MAYURQA
(UIB) núm. 23, 1996
pàg. 209-225

CONFIGURACIÓN Y DESMORONAMIENTO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Diego Sabiote Navarro

En este estudio intentamos hacer un recorrido histórico de la *Teoría del conocimiento*, señalando los momentos y autores que han dejado huellas profundas en el pensamiento gnoseológico. Bajo estos criterios hemos señalado tres fases: una primera fase de creación y asentamiento de los grandes temas del conocimiento; Platón y Aristoteles, por lo que suponen de síntesis a los problemas antinómicos planteados por los filósofos que les preceden, han sido escogidos como los más representativos de este momento. En este planteamiento gnoseológico, no podía faltar la respuesta escéptica por lo que implica de sospecha, desconfianza e imposibilidad del conocimiento. En una segunda fase, mostramos como la *Teoría del conocimiento* encuentra su propio marco y legitimación. Este período, que coincide con las tres filosofías que han configurado el mundo moderno (el racionalismo, el empirismo y el idealismo trascendental), será el de mayor apogeo, hasta el punto que toda la filosofía queda teñida de un marcado acento gnoseológico. Y finalmente, la tercera fase señala el desmoronamiento de la *Teoría del conocimiento* como a las filosofías que han tenido un protagonismo especial en esta situación.

La Teoría del Conocimiento como parte de la filosofía

a) Configuración y asentamiento de los grandes temas del conocimiento: Platón y Aristóteles

La importancia que ha adquirido como disciplina filosófica la Teoría del conocimiento es una conquista relativamente reciente. Los grandes contenidos de la Teoría del conocimiento se han ido fraguando y asentando con el mismo discurrir de nuestra gran tradición cultural filosófica. Dos largos milenios de especulación y reflexión filosófica se van a necesitar para que cristalicen los grandes estudios sistemáticos de nuestra disciplina. Sin desconocer este hecho, sin embargo hemos de admitir que ya desde los años más tiernos de la reflexión filosófica van a aflorar y proliferar los temas del conocimiento, y de manera especial, por lo que suponen de esfuerzo de síntesis de los pensadores que les precedieron, en Platón y Aristóteles. Ambos van a marcar, en los temas de tipo cognoscitivo, como también en muchos aspectos filosóficos, las grandes directrices orientativas que van a configurar y marcar su desarrollo posterior.

Platón y Aristóteles recogen una tradición de pensamiento, o tal vez sería más oportuno hablar de tradiciones, con múltiples principios y conceptos, cuya peculiaridad era la elaboración tosca propia de los primeros tanteos especulativos, y cuya configuración venía dada en un contexto en el que las antinomias brotaban a borbotones del estudio filosófico sobre la naturaleza. Antinomias como unidad y multiplicidad, estabilidad y movimiento, sensación e intelección, etc., marcan inconfundiblemente los primeros rasgos gnoseológicos en los que se van a suceder las explicaciones y respuestas antitéticas, e incluso va a hacer su primer asomo, ante la diversidad de opiniones, la duda escéptica sofista. La originalidad de Platón y Aristóteles, como decíamos, va a consistir en recoger toda esta diversidad de materiales y opiniones dispersos y darles forma, hasta el punto de ofrecer sendas síntesis armónicas no superadas hasta muy adentrado el mundo moderno.

Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, levanta la bandera de los derechos de la razón y el entendimiento. El marca de forma inconfundible los caracteres propios del pensamiento y de la sensación. Aunque indudablemente aquel tenga prioridad sobre este último. La antigua antinomia de lo uno y lo múltiple de los eleatas y los seguidores de Heráclito es resuelta, aunque sea a costa del desdoblamiento del mundo ideal y del mundo sensible. El «empirismo» y el «racionalismo» antiguos son conjugados y aproximados, aunque indudablemente se aprecia en Platón cierta preferencia y una mayor inclinación por el racionalismo de Parménides.

A Aristóteles le va a parecer insuficiente la solución platónica, abogando por una concepción más equilibrada en el que queden mejor integrados en unidad armónica los elementos sensitivos y los intelectivos. Se rompe la fisura platónica del conocimiento sensitivo y el intelectivo, estableciendo un puente entre uno y otro. Todo conocimiento pasa ineludiblemente por los sentidos, sin embargo aquel no se para y agota en estos. El estagirita señala de forma magistral como el conocimiento sensitivo sirve de soporte para que, con la intervención del entendimiento, se abstraigan las formas inteligibles que subyacen en los objetos sensibles. Se asientan de este modo las piezas claves sobre lo que posteriormente será denominada la *Teoría del conocimiento* de base realista, que va a acompañar la tortuosa

marcha de Occidente y de la que todavía no se ha dicho la última palabra, si hacemos caso omiso a autores, que como Popper y Ferrater Mora hacen votos, si bien con las matizaciones pertinentes, en «pro del realismo del sentido común»[1] y del «realismo crítico».[2]

Con todo, ni en Platón, ni en Aristóteles, ni posteriormente en el pensamiento cristiano, que continuará y prolongará estas reflexiones hasta la Edad Moderna, encontramos un estudio sistemático o una disciplina en el sentido que la entendemos hoy en nuestros ambientes académicos. Los temas y las referencias gnoseológicas forman parte y están al servicio de otros intereses inmediatos explicativos. O dicho más ligera y llanamente, no existe un cuerpo de doctrina en estos autores con la etiqueta de *Teoría del conocimiento*; solamente éste puede ser encontrado y formalizado, tras un paciente trabajo de tipo reconstructivo a lo largo de las obras de estos grandes maestros. En el caso de Aristóteles, las categorías gnoseológicas están vertidas en los estudios de tipo antropológico y psicológico (*Tratado del alma*), en los de tipo lógico (*Organon*) y en los de corte metafísico (*Filosofía primera*). Y otro tanto puede decirse de Platón. En suma, en esta fase temprana del pensamiento, como nos dice Ferrater Mora: «La pregunta: ¿qué es el conocimiento?» fue formulada entre los griegos en estrecha relación con la pregunta «¿Qué es realidad?».[3] La Gnoseología está indisolublemente unida a la ontología. Mas si bien es verdad que los temas gnoseológicos están tratados en el mundo griego indirectamente, ello en nada empaña la grandeza de haber sido los primeros en crear los cauces e instrumentos en los que se vertirá y tomará cuerpo la posterior *Teoría del conocimiento* aunque, como en el Racionalismo y el Empirismo, sea a contrapelo de estos cauces y estos instrumentos.

