

## Metafísica (Parte 2): TEORÍA METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

(Selección de pasajes de Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía. Obras Completas, Volumen II*, Madrid, Rialp. Cap. XVII: “La teoría metafísica del conocimiento”).

### 1. El problema «crítico»

Entre las alusiones metafísicas de la psicología se halla la de la índole inmaterial propia de todo conocimiento. La misma psicología no estudia, sin embargo, el conocer, más que en tanto que este es una operación vital, realizable por cierto tipo de entes. El verdadero alcance metafísico de tal operación no es ni puede ser captado por la psicología, parte integrante de una disciplina cuyo nivel abstractivo es inferior al que corresponde a la «filosofía primera». Esta, por el contrario, se encuentra en condiciones de esclarecer la significación del conocimiento como patencia o manifestación del ente a nuestra capacidad intelectual (en tanto que la facultad intelectual es apta para ser actualizada por cualquier entidad). La teoría metafísica del conocimiento humano, aunque parece una investigación particular, constituye en rigor un estudio ontológico propiamente dicho. Los dos extremos de su problema —el ente y el entendimiento humano— son asumidos en su dimensión universal: el «ente», como algo común a todos los entes, y el entendimiento humano, como actualizable por cualquiera de ellos. El problema concierne a esta actualización y puede, por lo mismo, plantearse de la siguiente forma: ¿Cabe admitir de un modo filosófico que nuestro entendimiento sea actualizable por la verdadera realidad de las cosas? Y en caso afirmativo, ¿qué criterio tenemos para saber cuándo se da realmente dicha actualización?

Fácil es advertir que ambas cuestiones tratan de precisar el alcance real de nuestro entendimiento y que constituyen, por lo mismo, una cierta «autocrítica» de él. De ahí la denominación «problema crítico», frecuente en el tecnicismo filosófico.

Todo ello supone, sin embargo, que nuestro entendimiento es esencialmente apto para su propio fin, aunque fácticamente y de una manera accidental sea susceptible de errores o desviaciones. Si no ocurriera así, carecería de sentido pretender remediar sus desaciertos, pues un entendimiento incapaz de captar la verdad no saldría del error, por más «vueltas» que a este le diera. Todos los métodos y todas las cautelas de la ciencia implican, en última instancia, la fundamental certeza de que la verdad es de algún modo

asequible. Por consiguiente, plantear la autocrítica del conocimiento como el problema de si este es realmente capaz de alguna verdad y certeza, constituye una ingenuidad superlativa, por más que se disfrace con un aparato crítico espectacular. Si de veras se duda que nuestra facultad de conocer sea realmente buena, carece de sentido utilizarla para medir su verdadero valor. Toda la sutileza de los críticos choca contra este escollo inevitable; pues ¿cómo vamos a averiguar si nuestra facultad cognoscitiva es «válida», si en cualquier caso hemos de «valernos» de ella para llevar a cabo la averiguación?

Una idea que entra continuamente en juego en la metafísica del conocer es la de la «verdad» como propiedad de la efectiva actualización del entendimiento humano por lo que las cosas (aprehendidas) son. Es menester, por ello, que antes de examinar otros asuntos abordemos de un modo riguroso el contenido de esta noción, tantas veces supuesta en lo que hasta aquí se ha dicho. Y ante todo es preciso deshacer un grave equívoco. No es lo mismo la «verdad ontológica» o trascendental, examinada en el capítulo precedente, que la «verdad lógica», es decir, la del conocimiento, y concretamente la del conocimiento humano. La verdad «ontológica» es una propiedad del ente, y por lo mismo, algo que todo ente tiene en cuanto constituye, por su propio carácter entitativo, algo *inteligible*. La verdad «lógica», la del conocimiento, corresponde, en cambio, a una sola clase de entidades, las mismas *intelecciones* reales que tienen por objeto lo que las cosas son.

