidad individuales, pueden considerarse con más facilidad como constelaciones más o menos producidos por nuestra mente.

El conocimiento de otras personas no es posible sino de manera realista. Si la tradición filosófica se hubiese dado cuenta que el conocimiento de otras personas es por lo menos tan original (o tal vez más original) como el conocimiento de las cosas materiales, nunca se habría formado una teoría idealista de nuestro conocimiento.

La contradicción entre espíritu y materia

Durante la Modernidad hay una especie de competencia de diversas teorías del conocimiento. Por una parte, hay la tradición clásica que explica el conocimiento por una cooperación entre una componente activa y una componente pasiva o, mejor dicho, receptiva. El espíritu o intelecto humano es en parte activo y en parte receptivo, y esto puede atribuirse también a la sensibilidad. En la Modernidad hay una tendencia a oponer el factor activo y el factor receptivo de nuestra facultad de conocimiento o aun a eliminar uno de estos factores. Ya se ha mencionado que Descartes establece una oposición neta entre el espíritu del sujeto cognoscente y la materia de los objetos conocidos. Para el idealismo nuestra facultad cognoscitiva es activa mientras para el empirismo o por lo menos para su variación extrema, el positivismo, nuestra facultad de conocimiento es enteramente receptiva. Kant distribuye la parte activa y la parte receptiva al entendimiento y los sentidos respectivamente.

Ya en el curso de la Edad Media se origina una posición ontológica que traza una oposición contradictoria entre el espíritu y la materia. Se encuentra esta doctrina en Suárez que ya no admite la teoría aristotélico-tomista del conocimiento inteligible dentro de lo sensible sino que explica nuestro conocimiento por un proceso simultáneo paralelo de los sentidos y del intelecto puesto que para Suárez una cooperación interna entre sensibilidad e intelecto de antemano es contradictoria y por lo tanto imposible.

Lo común de todas estas posiciones es que no admiten que la misma facultad de conocimiento sea a la vez activa y pasiva, es decir receptiva. El empirismo radical concibe el conocimiento más o menos como un mero reflejo o un espejo. El problema es, sin embargo, que esta concepción simplista no puede mantenerse a la larga porque tarde o temprano también los positivistas más convencidos no pueden menos de descubrir que la teoría empirista no puede explicar más que la percepción de cualidades y cantidades pero no las unidades y las diferencias categoriales. Deben darse cuenta de que el acto de conocer no es meramente pasivo sino por lo menos también el fruto de una actividad de nuestra parte. Pero en la lógica del empirismo vale como axioma que cualquier actividad es incompatible con receptividad y al revés.

La falta radical de muchas teorías de hoy día consiste en el hecho de que parten de una falsa lógica rígida que no quiere admitir que en la vida humana lo activo y lo pasivo no se excluyen sino se incluyen. Esto no vale solamente para el conocimiento sino también para nuestras acciones: siempre son una especie de mezcla de actividad y pasividad, de propia iniciativa y de receptividad. Pero la Modernidad se dirige demasiado hacia los objetos materiales y no se da cuenta que una lógica que tal vez es adecuada para la esfera de la física puede ser absolutamente inadecuada para la vida humana.

Luego si se muestra inevitable admitir que nuestro conocimiento es el fruto de una actividad del sujeto (o de su cerebro, como piensan los materialistas), se forma la teoría del constructivismo que dice

que todo nuestro conocimiento es una construcción de parte del sujeto y por consiguiente – como les parece – no un conocimiento determinado por la realidad tal cual es sino una construcción subjetiva y, por lo tanto, no real. Así las teorías modernas oscilan entre realismo y antirealismo.

¿Hay una salida de este dilema, de este callejón aparentemente sin salida? Sí, hay una salida: basta reconocer que todo conocimiento se compone de un aspecto recibido de la realidad y de un aspecto constructivo que se interpenetran. Esto puede mostrarse de la manera más clara cuando se trata del conocimiento de otra persona. Como ya se ha dicho, es imposible conocer una persona sin reconocerla como tal, es decir sin atribuirle una existencia autónoma: en este sentido cualquier conocimiento personal es realista. Sin embargo siempre nos formamos una imagen de la persona que conocemos, y esta imagen es una especie de construcción de nuestra parte como todos sabemos, una especie de construcción que debemos corregir siempre de nuevo cuanto más conocemos la persona en cuestión. Por lo tanto se ve que el realismo es compatible no con un constructivismo radical y extremo pero sí con cierto constructivismo: no hay una oposición exclusiva entre ambos.