b) La respuesta escéptica

Los grandes sistemas filosóficos platónicos y aristotélicos son precedidos y seguidos por actitudes, también filosóficas, que llamaremos escépticas: el escepticismo sofista de Protágoras y Gorgias, y el escepticismo de la Academia y Pirrónico.[4] Si para Platón y Aristóteles las antinomias presocráticas sirven de estímulo y creatividad de sus grandes sistemas, esta misma diversidad de opiniones y oposición de conceptos conducirán a sofistas, académicos y pirrónicos a posiciones de tipo escéptico. Con ellos nace una nueva categoría que, aunque radicalmente negativa, acompañará el pensamiento occidental prácticamente hasta nuestros días. La fé y el optimismo «racionalista» de Platón y Aristóteles van a chocar con el pesimismo de la duda escéptica. El gran dogma del escepticismo pondrá a la duda como la única forma posible de sabiduría. No existen sino opiniones a las que pueden oponerse otras. El conocimiento de las cosas se hace imposible. Los conceptos de verdad y certeza son desechados. Y si existe alguna verdad no será otra

---

[1] K. R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, 41-105.

[2] J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Universidad, Madrid 1979, 18.

[3] J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1979, vol. 1, 597.

[4] El mismo fenómeno se detecta en los grandes sistemas del mundo moderno. Cf. M. Alvarez Gómez, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1, (1974) 49-72.

que la que está encaminada a poner en evidencia cualquier posición o doctrina sea de la índole que fuere. En definitiva, toda doctrina es igualmente engañosa a cualquier otra. Por tanto, la mejor postura consistirá en abstenerse de aceptar ninguna. Así, pues, el escepticismo, además de su aspecto teórico, contiene otras connotaciones de tipo práctico: la suspensión de todo juicio está orientada a romper cualquier vestigio perturbador en favor de la paz interior y la «salvación del individuo».

El escepticismo tiene su caldo de cultivo en el suelo teórico y práctico de la filosofía y de la ética. De él surgen, si pueden ser considerados como tales, sus postulados, y a él y contra él vuelven los dardos críticos escépticos. El escepticismo ha puesto sobre el tapete de la especulación filosófica la inquieta e incordiante sospecha, y sobre el dogmatismo doctrinal arrogante a opuesto la actitud crítica perturbadora. De ahí que la duda escéptica se muestre, como nos ha confirmado la historia, altamente fecunda. El escepticismo interpela permanentemente al saber filosófico exigiéndole la superación constante de cualquier agarrotamiento dogmático, al tiempo que sirve de estímulo a la indagación de los fundamentos de sus postulados teóricos y prácticos.

2. Momento de apogeo de la Teoría del Conocimiento

a) El Racionalismo

Con el racionalismo se abre una nueva andadura para el saber filosófico. El siglo XVII, a través de Descartes, va a marcar lo que algunos han denominado como la segunda gran revolución del pensamiento occidental. Si hasta este momento, los elementos de tipo gnoseológico estaban en estrecha relación de dependencia con la ontología, Descartes dará un golpe firme de timón que modificará sustancialmente esta relación que había marcado la reflexión filosófica prácticamente durante dos largos milenios. El conocimiento y la posibilidad del mismo pasan al primer plano. El Racionalismo antepondrá a cualquier otra cuestión ulterior una teoría del conocimiento. Indudablemente, el racionalismo contiene una metafísica, o tal vez sería mejor hablar de metafísicas, pero esta metafísica empieza a ser constituida una vez ha quedado fijado y asentado el problema gnoseológico. Por eso, el racionalismo es primordialmente una teoría del conocimiento, y sólo en segundo plano una ontología. Si para el pensamiento griego y medieval, exceptuando los pequeños grupúsculos escépticos, el conocimiento como tal no había sido objeto de problema, para la filosofía moderna éste se rige en el problema fundamental. Y en esta faceta van a coincidir racionalistas y empiristas. Ambos bloques, que van a configurar el quehacer filosófico durante más de siglo y medio en abierta oposición respecto a los aspectos fundamentales del conocimiento, coincidirán en señalar la preponderancia del conocimiento dentro del saber filosófico.

La modificación del punto de mira en el que el sujeto es entendido fundamentalmente como racionalidad, y una racionalidad que ha de ser comprendida, empieza a recobrar protagonismo con Descartes.

Pero previamente a cualquier tipo de indagación, Descartes quiere establecer un camino seguro en el que no sea posible la pérdida. El recelo crítico escéptico hacen sus primeros

asomos, y no sin razón, ya que como nos dirá el mismo Descartes en el inicio de sus Meditaciones: «hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a las que había dado crédito, y empezar de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias».[5]

Descartes se esfuerza por desechar cualquier tipo de supuesto y lo dado como primero para comenzar desde una base firme e inequívoca. «Arquímedes para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar solo una cosa que sea cierta e indudable».[6] En definitiva se trata de encontrar una certidumbre inalterable sobre la cual pueda ser construido el edificio del conocimiento. Descartes halla su punto arquimédico desde el cual levanta toda su filosofía en el ya famoso «cogito, ergo sum». «Esta verdad... era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla —por tanto, señala Descartes— juzgué que podía recibirla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que andaba buscando».[7]

La estructura, como puede verse, del pensamiento cartesiano está básicamente caracterizado por el modelo axiomático. Si a esto añadimos la tesis del innatismo de las ideas y la desestimación de la sensibilidad, con ello quedan fijados los grandes parámetros en torno a los cuales se va a levantar el edificio racionalista cuyos soportes principales serán Spinoza, Leibniz y Wolf. No desestimamos las grandes diferencias que median entre unos pensadores y otros respecto a los puntos señalados, pero es incuestionable que dichos temas van a configurar a esta doctrina filosófica dándoles unidad con el calificativo de racionalismo, y van a servir de base de un período de reflexión en esa órbita de vuelta y reivindicación del sujeto, si bien entendido este fundamentalmente como razón.

