

Los fundamentos no fundamentados del conocimiento

Juan Soto del Angel

Resumen

Palabras clave: conocimiento, fundamentos, concesiones, diferencias

El trabajo consta de tres partes. En la primera, desde la Teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, se pone de manifiesto la improbabilidad del conocimiento; y, de igual modo, su probabilidad a partir de fundamentos no fundamentados. En la segunda, se acude al conocimiento tradicional y se comentan dos ejemplos de fundamentos no fundamentados; uno relacionado con el ser; otro, con el devenir. Se resalta que, pese a sus planteamientos opuestos, ambos tienen como base la identidad. En la tercera, se hace ver que antes de la identidad hay una *diferencia directriz*. Es decir, una diferencia que sustituye la diferencia lo que conoce/lo por conocer. En el caso del ser, pensamiento/ser; para el devenir, sentidos/apariencias. Cada una de estas diferencias se conduce a un ejercicio de autorreferencia, lo que pone de manifiesto que ni el ser ni el devenir son. O, si son, sólo son en tanto condiciones de un observador. No obstante, hacen probable el conocimiento. En síntesis, se muestra que todo conocimiento se genera en la elección de una diferencia que haga las veces de la diferencia lo que conoce/lo por conocer. Elección que resulta decisiva, puesto que condiciona cualquier cosa que de allí se haga derivar.

Abstract

This paper consists in three parts. The First part is from the perspective of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems that puts in show the improbability of the knowledge, at the same time its probability from the foundations without foundations. The second part comes to traditional knowledge and discusses two examples of unsubstantiated grounds; one dealing with Being, the other, related to

Become. It emphasizes that, despite its opposite approach, both are based on identity. The third part; it is shown that before identity there is an *action guide difference*. That is to say, a difference that replaces the difference the observer/what to observe. In case of Being: thinking/Being, Become: senses/appearances. Each of these differences leads to an exercise of self-reference. This shows that neither Being nor Become are. Or, if they are, they are only as an observer conditions. Nevertheless, makes knowledge probable. In summary, all our knowledge is generated in the choice of a difference that at the same time makes the difference the observer/what to observe. Election which is decisive, due that is one thing to something else that there should be a thing of another.

De la improbabilidad del conocimiento a su probabilidad

La improbabilidad de conocer lo desconocido. El hombre no puede dar un paso en la tarea de conocer. “No indagará lo que sabe, porque ya lo sabe, y por lo mismo no tiene necesidad de indagación; ni indagará lo que no sabe, por la razón de que no sabe lo que ha de indagar” (Platón, 1984: 213). Hay que hacer énfasis: si algo no se sabe, *no se sabe*. Lo cual quiere decir que no hay orientación alguna para buscarlo. Peor aún: si por casualidad se tropieza con lo buscado, no puede reconocerse, porque no se sabe cómo es.

Es posible salir del apuro si se acepta que el alma humana es inmortal y que renace una y otra vez. Que sólo muere para pagar sus pecados, pero que al cabo de un tiempo vuelve al mundo de los vivos. Véase. Si el alma humana renace una y otra vez ha visto todo y, por lo mismo, todo sabe. No obstante, a veces olvida. Por tanto, cuando no sabe, no es que no sepa, es que ha olvidado. Y, si sólo ha olvidado, puede recordar, es decir, puede volver a *saber*. Además, si topa con lo olvidado, hay bastantes probabilidades de que recuerde o vuelva a *saber*. “En efecto, todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar” (Platón, 1984: 213).

De tal modo, sin embargo, el problema no se resuelve. Se oculta, trasladándolo a otro lugar. Bajo la tesis de que el alma humana es inmortal y renace continuamente, se sostiene que saber es recordar. Queda entonces una pregunta ¿Cómo se sabe que el alma humana es inmortal y renace? Si Sócrates hiciera preguntas a un esclavo que nunca ha recibido la enseñanza de las matemáticas, con seguridad haría ver que *recuerda* las matemáticas. Empero, el procedimiento prueba que las preguntas socráticas posibilitan respuestas matemáticas en quien no ha sido iniciado en el tema; no, que el alma humana sea inmortal y que renace. El problema, pues, no se resuelve, se traslada.

También puede sostenerse que todo conocimiento, provenga de razonamientos por silogismo o de razonamientos por inducción, deriva siempre de nociones anteriores: “los primeros, suponen estas nociones comprendidas y concedidas; y los otros, demostrando lo universal por la evidencia misma de lo particular” (Aristóteles, 1993: 155).