La «verdad lógica» no es sino la adecuación del entendimiento con la cosa por él aprehendida: *adaequatio intellectus cum re*, según la fórmula tradicionalmente aceptada. Esta adecuación es, propiamente hablando, una *con-formación*, en el sentido más estricto del término; y por ello mismo es necesario insistir sobre su alcance para evitar las críticas superficiales de que es objeto a veces, aun por pensadores de innegable valía filosófica. La conformación del entendimiento con la cosa entendida no es un simple «parecido» más o menos relevante. Se trata de algo mucho más profundo. Lo que se pretende expresar con ese término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere *la misma forma* que la cosa entendida tiene ya en sí propia. Trátase, pues, de una *identificación*, por cuya virtud lo entendido y el entendimiento se hacen «intencionalmente» —según se vio en la psicología— una misma cosa; lo cual supone que el entendimiento no está preso en un modo único de ser, sino

que puede hacerse, mediante las intelecciones respectivas, lo que las diferentes cosas inteligibles son. De esta suerte las diversas formas o maneras de ser no sólo informan a las entidades extramentales, sino que pueden también hacerse presentes —y por lo mismo, informar— al entendimiento que las conoce; siendo indispensable para ello que este posea una esencial capacidad entitativa que le permita «salir» de sí hacia cualquier otro ser.

Pero además de constituir una identificación intencional, la adecuación que define a la verdad lógica es, por su mismo carácter específico, una adecuación *conocida*. Es preciso, en efecto, reparar en que se trata de algo que debe convenir, de un modo propio, a la entidad que llamamos conocimiento. Cualquier otro tipo de adecuación entre dos entes queda, pues, necesariamente fuera del sentido estricto de la verdad lógica. De esta manera, la adecuación que hay entre un retrato y el original no representa una verdad lógica, porque no es conocida por el retrato mismo. Tener el concepto de lo blanco no es conocer formalmente su adecuación con una cosa real, como, por ejemplo, este papel. La adecuación de un concepto con su supuesto extramental sólo es conocida de un modo riguroso y efectivo en la operación que denominamos juicio. Así, la adecuación que se da entre lo blanco y este papel es formalmente captada en el juicio «este papel es blanco». La adecuación solamente es conocida cuando, además de ser conocidos sus términos, se aprehende también la especial relación que ella establece entre ambos, y esa relación se expresa justamente por la palabra «es», que implica en nuestra mente el acto de juzgar. De aquí que la verdad lógica sea una «propiedad» del juicio, en el sentido de que sólo en él se puede dar.

## **2. Posibilidad y método de la certeza**

Con relación a la verdad, la mente humana puede hallarse en diversos estados. De un modo general, cabe decir que nuestra mente puede encontrarse, respecto a la verdad, en potencia o en acto. Pero esta doble y opuesta situación es, a su vez, susceptible de grados, en una escala que va desde la pura potencia al acto perfecto. En estado de pura potencia —es decir, de completa falta de actualización— se halla nuestra mente respecto a la verdad a la que de ninguna manera conoce; lo cual puede ocurrir por dos razones: o porque le falte en absoluto la capacidad para ello, o porque, aunque tenga tal capacidad,

esté privada de hecho de la verdad en cuestión. En el primer caso, el estado de la mente es denominado «nesciencia», mientras que, en cambio, para designar al segundo se emplea precisamente el término «ignorancia», que significa, así, no la simple ausencia de conocimiento, sino la privación de aquel conocimiento para el que se posee aptitud.

También es necesario distinguir la ignorancia y el «error». Ambos coinciden en ser carencia de una verdad asequible; pero la mera ignorancia no implica juicio alguno, en tanto que el error supone un juicio falso, siendo, de esta manera, la situación en que la mente se halla cuando toma lo falso por verdadero.