Con Descartes y sus seguidores, el problema crítico o gnoseológico se pone a la cabeza de los problemas filosóficos, condicionando, en gran medida, el desarrollo posterior de toda la filosofía occidental. De forma inmediata repercute en el Empirismo, el cual si bien tomará la antorcha gnoseológica legada por el Racionalismo, discrepará abiertamente en los principios fundamentales explicativos del conocimiento. Aquella faceta que descuidaron los racionalistas será la pieza clave para los empiristas. Pero con ello no hacemos otra cosa que resaltar dos aspectos del conocimiento gnoseológico que ambas doctrinas se propusieron explicar y cuya incógnica antitética resolverá de modo eventual el Idealismo Trascendental kantiano.

---

[5] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 1968, 11ª Edición, 93.

[6] Ibid., 98.

[7] Descartes, *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid 1978, 11ª Edición, 49-50.

b) El Empirismo

El Empirismo es, juntamente con el Racionalismo, la más importante doctrina filosófica que va a llenar y configurar una nueva etapa del pensamiento. También como el Racionalismo, el Empirismo centra su especulación en los temas del conocimiento y de forma tan radical, que como en el caso de Hume, será lo único que va a prevalecer que pueda ser considerado como filosofía, ya que en Locke y Berkeley perviven, juntamente a los análisis cognoscitivos, elementos de tipo ontológico, si bien con las peculiaridades propias que caracterizan a estos autores en el tratamiento de estos temas.

Para el Empirismo, como también sucedió al Racionalismo, la ciencia y su avance implacable y seguro sirven de aguijón para la búsqueda y dilucidación metódica en el análisis cognoscitivo, sólo que estos últimos tomarán como punto de referencia a las matemáticas y aquellos, es decir los empiristas, se fijarán en el otro componente de las ciencias: la referencia a los datos empíricos y el uso de la experimentación controlada.

Los empiristas, como también Descartes y los racionalistas, buscan un punto arquimédico sobre el que apoyar toda la construcción cognoscitiva. Si los racionalistas, la fuente última la ponen en la evidencia intelectiva, para los empiristas dicha fuente no puede ser otra que la experiencia, la percepción sensible. Superar la frontera sensitiva conduce ineludiblemente a construcciones que por muy armónicas que parezcan no sobrepasan el pensamiento quimérico y predisponen al delirio filosófico. No podemos alcanzar, según los empiristas, un conocimiento factual mediante razonamientos de tipo apriorístico, mediante una deducción de tipo lógico o matemático a partir de supuestas ideas o principios innatos, sino solamente mediante la experiencia, y dentro de los límites propios que marca la experiencia. El camino iniciado por los racionalistas de tipo deductivista nada pueden decirnos de los hechos factuales acerca del mundo. Todo lo más a lo que pueden llegar es a la enhebración y correlación de ideas expuestas más o menos armónicamente pero carentes de sentido explicativo, especialmente si lo que se pretende explicar es la realidad. Si queremos hablar con seguridad y con fidelidad acerca del mundo no existe otro camino que el camino de la experiencia. El conocimiento de base inductivista, si bien no postula con una rigidez tan exigente de absolutez como el racionalismo deductivista, se mueve con las únicas pretensiones aceptables del conocimiento, entendido probabilísticamente. Un sistema filosófico protegido por certezas absolutas que nos dé información exhaustiva de la realidad, y que al mismo tiempo pueda extenderse indefinidamente al descubrimiento deductivo de nuevas verdades factuales, antes desconocidas, puede ser seductor, pero ello no justifica, en modo alguno, su carácter quimérico.

Así, pues, el conocimiento humano nace de las entrañas de la experiencia como nos dice el que ha sido calificado como el padre del empirismo gnoseológico británico: Locke. Los seguidores de esta corriente no harán otra cosa que profundizar en esta idea. No podemos pasar por alto la alusión a Locke sin hacerle justicia, especialmente en lo que hace referencia a la *Teoría de conocimiento*, ya que él ha sido considerado como el primero en formular, a través de su obra *Ensayo filosófico sobre el entendimiento humano*, el primer tratado de gnoseología expuesto sistemáticamente. Locke da carta de naturaleza a la Teoría del conocimiento en cuanto que la gnoseología se nos presenta en la verdadera condición de ciencia independiente con fines y metodología propios. Ello en nada empaña las aportaciones

gnoseológicas que señalamos en su momento al exponer a Descartes. Por otra parte, estimulado por este, Locke va a recoger ciertos problemas gnoseológicos que estaban exigiendo una nueva formulación y explicación. Estos problemas gnoseológicos cartesianos le llevan a reformular, con toda radicalidad y claridad, lo que el considera como claves para la fiel comprensión del conocimiento humano. Locke inicia su labor filosófica con la siguiente pregunta: ¿Cual es la esencia, cual es el origen, cual es el alcance del conocimiento humano?.[8]

Locke centrará su meticuloso análisis en las ideas, ya que el conocimiento se compone de ideas. De entrada Locke ataca la teoría de las ideas innatas. No existe ninguna idea que preceda a nuestras impresiones. Con anterioridad a nuestras impresiones, nuestra alma es una «tabula rasa» en la que nada hay escrito, y todo puede ser escrito tras el filtro de la experiencia.

Uno de los postulados básicos del racionalismo es atacado en su raíz, invirtiendo sustancialmente dicho postulado. Pero si para Locke el fundamento último de las ideas tiene su base en la experiencia, ello no significa que el conocimiento queda reducido a los datos inmediatos de la experiencia. Con la sutileza de orfebre que le caracteriza, Locke, tras distinguir la sensación de la reflexión, encamina todo su esfuerzo en mostrar cómo las ideas se desdoblan en simples y compuestas y cómo estas últimas estan formadas del amasijo de ideas simples. En suma, para Locke, el conocimiento es un conglomerado de ideas y de pensamientos que han de ser desmenbrados hasta diferenciar lo que es simple de lo compuesto, al tiempo que se esfuerza en establecer las relaciones de ambas para que en último término, identificada la parte más simple, desembocar en su correlativo origen empírico.