Los razonamientos por silogismo, pues, no hacen frente al problema: en ningún momento tienen que conocer lo desconocido, puesto que inician por *conceder* algo como conocido y a partir de allí derivan cualquier otro conocimiento. Si se concede que *triángulo* es una figura plana cerrada por tres líneas rectas, se tiene un conocimiento sobre los triángulos en *general*, aplicable por lo mismo a cualquier triángulo *particular*. En este contexto, los triángulos inexistentes son conocidos en lo general, pero no en lo particular. En su ausencia se *sabe* que son figuras planas cerradas por tres líneas rectas, mas *no se saben* sus particularidades (tipo, tamaño, color, etc.), las cuales quedan listas para ser conocidas. Desde luego, no habiéndose resuelto el problema, tarde o temprano salta. En el ejemplo, la concesión permanece válida en el ámbito de la geometría de Euclides, pero aparece reducida (incluso, inválida) en el espacio de las geometrías no euclídeas.

Los razonamientos por inducción resuelven el problema de manera contradictoria: basan el conocimiento de lo general en el conocimiento evidente de lo particular.

Es evidente que un hombre muere, otro hombre muere, un tercero también muere... De repente, con base en los miles de millones de casos particulares, se da el salto a lo general: todos los hombres mueren. Tal vez esto último es cierto, pero que se haya pasado de las evidencias particulares a la universalidad es ilógico. Como de costumbre, habría una pregunta sin responder ¿Cuál es el número de casos particulares que autoriza pasar a la universalidad? La dificultad se aprecia mejor en situaciones que no son masivas ¿Es suficiente contar con la evidencia de que cuarenta y nueve estudiantes consiguieron una calificación reprobatoria, para considerar que sin duda el último de un grupo de cincuenta igualmente reprobará? El grado de probabilidad es elevado, pero no hay razón lógica para darlo por hecho. Lo particular de ningún modo garantiza lo universal; o, en su defecto, lo hace bajo contradicción.

Quizá una *Crítica de la razón pura* permitiría “la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores” (Kant, 1979, 38). En otras palabras, antes de aventurarse a conocer, habría de diseñarse un instrumento de conocimiento que diera las reglas para no equivocarse. Pero “querer conocer antes de conocer es absurdo, tan absurdo como el prudente propósito de aquél cierto Escolástico, de empezar a nadar antes de arriesgarse en el agua” (Hegel, 2004: 10). Ciertamente: la estrategia implica, puesto que apenas está en proceso, que sin instrumento de conocimiento para evitar errores, se *conozca* el instrumento de conocimiento para evitar errores.

Las concesiones, decisivas para saber lo que no se sabe. Pese a la improbabilidad de avanzar hacia lo desconocido, el conocimiento no se bloquea, por el contrario, prospera ¿Cómo es posible tal cosa? “Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera” (Aristóteles, 1996: 9). Aquí, no sólo la filosofía se circunscribe a las causas primeras. También *saber* se restringe a saber la causa primera.

¿Cómo se sabe que saber es saber la causa primera? Por supuesto, es la pregunta que no tiene respuesta. Que *saber* sea saber la causa primera es la noción que se concede. Como concesión, carece de fundamento y, por lo mismo, nada obliga a sostenerla. Más aún: nada obliga a entenderla de una sola manera.

Aristóteles (1996) distingue cuatro causas primeras y considera que los filósofos anteriores a él erraron en el tema. A veces proponían una; a veces, de manera confusa, dos. Causa primera puede ser *materia* primera o materia de la cual se originan todas las cosas: el agua (Thales), el aire (Anaxímenes, Diógenes) o el fuego (Heráclito). También puede ser primera fuerza o fuerza que organiza el universo: la Inteligencia (Anaxagoras y Hermotimo). De igual modo puede significar primera *forma* o forma que imprime su ser a las cosas: las *ideas* (Platón) hacen que las cosas sean lo que son (la *idea* de mesa es una *forma* que da el carácter de mesa a cualquier mesa). Por último, puede significar primer *fin*, porque cualquier otro propósito estaría en segundo término: el *bien* (Aristóteles), antes que cualquier otro, es el destino de todo lo que hay y de todo lo que pasa en el universo.