Una inicial y mínima actualización de nuestra mente por la verdad es la que corresponde al caso de la *duda*. Cuando dudamos no tomamos por verdadero lo que es falso, ni estamos enteramente privados de toda noticia sobre la verdad. Esta se halla presente a nuestro entendimiento; mas no como verdad, pues en tal caso no dudaríamos, sino como una de las partes de una oposición contradictoria, con respecto a la cual todavía no sabemos a qué atenernos. Así, por ejemplo, si estoy en duda sobre si el hombre procede o no procede del animal irracional, tengo ya una noticia de ambos extremos, y como uno de ellos ha de ser verdadero, no me hallo en pura potencia respecto a la verdad que atañe a esta cuestión, pero tampoco sé cuál de dichos extremos goza efectivamente de la índole de verdad. Lo mismo ocurre si me encuentro en duda sobre cuál de entre dos es la moneda auténtica y cuál la falsa. Las dos son vistas o conocidas por mí; pero, en tanto que dudo, ninguna de ellas se me presenta como la verdadera, sino precisamente, y a la vez, como pudiendo ser tanto la verdadera como la falsa. Un cierto progreso sobre la duda constituye, en cambio, la *opinión*. En esta la mente se ha decidido ya a prestar su asentimiento a uno de los extremos en pugna; pero lo hace con cierto temor de errar: no excluyendo del todo la posibilidad de que lo verdadero sea justamente lo contrario de lo que se ha pensado. La opinión, por tanto, se fundamenta no en la misma evidencia objetiva, sino únicamente en la «probabilidad», que es una especie de evidencia parcial o imperfecta.

La plena actualización de nuestra mente por la verdad se da sólo en el caso de la *certeza*, a la que cabe, por lo mismo, definir como la situación en que se encuentra el que, fundándose en una evidencia objetiva, presta su asentimiento a una verdad sin vacilación de especie alguna. De un modo subjetivo, la característica de la certeza es,

esencialmente, la seguridad o firmeza del asentimiento; pero, de una manera objetiva, toda certeza debe fundamentarse en la evidencia de aquello mismo a lo que se asiente; porque si así no fuera, el conocimiento cierto no tendría «realmente» un verdadero valor.

No hay que confundir la seguridad del que asiente a la evidencia, con el empeño o la tenacidad del que se aferra a uno de los extremos de una materia opinable. Conviene, pues, distinguir entre la mera certeza subjetiva y la certeza propiamente objetiva, pues en rigor sólo hay verdadera certeza si la seguridad en el asentimiento procede directamente de la evidencia objetiva de una verdad. Todo lo demás es simple tozudez, y lejos de indicar un entendimiento lúcido, constituye la muestra de un ánimo porfiado, esclavo de su propia obstinación.

El tema de la posibilidad de la certeza —o si se prefiere, la del conocimiento cierto— versa, así, no sobre la mera certeza subjetiva, sino acerca de la certeza objetiva, realmente fundada. En este sentido se conviene en denominar «escépticos», en un sentido absoluto, a los que niegan la posibilidad de todo conocimiento humano cierto. Entre los principales representantes del escepticismo en la Antigüedad merecen citarse: los sofistas (especialmente, Protágoras y Gorgias); a los que suceden los partidarios del «probabilismo», según los cuales no conocemos la verdad, sino tan sólo lo verosímil, perteneciendo a esta posición Pirrón de Elis y los filósofos de la Segunda y Tercera Academia.

En general, el escepticismo puede ser considerado desde dos puntos de vista: como «hecho» y como «doctrina». En tanto que hecho, el escepticismo consistiría en abstenerse por completo de hacer juicio alguno, pues todo juicio debe fundamentarse en la certeza, y esta es considerada inasequible. Ni siquiera los mismos juicios que acabamos de hacer podrían ser hechos por el escéptico. Este, por tanto, no sólo habrá de enmudecer, sino que tampoco podría pensar nada, convirtiéndose así, según la gráfica frase aristotélica, en una especie de planta. Pero ello es enteramente imposible. La absoluta abstención, ἐποχή, de todo juicio requeriría la supresión de toda actividad propiamente humana; pues en cuanto el hombre actúa como tal, desmiente automáticamente aquella postura, admitiendo como realmente cierto el principio de (no) contradicción. «¿Por qué —se preguntaba Aristóteles— se pone en marcha el sofista, camino de Megara, en vez de seguir tendido, simplemente soñando que se va?».