Las líneas básicas del empirismo han quedado fijadas por Locke. Sus seguidores Berkeley y Hume no harán otra cosa que desembrollar, con análisis psicológicos cada vez más meticulosos, las bases sensitivas de todo conocimiento.

Los empiristas, como los racionalistas, también habían hallado la fuente última del conocimiento, o el punto arquimédico desde el que se debe construir el edificio del conocimiento, sólo que para aquellos el punto de partida absoluto es puesto en la experiencia, y una experiencia que en todo caso debe ser localizada. «Si este comienzo tiene que cumplir la función de un punto de partida absoluto, asegurado de una vez para siempre, debe ser posible obtener estas impresiones como elementos últimos y sencillos, como átomos de la experiencia, por asi decir. Este comienzo lleva por fuerza el empirismo hacia el sensualismo: aquel fundamento no está dado en percepciones cualesquiera, ya complejas, como las de cosas de este mundo, sino en los elementos de la sensibilidad sobre los cuales se construye la percepción. Las sensaciones son lo dado primera e inmediatamente. Sobre ellas se erige todo conocimiento ulterior y ante ellas debe justificarse. Todo empirismo que busque un punto arquimédico en la experiencia debe recorrer este camino. Por más que modifiquemos en parte este comienzo admitiendo, en sentido kantiano que nuestro espíritu contiene formas apriorísticas, una teoría que pretenda ser científica no puede dejar de fundarse, al parecer, en tales elementos últimos y sencillos: las sensaciones simples. Primero éstas deben ser aisladas; sólo a partir de allí se podrá seguir construyendo.[9] De este modo

[8] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editorial Nacional, Madrid 1980, vol. 1, 73-74.

Otto Bollnow resume las bases constitutivas del empirismo, exponiendo con suma sencillez aquellos elementos que han hecho atractiva esta doctrina filosófica para toda clase de empirismo posterior, hasta el punto de haberse constituido en tradición filosófica, que, para bien o para mal, no podrá prescindir ninguna teoría filosófica en estos dos últimos siglos, bien sea aceptando o rechazando sus grandes planteamientos.

c) La mediación y síntesis Kantiana

Kant es, sin lugar a dudas, una de las personalidades más ingeniosas que ha dado la filosofía. Con él se lleva a su consumación, con el rigor y la precisión que le caracteriza, las incipientes posiciones críticas que nacen con Descartes y se desarrollan, desdoblándose en las grandes tradiciones filosóficas que van a configurar el continente: el Racionalismo y el Empirismo. Pero si bien el racionalismo y el empirismo servirán de espoleta para el desarrollo del pensamiento kantiano, Kant no solamente queda circunscrito a estos ámbitos de pensamiento, superando a ambos, como mostraremos, sino que conectará prácticamente con todas las grandes lineas más creativas del saber filosófico. No exageramos si decimos que en kant se dan cita las creaciones más altamente significativas del espíritu humano, vistas e interpeladas por el aguijón del conocimiento que todas ellas implican y que debe ser profundizado y explicado de sus incógnitas más apremiantes. Así, el viejo hogareño de Königsberg, es receptivo al quehacer y al extraordinario despliegue de las ciencias físico-matemáticas, como a las dos grandes tradiciones filosóficas señaladas, pero al mismo tiempo, en este gran maestro, se dan cita viejos problemas irresueltos, que han sido calificados en el ámbito de la teoría del conocimiento como el realismo y el escepticismo. Con frecuencia, se han resalzado en Kant las facetas resolutivas y explicativas superadores del empirismo y el racionalismo, como asímismo, la legitimación que hace de las ciencias desde la perspectiva filosófica, olvidando e incluso desconectándolo de la gran tradición clásica del pensamiento con sus aciertos e incógnitas. Kant, con su revolución copernicana de la reflexion trascendental, encara prácticamente los grandes problemas del conocimiento que se habían iniciado con la reflexión de la Grecia Antígua, traspasan la vieja y cansada Edad Media, y habían sido objeto de nuevos cuestionamientos en el mundo moderno. Por todo, la reflexión filosófica de Kant va a afectar en profundidad a la totalidad del pensamiento filosófico occidental, abriendo cauces nuevos e insospechados para el pensamiento ulterior. Este giro dado al pensamiento lo compara el mismo Kant, en la *Crítica de la razón pura*, con la hazaña de Copérnico: «Aquí ocurre exactamente igual que la primera idea de Copérnico el cual al no lograr una buena explicación de los movimientos celestes cuando supuso que todo el ejército estelar giraba alrededor del contemplador, pensó si las cosas no irían mucho mejor intentando que girase el contemplador, dejando en reposo a las estrellas».[10]

---

[9] O. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976, 22-23.

[10] E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México 1979, 5ª Edición, 14.

Con el Racionalismo y el Empirismo y las posiciones explicativas parciales que del conocimiento hacían, era de la máxima urgencia dar una nueva salida al problema del conocimiento. El esfuerzo de Kant está orientado a entablar un puente entre las dos posiciones antagónicas, cara a reconstruir el edificio del conocimiento con unos puntales mucho más seguros. Kant arremete con igual firmeza contra el racionalismo pertrechado a la sombra de la razón, demasiado seguro de sus principios y axiomas que rallaban el dogmatismo, y el Empirismo sensualista tambaleante por las arremetidas escépticas de Hume. Con este telón de fondo, Kant inicia su trabajo crítico, unas veces, haciendo suyos, tras el pertinente lavado analítico, una serie de conceptos básicos, otras, cuando así lo requiere el caso, creando otros nuevos, y en ambos casos, con la finura crítica que le caracteriza, contruyendo un cuerpo de doctrina armónico orientado a ofrecer de una vez por todas un cauce seguro que lleve inequívocamente a fijar los grandes parámetros del conocimiento. En este difícil camino emprendido por Kant, la ciencia es su mejor aliada. El conocimiento queda concretado y fijado en una parcela del que nadie duda de su relevancia: la ciencia físico-matemática. De este modo se evita la duda que pudiera darse de una reflexión vacía. La ciencia es algo que está ahí, algo inamovible. Por tanto, Kant centra su reflexión sobre el conocimiento científico y desde este explica los grandes problemas irresueltos por el Empirismo y el Racionalismo. En la ciencia se conjugan armónicamente lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, la experiencia y la razón, lo aposteriori y lo apriori, lo analítico y lo sintético. Ahora bien, si en la ciencia se conjugan estos elementos, el problema va a consistir en aclarar cómo ello es posible. En definitiva, lo que se trata de aclarar es ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos apriori en la matemática y en la física? Pregunta que Kant transmuta en esta otra ¿Cómo es posible la matemática, cómo es posible la física? Según el decir de García Morente, «uno de los más hondos aciertos del método kantiano es haber planteado el problema crítico del conocimiento con esa referencia inmediata a las ciencias exactas de la naturaleza».[11] Las respuestas pertinentes a las preguntas formuladas ayudarán a Kant a fijar la ilegitimidad del conocimiento metafísico.