Según el testimonio de Aristóteles, entonces, él y sus predecesores concuerdan en que conocer es conocer la causa primera. Tal es un conocimiento que no se dice de donde viene, pero sirve de base para cualquier otro conocimiento. De otro modo: no se sabe cómo se sabe que saber es saber la causa primera, pero saber que saber es saber la causa primera abre la posibilidad para saber lo que no se sabe.

Que saber la causa primera sea saber, no es algo que se sabe, sino que se concede. Luego, no extraña que los filósofos admitan tal cosa de manera distinta ¿Por qué no se tomaron en cuenta las cuatro causas desde los inicios del conocimiento? “Porque la filosofía de los primeros tiempos, joven aún y en su primer arranque, se limita a hacer tanteos sobre todas las cosas” (Aristóteles, 1996: 28) ¿Hay que sostener, con Aristóteles, la concesión relacionada con las

cuatro causas y derivar de allí todo conocimiento filosófico? Es evidente que los filósofos posteriores no necesariamente se sujetan a ellas, incluso, parten de concesiones diferentes.

Lo que no debe pasarse por alto es que las concesiones son decisivas. Cada concesión imprime su sello al conocimiento que de ella se hace derivar. Por ejemplo, si conocer es conocer la causa primera; sin duda, cuando se conoce, se hallan causas primeras. De igual modo, el sentido que se atribuye al concepto de *causa primera* determina lo que se busca y, por tanto, lo que se encuentra. Si causa primera es materia primera, se hallará un elemento material; si es primer fuerza, ha de surgir alguna entidad capaz de poner en movimiento las cosas; si, primera forma, alguna forma que dé su ser a las cosas; y, si primer fin, desde luego, un fin que siempre aparezca delante de los demás.

El predominio de la identidad en tanto forma de conocimiento

La posibilidad del conocimiento a partir del ser. Así, la concesión de que saber es saber la causa primera, hace posible que los filósofos griegos conozcan causas primeras. Sin embargo, ella no sólo es una concesión. Es también, ya, un saber. Desde luego, un saber que no llega a saberse, sino que se concede ¿Cuál o cuáles son las concesiones específicas?

El conocimiento de referencia, se ha visto, puede formularse de la siguiente manera: saber es saber la causa primera. La parte inicial (saber es...) concede dos cosas: una, que saber tiene un ser, pues también podría no tenerlo, lo cual se ignora soberanamente; otra, que si tiene un ser, ese ser ha de ser de algún modo, de no ser así no tendría ser. La segunda parte (...es *saber la causa primera*), con base en las dos concesiones anteriores, acepta que saber la causa primera es el ser de saber. He allí las concesiones específicas de los filósofos griegos en su avance hacia lo desconocido.

En síntesis, los filósofos griegos posibilitan el conocimiento a partir de una concesión triple que descansa en el ser. Inicialmente se hace del saber *un ser*; con ello, el saber se ve obligado a *ser de algún modo*; y, finalmente, obligado a ser de algún modo, se hace que el *modo de ser* del saber sea *saber la causa primera*.

Si el ser hace posible saber acerca del saber, surge la tentación de plantear la siguiente pregunta ¿Qué es el ser? O su equivalente ¿Cuál es el ser del ser? Las dos, sin embargo, suponen que ya saben aquello por lo que preguntan: el ser. Sólo si se sabe lo que es el ser, es dable formular las preguntas con tales inicios (¿Qué es...? ¿Cuál es...?). Lo suponen, desde luego, porque se trata de algo que no llega a saberse, sino que se concede. De allí que los filósofos griegos difieran. Pero no sólo ellos. Quizá, la historia de la filosofía occidental se reconstruye a partir de las distintas concesiones que se hacen respecto al ser.

¿Qué es el ser?, por tanto, no es la pregunta. Un buen inicio quizá resida en la siguiente ¿Mediante qué concesión los filósofos griegos hacen del ser el ser? Una primera pista se halla en dos principios que se citan en relación con la tarea de saber:

Sólo dos caminos de investigación se pueden concebir. El uno consiste en que el ser es y no puede no ser; y este es el camino de la persuasión, puesto que le acompaña la verdad. El otro, que el ser no es y es necesario que no sea; y esto, te digo, es un sendero en el cual nadie puede persuadirse de nada.