Considerado como doctrina, como tesis, el escepticismo es intrínsecamente contradictorio. Quien afirma que hay que dudar de *todo* hace ya *un* juicio, el que representa su misma tesis, que es una excepción a lo que con ella se piensa, pues si de todo hubiera que dudar, nada podría afirmarse: ni siquiera la tesis según la cual todo ha de ser objeto de la duda. Tampoco cabe el recurso de sustentar esa tesis como algo simplemente probable, porque la misma probabilidad debe tener un fundamento cierto.

A la pregunta «¿cuál es el método que radicalmente hace posible la adquisición del conocimiento cierto?» sólo cabe, en principio, contestar en una de estas dos formas: 1.<sup>a</sup>, prescindir por completo de todas las certezas espontáneas, hacer tabla rasa de ellas, instalándose así, en el comienzo, en la actitud de una completa duda universal; 2.<sup>a</sup>, partir, por el contrario, de unas certezas primarias absolutamente irreductibles y que sean, por lo mismo, indispensables hasta para dudar (tanto real como ficticia o metódicamente). La diferencia entre estos dos procedimientos consiste en que, si bien el objetivo de ambos lo constituye la adquisición de certezas, el primero pretende que todas las que se tengan sean adquiridas tras una previa duda, mientras que el segundo reconoce unas verdades indubitables, sobre las cuales debe establecerse todo posible método, y que por ello no son objeto de adquisición metódica, sino de una posesión natural. La concepción a que responde el primer método suele ser designada con el nombre de «criticismo», y tiene como sus más destacados representantes a Descartes y Kant, quienes creen poder dudar de todas las certezas espontáneas, y afirman que por ello se debe comenzar para llegar a una filosofía sólidamente fundada. Por el contrario, la teoría correspondiente al otro método recibe el nombre de «dogmatismo», por no partir de la duda, sino de algunos conocimientos ciertos y seguros, previos a toda crítica. Entre los partidarios de esta concepción se encuentran: Aristóteles, Santo Tomás y, en general, la mayoría de los filósofos de la Escuela. El criticismo tiene una gran apariencia de rigor y de radicalidad, que hace comprensible su prestigio frente al dogmatismo, ingenuo a primera vista. Parece que no sea propio del filósofo dar crédito a ninguna certeza natural, si no es tras haberla fundamentado de una manera crítica. El dogmatismo parece así una imperdonable ligereza, una actitud candorosa, correspondiente a la infancia del pensamiento. Y, sin embargo, la ingenuidad del criticismo queda manifiesta en cuanto se traspasa su superficie ideológica. Por de pronto, es preciso advertir que el imperativo de demostrarlo

todo, absolutamente todo, no es más que la fórmula de un imposible. Si aquello por lo que algo se demuestra debe ser demostrado, y así indefinidamente, nunca podrá haber demostración alguna. La demostración supone, en último término, unos principios indemostrables, sobre los cuales se apoya. Pero tales principios indemostrables no son caprichosamente admitidos por el dogmatismo. Este no los acepta como principios simplemente por ser indemostrables, sino sólo si son evidentes y precisamente por serlo. Tal es el sentido de las proposiciones estrictamente inmediatas, que, lejos de ser gratuitas o arbitrarias, están fundamentadas, no en otras proposiciones, sino en la «necesaria» relación que entre sus propios términos se da. La paradójica ingenuidad del criticismo queda claramente manifiesta cuando se repara en la absoluta imposibilidad de la duda universal metódica.

En general, toda duda supone estas tres certezas naturales, absolutamente indubitables: 1.<sup>a</sup>, la de la existencia del investigador o dubitante; 2.<sup>a</sup>, la del principio de (no) contradicción; 3.<sup>a</sup>, la de la aptitud de la mente para adquirir certeza. El que duda e investiga sabe algo cierto: que duda e investiga, y si sabe algo cierto no puede poner en duda que su mente es apta para la certeza. Si estas tres cosas son el inevitable supuesto de toda averiguación, carece de sentido tratar de averiguar si ellas son válidas, como parece que deba hacer el criticismo por el procedimiento de la duda metódica universal.