La reflexión transcendental de Kant desarticulará con toda minuciosidad todos los componentes que configuran el acto lógico del conocimiento, como asimismo las condiciones de ese acto de conocimiento que hacen posibles los juicios sintéticos apriori. La clave va a venir dada en la nítida distinción que hace Kant entre la materia y la forma del conocimiento. Ambas son igualmente importantes en la construcción del conocimiento, si bien cada una de ellas tiene un papel distinto. La materia procede de la experiencia y es aposteriori. La forma es apriori e independiente de la experiencia y consiste en un determinado número de leyes que dependen del sujeto. De este modo los juicios sintéticos apriori que hacen posible la matemática y la física y las constituyen en ciencia encuentran su explicación en la Estética y la Analítica Trascendental, dado que los dos elementos que constituyen los juicios sintéticos apriori han quedado localizados en su faceta material y

[11] M. García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa Calpe, Madrid 1982, 2ª Edición, 36.

formal. Sin embargo este mismo proceder no se va a localizar en el saber metafísico, en el cual no es posible detectar el elemento material o aposteriori. Lo que llevará a Kant a la descalificación de la metafísica.

En definitiva, si importante es el esfuerzo de Kant por legitimar los conocimientos científicos de su tiempo, tanto o más va a ser el haberse aprovechado de esta necesidad explicativa para adentrarse en las leyes que configuran el conocimiento humano. Indudablemente, ambas facetas han dado motivo para ver en Kant uno de los críticos más agudos de todos los tiempos, y sin lugar a dudas, como ha señalado Justus Hartnack, «uno de los más grandes filósofos que ha producido el género humano. Ocupa el mismo lugar distinguido en la historia de la filosofía moderna que Platón y Aristóteles en la filosofía griega».[12] Así como Aristóteles ha pasado a la historia del pensamiento como el gran maestro de la reflexión ontológica, Kant ha alcanzado este mismo honor en el plano de la reflexión trascendental. Uno, hablando en terminología heideggeriana, es el vigía del ser, el otro del conocer.

3. La disolución de la Teoría del Conocimiento

a) Hegel

Con el Racionalismo, el Empirismo y el esfuerzo de mediación de síntesis que hace Kant, la Teoría del conocimiento alcanza, vista desde la perspectiva de la historia del pensamiento, las cotas más altas de clarificación y profundización de los componentes configurantes del conocimiento humano. Con Kant se cierra todo un periodo de la reflexión filosófica que se había propuesto como meta hallar y desentrañar los secretos del conocimiento. A partir de este momento, la preponderancia de la Teoría del conocimiento, dentro del abanico de los saberes filosóficos, empezará a perder consistencia, aflorando otras preocupaciones y basculando la especulación por otros derroteros, hasta el punto que, si exceptuamos los resurgimientos de tipo neokantiano, la alegría anti-gnoseológica llega hasta el momento presente. El hueco de ausencia de reflexión gnoseológica ha sido usurpado negativamente en el mundo contemporáneo por el conocimiento científico y la teoría de la ciencia. Al señalar el efecto negativo suplantador de la Teoría del conocimiento por el de la teoría de la ciencia, queremos dejar constancia de que la negatividad señalada no significa tanto minusvaloración del conocimiento científico cuanto el rechazo de su intromisión absolutizadora y parcial.

Un autor clave en el descabalgamiento de la Teoría del conocimiento es, sin lugar a dudas, Hegel. Lo paradógico es que el pensamiento hegeliano tiene como punto de partida el pensamiento de la crítica kantiana. Hegel trata de llevar hasta las últimas consecuencias el problema crítico que había iniciado Kant, pero, como veremos, terminará derrapando en ese camino de clarificación. Para Hegel, Kant no ha sabido llevar hasta el final el problema

[12] J. Hartnack, *La Teoría del conocimiento en Kant*, Cátedra, Madrid 1979, 11.

crítico ya que daba como supuestos una serie de elementos que se escapaban a la misma crítica, a saber: el concepto de ciencia tomado de las ciencias de la naturaleza; el sujeto cognoscente o lo que es igual un yo ahistórico clausurado y configurado de una vez para siempre; y finalmente, la sima diferenciadora que establece entre la razón teórica y la razón práctica, distinción que separará drásticamente la crítica del conocimiento de la crítica del obrar racional.

Hay en Hegel en su planteamiento fenomenológico, visto desde la perspectiva de la Teoría del conocimiento, como ha sabido detectar Habermas,[13] el radicalismo que le faltaba a Kant. La fenomenología no admite de entrada ningún supuesto apriorístico. La ciencia como la conciencia crítica han de ser justificadas desde dentro como momentos del proceso de la reflexión fenomenológica. De igual modo, la reflexión fenomenológica se mueve dentro de la unidad de la razón teórica y la razón práctica. Todas las modalidades o las figuras de conciencia tienen de peculiar la superación de si mismas, llevando consigo la transformación pertinente de las concepciones del mundo y de las formas de vida. La Fenomenología es un esfuerzo por reconstruir la historia humana, entendida ésta como proceso de autoconstitución del hombre, en el que se transforman las condiciones transcedentales bajo las que el hombre concibe el mundo y organiza sus formas de vida. Sin lugar a dudas, estos componentes críticos forman parte del pensamiento de Hegel expuesto en la *Fenomenología del espíritu*, que Habermas ha sabido subrayar y recuperar para la reconstrucción de la Teoría del conocimiento.