El realismo es irreductible

El argumento central del idealismo dice que todo “ser” se encuentra en nuestra mente, se piensa. Aun cuando hablamos de un ser “fuera” e independiente de nosotros, lo pensamos. No hay un más allá de la mente, de la conciencia. Cuando se presenta este argumento, puede parecer irrefutable. La conciencia, la mente parece un recinto cerrado que lo engloba todo. Y si hubiera algo fuera de ese recinto, no podríamos alcanzarlo porque en el momento en el cual lo alcanzáramos ya se encontraría dentro de nuestros pensamientos.

El poder de esta argumentación es impresionante. No obstante, se puede refutar. Primero hay que darse cuenta de que este argumento

parte del punto de vista de la reflexión. Pero cualquier reflexión supone anteriormente la intención directa, y esta intención nos conduce “fuera” de nosotros mismos. Antes de pensar aisladamente (o por lo menos simultáneamente) ya conocemos, ya estamos en el mundo, ya estamos en contacto con otras personas. De lo contrario, ni siquiera tendríamos una lengua que nos hace falta no sólo para hablar sino también para pensar de manera precisa y exacta. Además vale que ya desde un principio sabemos que hay otras personas que existen efectivamente y no pueden resolverse en ser pensadas por nosotros. Y mi propia existencia es más de lo que pienso. No puedo reducirme a un “yo” puramente interior que se reduzca a mi conciencia y mi libertad, sino me experimento como un “yo” cuya existencia precede a sus propios pensamientos. Y se puede mostrar también con otras argumentos que el idealismo no tiene razón.

En última instancia, el realismo es inevitable e incuestionable. Pues al comienzo y al fin debemos preguntar: ¿Qué es o quiere decir eso en realidad? Y cuando asumimos una posición gnoseológica dentro de la discusión sobre el realismo y sus negaciones, no podemos menos que atribuirnos a nosotros realmente tal o cual posición. Para definir cualquier posición gnoseológica hay que recurrir a una descripción realista. El idealista o constructivista no puede menos de decir que lo que nos parece real en realidad (!) no sea real sino solamente un producto del sujeto cognoscente. Así se enreda con necesidad en una contradicción. Y carece de to-do sentido cuando uno dice – como lo he leído una vez – que la teoría misma del constructivismo debe interpretarse en un sentido constructivista. Pues si fuese así, esta teoría no sería más que un capricho de algún individuo particular sin ningún interés para los demás.

Cualquier puesta en duda del realismo lo presupone puesto que sin la suposición de una realidad que existe independientemente de nosotros no podemos ni dudar ni siquiera seriamente preguntar. En este sentido, el realismo es irrecusable. La pregunta y la duda presuponen el realismo; sin el realismo carecen de sentido. Si no hay una realidad independiente, no se puede ni preguntar ni dudar.

Solamente el realismo permite la crítica y la duda. Cualquier posición gnoseológica debe formularse y afirmarse en un sentido realista.

La irreductibilidad del realismo se muestra además cuando tenemos que ver con personas. Las personas no pueden relativizarse en meras construcciones hechas por nosotros; las personas o bien existen realmente o bien no existen. No tiene sentido querer atribuir la existencia a personas solamente dentro de ciertos márgenes, de cierto sistema. El hecho de existir independientemente de ser pensado es constitutivo para personas.

Nuestro interés gnoseológico fundamental es el interés en la verdad. Pero son verdaderas las afirmaciones que dicen lo que es así en realidad y no en nuestra ficción. Queremos vivir en la realidad y no en un mundo ficticio, por lo menos a la larga. Aun cuando preferimos ocultarnos la verdad porque nos parece desagradable, sabemos en nuestro interior que la verdad vencerá, se impondrá, que la verdad, la realidad es más poderosa que nuestros intentos de huir de ella. Por eso en última instancia las teorías antirealistas, cuales sean, no pueden perdurar aun cuando en el momento puedan parecer más plausibles que el realismo.