### ***3. La trascendencia del conocimiento***

No cabe duda de que lo conocido es, en tanto que conocido, algo inmanente al conocimiento. Sería, en efecto, absurdo que lo conocido fuese, en cuanto conocido, trascendente al acto por el que se le conoce; pues ello equivaldría a que el objeto del conocimiento fuera y no fuera, a la vez, objeto de conocimiento. Pero no se desprende de aquí que lo conocido no posea otro ser que el que le viene de ser conocido. Se designa con el nombre de «idealismo» aquella doctrina según la cual no conocemos nunca seres independientes del conocimiento. El término «idealismo» se emplea, así, para significar que lo que hace de objeto del conocer no posee otro ser que el meramente ideal, el que conviene a aquellas ideas que no son más que ideas sin correlato real. Por el contrario, se denomina «realismo» a la doctrina según la cual el objeto del conocimiento (del verdadero, claro es) lo constituyen auténticas realidades, seres capaces de subsistir

independientemente del conocimiento.

Suele dividirse el idealismo en «absoluto» y «parcial», siendo el primero el que no hace ninguna excepción a la inmanencia del objeto del conocer, en tanto que el segundo limita esta inmanencia a una determinada esfera o clase de objetos.

El idealismo parcial es, a la vez, un realismo parcial, y se divide, según la clase de conocimiento cuya trascendencia niega, en «material» y «formal». El idealismo material (también llamado «acosmístico») rechaza la trascendencia del conocimiento sensorial externo —que versa sobre objetos materiales—, no admitiendo otra trascendencia que la del conocer que se refiere a objetos inmateriales, incorpóreos. Tal es la doctrina que tiene su más típico representante en Berkeley. El idealismo formal, sustentado por Kant, consiste, por el contrario, en afirmar que lo suprasensible nunca es una cosa real conocida, sino tan sólo una forma subjetiva, mediante la cual se conoce lo sensible. Únicamente a este corresponde algo extramental, transubjetivo, que, sin embargo, no es conocido como en sí mismo es, sino según se nos aparece.

Como postura intermedia entre el idealismo y el realismo puros, se encuentra, junto a las varias formas mencionadas del idealismo parcial, el «realismo crítico», doctrina que mantiene que el objeto inmediato de todos nuestros conocimientos es algo intrasubjetivo —como afirma la tesis idealista—, pero a partir de lo cual puede inferirse la existencia de un mundo transubjetivo, independiente del conocimiento, según entiende el realismo. La diferencia con este estriba, pues, en no admitir una captación inmediata de la realidad transubjetiva, sino tan sólo una aprehensión mediata de la misma, que implica un previo conocimiento de objetos inmanentes, únicos capaces de ser directamente conocidos; y la diferencia con el puro idealismo consiste en admitir, más allá de estos objetos directos, meramente inmanentes o intrasubjetivos, un mundo trascendente.

Descartes y sus seguidores recurren a la veracidad divina para garantizar un valor trascendente al conocimiento de cosas exteriores. Otros realistas críticos apelan, en cambio, al principio de causalidad. Los objetos que inmediatamente conocemos, aunque inmanentes o intrasubjetivos, se nos presentan como algo que desde fuera determina al sujeto; luego no pueden ser mero producto de este, sino que deben también estar determinados por cosas exteriores, trascendentes a ellos.

Por lo que atañe al realismo, los críticos suelen distinguir entre realismo «ingenuo» y



realismo «natural». El primero no es otra cosa sino la convicción, puramente espontánea y precientífica, de que el conocimiento versa directamente sobre cosas reales, a las cuales, por tanto, aprehende tal como en sí mismas son. La diferencia entre este realismo y el que se denomina «natural» se halla sólo en el hecho de que el segundo es una tesis filosófica, una doctrina consciente y temáticamente profesada frente al idealismo y realismo crítico. El llamarse a sí propio natural procede justamente de la conciencia de que el realismo, por ser la actitud congruente con la misma esencia de las facultades cognoscitivas, constituye la única forma en que el hombre, de hecho, vive y emplea su capacidad de conocer; de tal manera, que el idealismo y el realismo crítico, lejos de fluir directamente de nuestra específica naturaleza, implican un cierto esfuerzo y hasta una violencia sobre ellas.