Pero la Fenomenología hegeliana obscurece todo el arsenal crítico que conlleva al hacer intervenir otras categorías y al supeditar dicho instrumental crítico a otras intenciones, que no son, como hubiera sido del deseo de Habermas, menos oscuras. «Hegel piensa que mediante la investigación fenomenológica lo que está haciendo no es radicalizar la perspectiva epistemológica, sino hacerla superflua. Para él, la experiencia fenomenológica se mantiene y se ha mantenido siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu, y por ello debe desembocar necesariamente en el saber absoluto».[14]

La ambigüedad hace mella en la Fenomenología de Hegel: «Por una parte, debía afirmar como problemático el punto de vista del saber absoluto, al que se suponía que sólo ella debía y podía producir mediante y justamente una radicalización de la crítica del conocimiento; y, por otra parte, presuponía, de hecho, este saber absoluto, con tal certeza que se creía justificada para renunciar desde el primer momento a todo trabajo de crítica del conocimiento».[15]

La filosofía de la identidad hegeliana desarrolla un tipo de ciencia vacuo y especulativo que tienen efectos en todo el sistema hegeliano. Hegel habiendo estado a las puertas de alcanzar las bases constitutivas de la Teoría del conocimiento, termina alejándose de forma estrepitosa, ocasionando consecuencias, para la Teoría del conocimiento, de gran alcance.

---

[13] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Tecnos, Madrid 1982, 14 y ss.

[14] Ibid., 27-28.

[15] Ibid., 31.

Ya que con el golpe asestado por Hegel a la gnoseología, ésta va a iniciar una fase de obscurantismo que dará ocasión, en unos casos, a la deformación, y en otros a la suplantación, como es el caso de la Teoría de la ciencia sostenida por el positivismo.

En suma, «la crítica del conocimiento de Kant, acepta un concepto empírico de ciencia que corresponde a la forma de la física de su tiempo, y deduce de él los criterios de toda ciencia posible en general. Hegel muestra que si la crítica del conocimiento persigue incondicionalmente su propia intención debe abandonar estos presupuestos, y que en su lugar debe dejar que el baremo de la crítica emerja de la experiencia de la reflexión. Porque Hegel no procede consecuentemente, sino que relativiza la crítica del conocimiento en cuanto tal,según los presupuestos de la filosofía de la identidad, desemboca en un concepto de ciencia especulativa. En relación con esta norma, las ciencias, sean de la naturaleza o del espíritu, que proceden metódicamente, pueden tan sólo mostrarse como limitaciones del saber absoluto y con ello desacreditarse a sí mismas. De esta forma el resultado paradójico de una ambigua radicalización de la crítica del conocimiento no es una posición esclarecedora de la filosofía en relación con la ciencia; pues cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia queda completamente fuera de discusión toda relación de la filosofía con la ciencia. Con Hegel surge el fatal malentendido de pretender que la exigencia formulada por la reflexión racional frente al pensar abstracto del entendimiento equivale a la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por parte de una filosofía que se presenta ahora, igual que antes, como una ciencia de caracter universal. La simple evidencia del progreso científico, independientemente de la filosofía, debía haber desenmascarado como pura ficción una pretensión de esta naturaleza, inevitablemente equívoca. Sobre esto se construye el positivismo,a quien sólo Marx pudo haber disputado la victoria, ya que él prosiguió la crítica de Hegel a Kant, sin compartir los fundamentos básicos de la filosofía de la identidad, que fueron los que impidieron a Hegel una radicalización, sin ambiguedades, de la crítica del conocimiento».[16]

b) Marx

Marx, con su crítica a la *Fenomenología del Espíritu*, en la que rompe la relación Espíritu-Naturaleza estuvo muy cerca de hallar la clave de la relación Filosofía-Ciencia, como asímismo rozó lo que podría haber sido la fundamentación de una nueva Teoría del conocimiento, entendida ésta como *Teoría crítica de la sociedad*. Pero, como en el caso de Hegel, la oportunidad fue fallida. Indudablemente, la referencia de tipo materialista que establece Marx de su sistema explicativo frente al de Hegel supone un paso hacia adelante, pero ello no será suficiente, ya que Marx desembocará en una explicación reduccionista. Así lo entiende Habermas cuando afirma: «El concepto materialista de una síntesis mediante el trabajo social representa la posición que la concepción marxiana de la historia de la especie humana asume sistemáticamente en el movimiento del pensamiento que parte de Kant. En un giro peculiarmente determinado por Fitchte, Marx retoma por su cuenta la intención de

[16] Ibid., 31-32.

la objeción hegeliana al planteamiento Kantiano de la crítica del conocimiento en cuanto tal. Con todo, el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la Teoría del conocimiento».[17] Veamos los pasos que le conducen a Marx a acercarse a la resolución del problema sin lograr alcanzarlo, y por ello mismo la repercusión que tendrá en el positivismo posterior.