(Parménides, citado en Abbagnano, 1978 Vol. 1: 30)

Se concede allí que no hay más de dos caminos para la investigación y exclusivamente uno se hace acompañar de verdad. Este último es el que ha de seguirse: "sólo hay un camino para el discurso: que el ser es" (Parménides en Abbagnano, 1978 Vol. 1: 30). He allí el fundamento de todo conocimiento: el ser es y el no ser no es.

Desde luego, puesto que se trata de una concesión, ella misma carece de fundamento. Sin embargo, no falta quien la somete a revisión y la exhibe. Gorgias, parafraseado por Abbagnano (1978 Vol. 1), hace ver “que no existe ni el ser ni el no ser” (p. 52). El ser, si es, es eterno o engendrado. Si es eterno, no nace ni muere; pero el ser, sólo si *no* es, no nace ni muere. Si es engendrado, tiene que nacer del no ser o del ser; del no ser, no puede, porque de allí no nace nada; si nace del ser, puesto que da a luz, el ser ya es antes de nacer, y por tanto, no es engendrado. Análogamente, el no ser tampoco es (tampoco tiene ser), de lo contrario, tendría que no ser y ser. Aceptar el ser del ser y el no ser del no ser, pues, resulta contradictorio. Mas ello no es extraño. Todo conocimiento inicia por una concesión o, si se prefiere, por un fundamento no fundamentado. Lo cual queda expuesto si se somete a revisión.

La posibilidad del conocimiento a partir del devenir. Protágoras, parafraseado por el Sócrates platónico, sostiene un principio contrario al de Parménides. “*El hombre, dice, es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen, y de la no existencia de las que no existen*” (Platón, 1984: 302). En este contexto, pues, las cosas son o no son, no porque sean o no sean, sino porque a los hombres *parece* que son o que no son.

En otra perspectiva: “nada existe sino que todo deviene” (Platón, 1984: 303). Es decir, todo está permanentemente cambiando, de manera lenta o rápida, pero todo fluye, sin parar un solo instante. Las cosas nunca tienen tiempo para ser, incluso, “es preciso suprimir la palabra ser” (p. 307). En cualquier caso, si las cosas son, son como *parecen* a los hombres.

Según Parménides, “el ser es y no puede no ser”. Tal es un principio que posibilita el arranque del conocimiento. Pero, se ve, no es el único. También es dable ponerlo en marcha si se atiende a la propuesta de Protágoras: “nada existe sino que todo deviene”. En el segundo caso, puesto que las cosas no son, se hace viable sostener que son como parecen a los hombres. Si en alguna ciudad

parecen de algún modo, así son. Si en otra las miran distintas; como las miran, son. Que las diversas culturas perciben el mundo de manera distinta es, seguramente, uno de los conocimientos más importantes que deriva del principio de Protágoras.

Pero sólo se puede producir conocimiento a partir de una concesión. Esto es, con base en un fundamento no fundamentado. Ya se vio el asunto en relación con el supuesto de Parménides. La situación no cambia si se atiende al de Protágoras.

Aceptar el constante movimiento significa que no es posible sorprender a las cosas dándose un momento de reposo ¿Cómo, entonces, se les ha puesto nombre? Si nunca se detuvieran, cualquier denominación que se les *fijara* sería inapropiada. Todas y cada una de ellas carecerían de una designación justa, no habría “expresión de qué valerse, como no sea ésta: *de ninguna manera*” (Platón, 1984: 327) ¿Cómo *de ninguna manera*? Las cosas son, no puede ser que sean de ninguna manera. Prueba de ello es que alguna denominación les conviene.

La identidad, principio y fin del conocimiento. Desde Parménides, la identidad adquiere un papel central en la tarea de conocer. Su principio, “el ser es y no puede no ser”, así lo sostiene. La parte afirmativa señala: el ser es. Lo cual quiere decir que hay una identidad del ser. La parte negativa indica: el ser no puede no ser. Con ello, no se deja lugar a dudas de que tal identidad es única (no hay más de un ser) e inmutable.

El filósofo no se conforma con otorgar al ser una identidad única e inmutable. Asegura que la misma sólo es posible conocerla por medio del pensamiento. Los sentidos nada tienen que hacer allí, puesto que se ocupan de lo que deviene, de las apariencias, es decir de lo falso. De tal modo, la identidad gana mayor influencia.