La tesis del realismo natural cuenta entre sus partidarios a todos los filósofos que, de una u otra forma, llevan hasta sus últimas consecuencias la certeza en la capacidad trascendente del conocimiento humano: así Aristóteles, san Agustín y santo Tomás, a los que, entre otros, pueden añadirse, dentro de nuestra época, H. Bergson, J. Gredt, E. Gilson.

Expuestas las principales posiciones, conviene ahora examinar sus respectivos argumentos.

a) El argumento capital del idealismo es el llamado «principio de la inmanencia»: es imposible pensar que exista nada fuera del pensamiento. Si trato de pensar en algo externo al pensamiento mismo, ya lo hago inmanente a este, toda vez que el objeto pensado, precisamente en tanto que pensado, se halla dentro del ámbito del pensamiento. De esta manera, cabe en rigor decir que un pensamiento que tiene por objeto algo exterior a él no es otra cosa que una contradicción, tanto como un círculo cuadrado. Por consiguiente, aun cuando hubiera seres externos al pensamiento mismo, nunca lo podríamos afirmar, porque el objeto de toda afirmación es, en tanto que tal, algo inmanente al acto de afirmarlo.

Para hacer una crítica justa de esta argumentación es imprescindible empezar reconociendo que el objeto del acto de conocer es, indudablemente, en tanto que objeto de ese acto, algo inmanente al conocimiento mismo. Pero esto no significa sino que «el estar siendo objeto de conocimiento» supone el conocer y es imposible sin él. Ahora

bien, no hay por qué confundir el «estar siendo objeto de conocimiento» con «lo que está siendo conocido». La expresión «ser objeto de conocimiento» puede tomarse en dos acepciones. Cabe, en efecto, significar con ella una de estas dos cosas: la situación de estar siendo conocido, o bien el ser que se halla en esa situación. En el primer caso se trata del oficio de objeto del conocimiento; en el segundo, de aquello que desempeña ese oficio. No cabe duda de que el estar siendo objeto de conocimiento es imposible sin el conocimiento mismo; mas de aquí no se infiere que lo que está siendo objeto de conocimiento sea imposible sin este. No es, pues, contradictorio pensar que exista algo fuera del pensamiento. Lo contradictorio es únicamente pensar que el carácter de objeto de un pensamiento lo tenga algo que no esté siendo pensado. Lo que hace de objeto de pensamiento sólo es interno a este como objeto del acto de pensar, es decir, según su «ser-pensado», mas no según su «ser». El principio idealista de la inmanencia transita abusivamente de una cosa a la otra, dando por válido para la segunda lo que tan sólo prueba respecto de la primera.

*b)* El realismo crítico parte de la base de no considerar como objeto inmediato de conocimiento sino aquello que es intrasubjetivo; con lo cual asume, en realidad, el punto de vista idealista, de cuyas consecuencias pretende escapar con la teoría del conocimiento mediato de lo transubjetivo. Según esta concepción, lo que vulgarmente se considera como un mundo real, independiente del sujeto que conoce, no es otra cosa que un simple estado de la conciencia, una modificación puramente subjetiva. Para fundamentar la afirmación de que hay objetos reales extrínsecamente determinantes de estas modificaciones, el realismo crítico emplea el siguiente argumento: esos estados de nuestra conciencia se nos aparecen como algo producido desde fuera, como afecciones que no dependen únicamente de la actividad del sujeto del conocimiento; en consecuencia, debe existir algo transubjetivo que los determine en nosotros. Este argumento es, en realidad, inconsecuente. Si lo que se presenta al conocimiento vulgar como algo inmediatamente aprehendido no es, en realidad, tal como se presenta, tampoco el hecho de aparecer como determinado exteriormente deberá ser tomado como expresivo de algo real. Sobre el conocimiento de un objeto engañoso —puesto que se nos muestra como transubjetivo, no siendo otra cosa que una simple afección del sujeto— no puede elaborarse un raciocinio auténtico. Tan cierto como que dicho objeto se nos