Con los *Manuscritos: economía y filosofía*, especialmente en el capítulo tercero,[18] Marx inicia directamente una relectura materialista de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que teñirá prácticamente toda la obra posterior; de un modo especial afectará a la *Ideología alemana*. Elementos claves de la lectura que hace Marx de Hegel son la sustitución de la prioridad hegeliana del Espíritu por la de la Naturaleza, por un lado, y la sustitución del sujeto trascedental y ahistórico de Kant por los hombres concretos que reproducen su vida mediante el trabajo, por otro. El trabajo es un concepto clave en el pensamiento de Marx, ya que dicho concepto implica o conlleva la relación del hombre con la naturaleza. «Marx se opone al Hegel de la Fenomenología, en el convencimiento de que la autorreflexión de la conciencia se tropieza con las estructuras básicas del trabajo social, y descubre en ellas la síntesis del ser natural, objetivamente activo, que es el hombre con la naturaleza que le rodea objetivamente».[19] La naturaleza configura la especificidad del ser humano, pero una vez éste ha sido constituído empieza a reproducir su vida mediante la transformación y asimilación activa de la naturaleza en los procesos de trabajo. De ahí de que el trabajo no es solamente una categoría antropológica para Marx, sino también una teoría gnoseológica, en el sentido que el trabajo implica al mismo tiempo actuación y concepción del mundo en la perspectiva del dominio y control técnico de la Naturaleza externa. «La síntesis en sentido materialista se diferencia del concepto desarrollado en la filosofía idealista de Kant, Fichte y Hegel, en primer lugar por el hecho de que no trata de establecer un contexto lógico. No es la realización de una conciencia transcedental, ni el ponerse de un yo absoluto, ni menos todavía el movimiento de un espíritu absoluto, sino la realización, en igual medida, empírica que transcedental de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente... Kant se apoya en la lógica formal para conseguir las categorías del entendimiento sirviéndose de la tabla del juicio; Fichte y Hegel se refieren a la lógica transcendental, bien para reconstruir desde la pura apercepción la actividad del yo absoluto, bien para reconstruir, desde las antinomias y desde los paralogismos de la razón pura, el movimiento dialéctico del concepto absoluto. Pero, si en contraposición a todo ello, la síntesis tiene lugar, como Marx afirma, no en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo, entonces el substrato en el que encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos. El punto de referencia para la reconstrucción de las realizaciones sintéticas no es la lógica sino la

[17] Ibid., 51.

[18] K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1977, 182 ss.

[19] J. Habermas, o.c., 38.

economía... La síntesis ya no se nos presenta como una actividad del pensamiento, sino como producción material. El modelo para el proceso de la reproducción natural de la sociedad lo constituyen las producciones de la naturaleza más bien que las del espíritu. Por esta razón, en Marx la crítica de la economía política, ocupa el lugar de la Crítica de la lógica formal en el idealismo».[20]

El proceso histórico de autoconstitución del hombre implica además de la dimensión del trabajo, como síntesis de la Naturaleza externa y la naturaleza subjetiva, la dimensión de la regulación de unos hombres con otros. El dominio instrumental y técnico, que mediante el trabajo lleva a cabo una sociedad sobre la naturaleza, tiene su correlato en el sometimiento práctico de la propia naturaleza humana en la síntesis de la interacción social.

De esta doble situación de dominio surge también una doble dinámica que apunta a la autoconstitución y liberación del ser humano. La dimensión técnica estaría orientada a la organización plenamente automatizada del trabajo social. La dimensión práctica interactiva apunta a la organización plenamente libre y justa de las relaciones sociales de los hombres entre sí. Ambos desarrollos tienen una estrecha relación pero no convergen necesariamente. Marx intentó dar una respuesta a esa interrelación a través del modelo dialéctico de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pero justamente en esta respuesta está contenido el fracaso de Marx visto desde la urgencia de establecer una nueva relación al problema de Filosofía y Ciencia, y al problema de la Teoría del conocimiento.

Si bien Marx tiene en cuenta las dos dimensiones apuntadas en su concepción materialista acerca del proceso de autoconstitución del hombre, va a supeditar la segunda (la relación del hombre con otros hombres) a la primera (relación del hombre con la naturaleza). La actividad productiva y las relaciones de producción aparecen en el planteamiento de Marx como las dos caras de un mismo proceso de producción. De este modo, la Ciencia de la Economía, como ciencia del Hombre que está llamada a reconstruir el movimiento histórico de su autoconstitución, aparece hermanada con las ciencias de la naturaleza. Marx cae en el error de considerar su propia crítica como una ciencia de la naturaleza, y ello trae como consecuencia el cierre al paso de la aclaración que estaba exigiendo el mundo moderno de la relación Filosofía y Ciencia. Como consecuencia, la Teoría de la sociedad iniciada por Marx no recibe la justificación gnoseológica pertinente, ya que la cientificidad de su teoría venía dada por su analogía con las ciencias naturales.

«Así surge en la obra de Marx —como nos dice Habermas— una singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de la misma. En sus análisis de contenido Marx concibe la historia de la especie humana sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el ilimitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo. El concepto materialista de síntesis no ha sido elaborado de forma suficientemente amplia para explicar desde qué perspectiva puede Marx

[20] Ibid., 39-40.

contribuir a una crítica del conocimiento radicalizada, en el sentido adecuado del término. Más bien ha impedido que el mismo Marx comprendiera desde este punto de vista, su propio comportamiento».[21]

c) El positivismo

La aparición del positivismo va a significar para la Teoría del conocimiento su misma claudicación. Al menos si esta última la entendemos en el sentido que había sido trazada por el Racionalismo, el Empirismo, y el mismo Kant. «El positivismo significa el final de la teoría del conocimiento. En lugar de esta última, aparece una teoría de la ciencia. Si la problemática lógico-transcendental acerca de las condiciones del conocimiento posible aspiraba también a la explicación del sentido del conocimiento en general, el positivismo, en cambio, elimina esta cuestión, que para él ha perdido sentido gracias a la existencia de las ciencias modernas».[22]

Indudablemente también para Kant las ciencias físicas y matemáticas habían servido de punto de referencia para el establecimiento del criterio normativo de ciencia. Pero Kant toma como punto de partida la ciencia solamente con la finalidad de clarificar los elementos constitutivos de los objetos posibles dentro de un conocimiento analítico-casual. El positivismo pierde de vista esta dimensión de la cuestión del sentido del conocimiento, dándola por prejuzgada. El positivismo cree convertirse en el mejor garante y en el heredero de la Teoría del conocimiento, bien que ahora entendida ésta desde la perspectiva y polarización de la Teoría de la ciencia. «El positivismo, al dogmatizar la creencia de las ciencias en sí mismas, se atribuye una función prohibitiva y hace de pantalla frente a una investigación dirigida hacia una autorreflexión en términos de teoría del conocimiento. La instancia que hay en él es únicamente la necesaria para inmunizar a las ciencias contra la Filosofía. No basta con practicar la metodología, ésta ha de ser afirmada como teoría del conocimiento, o más exactamente, como garante seguro y legítimo del legado de ésta. El positivismo se fundamenta sobre el principio cientifista puesto que, para él, el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico. Si una teoría del conocimiento traspasa el marco de la metodología científica, recibe el mismo veredicto de superfluidad y de falta de sentido que había atribuído antes a la metafísica».[23]