La identidad se transforma en un principio de conocimiento en dos sentidos. Es un principio, no sólo porque *rige* toda una forma de conocimiento; sino, también,

como consecuencia de que con ella se *inicia* tal forma de conocimiento. “El pensamiento y el ser son lo mismo” (Parménides en Abbagnano, 1978 Vol. 1: 30) es una frase que, como cualquiera, permite diversas interpretaciones. Quizá la más difundida es ésta: la identidad entre lo que se piensa y lo que es, no sólo es posible, sino que gracias a ella se logra el conocimiento (verdadero). En estas condiciones, por una parte, la identidad es rectora: hay conocimiento si hay identidad entre lo que se piensa y lo que es. Pero también es inicio, pues el primer conocimiento que se instaura, y del cual se hacen derivar todos los demás, señala: el conocimiento (verdadero) es la identidad entre pensamiento y ser o, de otra manera, el conocimiento (verdadero) *identifica* pensamiento y ser.

Además, la identidad también es un fin en dos sentidos. Es un fin, por un lado, en la medida en que se vuelve blanco de todo conocimiento; por otro, porque con ella todo conocimiento alcanza el final. Delimitado el conocimiento verdadero en tanto identidad entre pensamiento y ser, toda investigación tiende a configurar el pensamiento idéntico al ser. Además, al conseguir la configuración idéntica, la investigación logra el final del camino: el conocimiento verdadero. En este sentido, si alguna investigación configura el pensamiento idénticamente al ser, ya no hay qué buscar. Pero ello no es posible. Téngase presente que no se puede saber lo que no se sabe. Luego, al pensamiento no le queda más remedio que permanecer en pos del ser. Al menos, quizá, mientras produzca conocimiento que funcione.

Protágoras rechaza que haya una identidad del ser y, con ello, que haya ser. Sin embargo, hace algunas concesiones. No sugiere una identidad entre pensamiento y ser, pero sí una conformidad entre sensación y apariencia, de la cual se hacen derivar ciertas maneras de ser o identidades: las cosas *son* tal y como aparentan ser ante las sensaciones de los sentidos. Además, las sensaciones de los hombres que habitan la misma ciudad suelen coincidir. En otras palabras, para la mayoría, las cosas tienen una identidad, es decir, *son* de algún modo. Tal situación es la que permite a Protágoras promover, no el conocimiento, sino la educación. “En efecto, lo que parece bueno y justo a cada ciudad es tal para ella

mientras forma este juicio; y el sabio hace que el bien, y no el mal, sea y parezca tal a cada ciudadano” (Platón, 1984: 315).

En este caso, no hay lugar para la especulación: no hace falta buscar un pensamiento idéntico al ser. Aquí, la identidad también es principio y fin del conocimiento, pero ella se logra desde que los sentidos y las cosas llegan a encontrarse (la identidad de las cosas es la que aparentan). Sin embargo, se admite que algunas minorías desarrollan sensaciones de apariencias equivocadas y hace falta orientarlas.

Más acá de la identidad, la diferencia

La diferencia lo que conoce/lo por conocer. Pero el conocimiento no inicia por la identidad. Se requiere de una separación previa. El observador precisa distanciarse de lo observado. De lo contrario, se confunde con ello, y por lo mismo, no puede observarlo. Luego, inicia por la concesión de una diferencia: lo que conoce/lo por conocer. Que, por tratarse de una concesión, por supuesto, carece de fundamento. Aquello que conoce no está exento de ser un tema de conocimiento ¿Cómo tener la seguridad de que algo tiene la facultad de conocer, si ese algo no ha llegado a conocerse plenamente?

Además, la diferencia lo que conoce/lo por conocer debe de hacerse operativa seleccionando alguna que haga sus veces. Ya se anticiparon dos: pensamiento/ser, en el caso de Parménides; sentidos/apariencia, en el de Protágoras. La selección constituye la selección de una *diferencia directriz*. “Las diferencias directrices son distinciones que guían las posibilidades del procesamiento de la información de la teoría” (Luhmann, 1998: 29). Luego, elegir una diferencia directriz es imponer sus condiciones a la o a las teorías que de allí se hagan derivar ¿Qué características presentan las que acaban de mencionarse?