manifiesta a modo de algo extrínsecamente determinado, es que él se nos aparece como algo inmediatamente aprehendido. ¿Por qué razón sólo es mera apariencia lo segundo y, en cambio, ha de considerarse como algo efectivo y real lo primero? El tránsito de lo subjetivo a lo real es enteramente imposible. «De un gancho pintado en una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada en ella»

c) La concepción del realismo natural no niega la existencia del conocimiento mediato, tanto del que concierne a lo transubjetivo como del referente a objetos subjetivos. De ambos tipos de objeto caben conocimientos mediatos, en el sentido de que se adquieren por medio de raciocinios. Lo que define al realismo natural es la afirmación de que se da también, y primordialmente, una captación inmediata de lo transubjetivo. Este conocimiento está exigido por la veracidad de las potencias cognoscitivas denominadas «sentidos externos» y «entendimiento». Únicamente si dichas potencias no son veraces cabe negar que conozcamos de una manera inmediata cosas transubjetivas. En primer lugar, los sentidos externos captan sus objetos como algo transubjetivo, no producido por el mismo sujeto cognoscente. No cabe duda de que en ocasiones los sentidos externos dan lugar a errores. Pero una cosa es un error accidental y otra que siempre y en todo momento los sentidos externos nos induzcan a error; pues estas facultades nos presentan siempre los objetos como algo transubjetivo, y si ellos realmente no lo fueran habría que concluir que las facultades en cuestión son esencialmente erróneas. Ahora bien, esto es inadmisibile, como lo es, en general, el que una potencia cognoscitiva esté ordenada al error, ya que ello valdría tanto como que una potencia cognoscitiva no pudiera servir para conocer. Desde luego, es imposible demostrar en una forma positiva y directa que los sentidos externos son «esencialmente veraces» (aunque ocasionalmente incurran en errores); de la misma manera que tampoco es posible demostrar directa y positivamente que sea veraz por esencia ninguna otra facultad cognoscitiva. Cabe no obstante, la demostración indirecta y negativa, que consiste en mostrar el absurdo de que fuese verdadero lo contrario; y ello es, por cierto, lo que antes se ha hecho, al impugnar la posibilidad de una potencia cognoscitiva ordenada al error.

En segundo lugar, el entendimiento capta objetos universales, cuya forma —la universalidad abstracta— es ciertamente subjetiva, como es también subjetiva su presencia intencional; pero cuya materia (cuando no se trata de los puros entes de razón)

se nos ofrece como algo transubjetivo, independiente de nuestra aprehensión de ella. En el conocimiento intelectual el sujeto elabora especies expresas, en las que aprehende las esencias conocidas. De ahí que, dada la naturaleza específica de esas especies, lo conocido intelectualmente sea subjetivo en lo que toca a la forma y a su presencia, puramente intencional, ante el sujeto de dicho conocer; mas la materia misma de los conceptos universales, lejos de hallarse determinada o condicionada por el propio sujeto cognoscente, rige a este en el acto por el cual la conoce.

#### **4. El criterio de la certeza**

No podríamos saber que cometemos errores si estos no se manifestasen nunca como errores; lo cual implica que las verdades a que se oponen se nos hayan también manifestado precisamente en tanto que verdades. Debe existir, así, algo que patentice que las verdades lo son, o, lo que es lo mismo, un cierto medio manifestativo de su real carácter de verdades. A este medio o signo, que garantiza la validez del conocimiento, se conviene en llamarlo «criterio de la verdad», y es también lo que, en último término, constituye el motivo genérico de todas nuestras certezas objetivas, pues el temor de errar sólo se excluye cuando se patentiza la verdad de aquello que pensamos.