Desde la vertiente del conocimiento de la filosofía moderna, los alcances de la Teoría del conocimiento no quedaban reducidos, como pretende el positivismo, a la explicación del método científico experimental, ni tampoco se limitaba a la teoría de la ciencia. El conocimiento, visto desde la Teoría del conocimiento, si bien contenía y no rehuía el quehacer y conocimiento científico, contenía otras connotaciones que no quedan reflejadas en la epistemología de corte positivista, a saber: la función del sujeto cognoscente dentro del

[21] Ibid., 52.
[22] Ibid., 75.
[23] Ibid., 75-76.

proceso cognoscitivo. Aún más, una de las peculiaridades de la Teoría de la ciencia va a ser el olvido que hace del sujeto cognoscente. Este ya no juega un papel básico de referencia como vimos en la filosofía moderna de todos los hechos. «Sin embargo, la Teoría de la ciencia se desembaraza de la cuestión del sujeto cognoscente, y se dirige directamente a las ciencias, como un sistema de proposiciones y procedimientos, o como podríamos también decir, como un complejo de reglas, de acuerdo con las cuales las teorías han sido construídas y han podido comprobarse».[24]

En este contexto lo único que tiene consistencia y relevancia son las leyes científicas, sin importarles para nada los sujetos que crean y operan con esas leyes. El sujeto del conocimiento queda reducido a mero objeto y como tal puede ser tratado con el estudio de la psicología de las personas empíricas. Más allá de estos límites el sujeto pierde toda significación.

Una Teoría del conocimiento rebajada a metodología « pierde de vista —según el decir de Habermas— la constitución de los objetos de la experiencia posible... La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo. El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional —en nombre del conocimiento riguroso—, pero con ello nos instalamos en la ingenua posición de que el conocimiento describe, sin más, la realidad. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca y reversible, de enunciados y estados de cosas. Este objetivismo ha permanecido hasta nuestros días como el distintivo de una teoría de la ciencia, que ha entrado en la palestra con el positivismo de Comte. En lugar de la cuestión transcendental acerca del sentido del conocimiento, aparece la cuestión positivista acerca del sentido de los «hechos», cuya conexión es descrita por proposiciones teóricas».[25]

La Teoría de la ciencia en su pretensión de contener y al mismo tiempo superar a la Teoría del conocimiento ha modificado irreflexivamente esta última de tal manera que más que dar un paso hacía adelante, significa una vuelta hacia atrás. La Teoría de la ciencia suplantadora de la Teoría del conocimiento se instala en un nivel inferior de reflexión al alcanzado por Kant, al tiempo que adopta una posición de tipo objetivista muy próxima, si puede ser considerada como tal, al realismo gnoseológico. De este modo, el positivismo echa una losa de silencio y suprime de raíz las viejas tradiciones filosóficas que habían intentado indagar y profundizar en los elementos configurantes del conocimiento humano.

Dado que el positivismo supone la claudicación de la reflexión, «la apariencia objetivista no puede ser destruida volviendo simplemente a Kant, sino sólo de forma inmanente por medio de una metodología que persiga hasta el fin sus propios problemas y, de esta suerte se vea obligada a la autorreflexión. El objetivismo, pretendiendo que las ciencias reflejan un en-si de hechos legalmente estructurados oculta de este modo la constitución previa de los hechos, objetivismo que ya no puede ser superado desde fuera por una repristinada teoría

[24] Ibid., 76.
[25] Ibid., 77.

del conocimiento, sino únicamente por una metodología que trascienda sus propias limitaciones».[26] Se trata de hacer un nuevo esfuerzo especulativo orientado a recuperar las relaciones perdidas de filosofía y ciencia, como así mismo aclarar los motivos que han conducido a reducir la Teoría del conocimiento a Teoría de la ciencia.

En suma, «si queremos seguir —según Habermas— el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida, puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión.».[27]

Habermas ha expuesto de forma magistral en su obra *Conocimiento e interés* las fases que han llevado al desmoronamiento de la *Teoría del conocimiento*, resaltando lo que constituye la cima de esta situación en la que se encarama el positivismo, el cual termina con toda una tradición que había perseguido y había tenido como objetivo la dilucidación del conocimiento humano en toda su amplitud. Habermas ha dado la voz de alerta, también otros pensadores,[28] para que el siglo XX no cierre su ciclo echando más escombros sobre su tradición filosófica que había quedado obsoleta en manos de aquellos que paradógicamente se constituyeron en legítimos sucesores de dicha tradición. El siglo XXI ha de encontrarse con las manos libres para volver desde un nuevo horizonte a rescatar los grandes logros del pasado filosófico no para recrearse y repetir esquemas de pensamiento pasados, sino para perfilar los esquemas propios a una altura que esté en consonancia con las demandas filosóficas de nuestra época. Con Habermas ha quedado claro que la *Teoría del conocimiento* no es ni queda reducida a Filosofía de la ciencia. La Teoría del conocimiento es arrebatada al positivismo en el tratamiento restrictivo que hace del conocimiento, al tiempo que se abre una brecha a un nuevo replanteamiento más abierto.

---

[26] Ibid., 77-78.

[27] Ibid., 9.

[28] Apel ha llevado a cabo un trabajo bastante afín con el de Habermas. Cf. K.O. Apel, *La transformación de la Filosofía*, Taurus, Madrid 1985, 2 volms. Desde otra sensibilidad filosófica distinta, pero persiguiendo el objetivo de un conocimiento no restringido cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977; *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona 1981. O. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976; *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1975. Desde nuestro panorama filosófico español y con la peculiaridad que le caracteriza cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980; *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983.