La autorreferencia de la diferencia pensamiento/ser. La diferencia directriz pensamiento/ser no se presenta como autorreferencial. En otras palabras, no

suele aplicarse a sí misma. Si tal cosa se hace, resalta que tal diferencia es una concesión y, por tanto, carece de fundamento. Cuando la diferencia pensamiento/ser se aplica a sí misma, halla que aparte del ser, también es posible conocer el pensamiento. El conocimiento del pensamiento, por tanto, no ha llegado a su fin (y, si se acepta que con la diferencia pensamiento/ser se hizo arrancar el conocimiento, habría que decir que el conocimiento del pensamiento ni siquiera ha iniciado) ¿Cómo, entonces, tener la seguridad de que el pensamiento tiene facultades para conocer? Incluso, la diferencia pensamiento/ser entra en crisis: si el pensamiento se hace tema de conocimiento, ya no sólo es pensamiento, también es ser.

La falta de fundamento y los aprietos de la diferencia no son importantes. Toda diferencia directriz padece del mismo mal. Incluso, es dable aprovechar la situación. “Lo mismo es el pensar y el objeto de pensamiento: sin el ser en el cual el pensamiento se expresa, tú no podrías encontrar el pensamiento, puesto que no hay ni habrá nada fuera del ser” (Parménides en Abbagnano, 1978 Vol. 1: 30). Aquí, lejos de lamentar la circunstancia de que pensamiento y ser se confunden, se capitaliza: se funda la identidad entre pensamiento y ser, y así, se hace del pensamiento el mejor operador del conocimiento del ser.

La autorreferencialidad de la diferencia pensamiento/ser muestra también sus límites en tanto diferencia directriz. Lo cual quiere decir que el pensamiento *no necesariamente es*; que, a la par, el ser *no necesariamente es*. Que únicamente es la diferencia de la cual ellos *son* extremos.

En tanto diferencia directriz, concede al pensamiento la facultad de conocer; y, al ser, la calidad de lo por conocer. Igualmente, confiere al ser el carácter de único e inmutable. Lo que, más adelante, Aristóteles (1996) transformó en esencias (cada una con unicidad e inmutabilidad o estabilidad) de las cosas. Bajo tales condiciones, se considera que conocer es copiar el ser en el pensamiento.

No obstante, puesto que se presenta sin autorreferencia, admite que tanto el pensamiento como el ser *son*. Y, a la postre, que cualquier ser delimitado como ser es, olvidando que fue delimitado como ser atendiendo a las exigencias de la propia *diferencia directriz* pensamiento/ser. Pero si tal olvido se da y el ser se considera ser, se pierde de vista lo que se deja fuera cuando se trazan los límites que hacen de tal ser un ser. La teoría geocéntrica deja muchas cosas fuera cuando delimita el ser de la tierra, mismas que fueron ignoradas durante bastante tiempo.

Lo curioso es que, pese a interesarse por lo inmutable y posteriormente por lo estable, la diferencia pensamiento/ser en el fondo promueve la especulación y, con ello, la variabilidad. El pensamiento y el ser *no son*, al menos, no son cuando constituyen *supuestos* del conocimiento. O si son, son tan sólo partes de la diferencia pensamiento/ser que posibilita una forma de saber. Así, cuando bajo ella *se instituye un ser* (el del átomo, por ejemplo), puesto que no es, nada impide cuestionarlo y proponer otro. Cosa que, en efecto, sucede.

La autorreferencia de la diferencia sentidos/apariencias. La diferencia directriz sentidos/apariencias tampoco se presenta de modo autorreferencial. De someterse a tal operación, se observan cosas análogas a la diferencia pensamiento/ser. En primer lugar, su carácter de concesión, y por tanto, su falta de fundamento. Al aplicarse a sí misma, puesto que sostiene una forma de conocimiento que sólo admite apariencias, la diferencia sentidos/apariencia tiene que autodeclararse apariencia. Lo cual implica que, tanto de los sentidos como de las apariencias, sólo se tienen apariencias ¿Cómo estar seguro de que los sentidos logran sensaciones de apariencias, si de tales sucesos únicamente se tienen apariencias?

También la autorreferencialidad de la diferencia sentidos/apariencias muestra sus límites en tanto diferencia directriz. En este caso se hace patente que los sentidos y las apariencias *no necesariamente son* (como supone, con todo y que

únicamente admite apariencias); y, que la diferencia sentidos/apariencia *sí* es (otra vez, con todo y que únicamente admite apariencias) una diferencia directriz.

En tanto diferencia directriz atribuye a los sentidos y a las cosas un movimiento constante. Además, concede a los primeros la facultad de producir sensaciones; y, a las segundas, de proyectar apariencias. En el caso de los sentidos, el movimiento se reduce precisamente a sus sensaciones; en el de las cosas, es absoluto, de tal manera que carecen de tiempo para ser.

En su constante fluir, los sentidos y las cosas llegan a encontrarse. Gracias al encuentro, los sentidos experimentan sensaciones y las cosas *parecen* de algún modo ante tales sensaciones. Un vino se declara dulce cuando “la sensación, dirigiéndose hacia la causa pasiva [la lengua] ha hecho que la lengua sintiera, y la dulzura, por el contrario, dirigiéndose hacia el vino, ha hecho que el vino fuese y apareciese dulce a la lengua ya preparada” (Platón, 1984: 309). Por supuesto, la sensación y la dulzura parecen (son) diferentes cada vez que una lengua y un vino llegan a encontrarse. Conocer, pues, equivale a las sensaciones de los sentidos en relación con las apariencias, tal y como se presentan.

La diferencia sentidos/apariencias concede que los sentidos *son*. Que las sensaciones de los sentidos y las apariencias, en general, también *son*. Que las sensaciones de los sentidos y las apariencias *pueden llegar a ser* de un modo particular. Finalmente, que tal *modo particular de ser* se consigue gracias a la conformidad, que también *puede llegar a ser*, entre las sensaciones y las apariencias.

Pero, al presentarse sin autorreferencia, pasa por alto que todo ello es producto de sus concesiones. En otras palabras, no advierte que si se producen modos particulares de ser de las sensaciones y de las apariencias a partir de la conformidad de unas con otras, éstos no son; que si son, son tan sólo delimitaciones derivadas de las condiciones de la propia diferencia

sentidos/apariencias. Consecuentemente, tampoco toma en cuenta lo que deja fuera: lo estable, por ejemplo.

Análogamente a la diferencia pensamiento/ser, también aquí se presenta una situación curiosa. Pese a excluirla, la diferencia sentidos/apariencias promueve de algún modo la inmutabilidad. Considera que las sensaciones de los sentidos llegan a ser conforme a las apariencias y que las cosas son precisamente como aparentan. Pero si son como aparentan, no hace falta cuestionarlas, han de permanecer inmutables. Al contrario, si algunas minorías de las ciudades intentan alterarlas, hay que orientarlas con el fin de conservar la inmutabilidad.

Referencias

- Abbagnano, Nicolás (1978), *Historia de la filosofía* (tres volúmenes), Montaner y Simon, España.
- Aristóteles (1993), *Tratados de lógica (El organon)*, Porrúa, México.
- Aristóteles (1996), *Metafísica*, Porrúa, México.
- Hegel, G.W.F. (2004), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México.
- Kant, Manuel (1979), *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México
- Luhmann, Niklas (1998), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos Editorial/Universidad Iberoamericana/CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, España.
- Platón (1984), *Diálogos*, Porrúa, México.

Ficha

Título: Los fundamentos no fundamentados del conocimiento

Autor: Juan Soto del Angel

Grado: Doctor en Comunicación

Institución: Universidad Veracruzana

Correo electrónico: platon_soto@hotmail.com

Juan Soto Del Ángel

Doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Veracruzana, con la disertación: *La autorreproducción del sistema de la ciencia en el campo académico de la comunicación. Una reflexión a partir de Niklas Luhmann*. Maestría en Comunicación con la tesis: *Fenomenología, Hermenéutica y Comunicación, Fundamentos para la comprensión de los fenómenos comunicativos*. Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Veracruzana. Diplomado en Investigación y Docencia en Comunicación. Diplomado en Técnicas de Investigación en Cultura, Sociedad e Investigación. Perfil PROMEP (2000-03 y 2009-11). Ha realizado diversos cursos disciplinarios y pedagógicos. Ha participado en diversos foros (AMIC, CONEICC, ALAIC, entre otros), con ponencias, artículos y otras publicaciones. Ha sido Jefe de Redacción de la revista *Llave* (Sep. 1991 Ag. 1992). Ha sido Editor del periódico **Sur** en Veracruz, (Jun. 1991 Ag. 1992) Actualmente es académico de Carrera Titular C de la Universidad Veracruzana, donde labora desde 1982. Líneas de investigación: comunicología, filosofía, ciencias humanas y complejidad.