Hay un gran número de teorías acerca de esta cuestión. Para introducir un cierto orden en la exposición y crítica de las mismas, cabe, en primer lugar, distinguir las que proponen un criterio «extrínseco» a la verdad y las que mantienen la necesidad de un criterio «intrínseco» a ella. Entre las que proponen un criterio extrínseco deben distinguirse, ante todo, las que lo ven en la «autoridad» y las que lo cifran en la «utilidad». De las teorías que proponen a la autoridad como último criterio, unas se deciden por la autoridad «humana» y otras por la «divina». Partidario de la autoridad humana como criterio definitivo de la certeza es F. R. Lammenais, que menospreciando el valor de la razón individual de todo hombre, e incluso negándole todo valor a esa razón personal, cree, sin embargo, que hay una autoridad del género humano, la cual se manifiesta en el consenso común: la «*raison générale*». Defienden, en cambio, la autoridad divina como último criterio F. Huet y, en general, los representantes del «tradicionalismo» filosófico, concepción así denominada por entender que la única garantía del conocimiento humano se encuentra en la Revelación divina, objeto de

conservación (*traditio*) a lo largo del tiempo, merced a una ininterrumpida serie de transmisiones. Y, en fin, para terminar la enumeración de las teorías que admiten un criterio extrínseco, precisa señalar el «pragmatismo», que pone ese criterio en la utilidad para la vida, y cuyo más idóneo representante es W. James, según el cual la verdad es lo provechoso para la felicidad privada o pública.

Las teorías que proponen un criterio intrínseco se dividen en dos grupos, según que ese criterio sea subjetivo u objetivo. Entre los que sustentan un criterio subjetivo hay que citar, ante todo, a Descartes[308], para quien el fundamento de la certeza lo constituye la claridad y distinción de las ideas. El pensador francés, tras haber puesto en duda todo objeto de pensamiento, se encuentra, sin embargo, con que no puede dudar de la existencia del sujeto pensante. Ahora bien: esta existencia se da en una percepción clara y distinta. Trátase de un conocimiento en el que no hay otra cosa que la clara y distinta percepción de aquello que se capta. Lo cual no bastaría para engendrar certeza, si pudiera ocurrir que lo que se aprehende de ese modo fuese, no obstante, falso. De ahí que pueda fijarse como regla general que es verdadero todo lo que percibo de una manera enteramente clara y distinta. Una «confirmación» de este criterio pretende dar el mismo filósofo sobre la base de la veracidad de Dios. Su argumento consiste en que, aun en el caso de estar convencidos de poseer una naturaleza tal que nos engañásemos hasta en las cosas más evidentemente percibidas, sin embargo, tras haber conocido que Dios existe y que no es falaz, hay que admitir como conocimiento verdadero todo aquello que es percibido de una manera clara y distinta.

Un segundo tipo de teorías defensivas del criterio meramente subjetivo es el representado por las que consideran como último fundamento de la certeza a alguna disposición de índole instintiva o afectiva.

El criterio intrínseco objetivo es el sustentado por los filósofos de la Escuela, quienes proponen como último fundamento y signo de toda verdad la «evidencia objetiva», es decir, la claridad misma con que el objeto se manifiesta en acto al cognoscente.

El defecto de todas las teorías que consideran a la autoridad (humana o divina) como el fundamento definitivo de la verdad estriba en no advertir que la autoridad implica necesariamente otras certezas. Para que alguien se apoye en la autoridad de un ser

humano o en la del divino, es preciso que tenga la certeza de que ese ser existe; la de que siendo apto para un testimonio valioso, es veraz al darlo; y, por último, la de que realmente ha dado testimonio sobre la verdad o verdades cuyo fundamento se pide. Estas certezas no pueden, a su vez, ser adquiridas por la autoridad, pues ello implicaría una serie infinita. Por consiguiente, la autoridad sólo puede valer como criterio si está amparada por otras garantías; lo que equivale a decir que no es, no puede, en rigor, ser criterio último y definitivo de toda verdad y toda certeza.

La teoría pragmatista incurre en el error de considerar como criterio último de todas las verdades a lo que no es más que un medio manifestativo de una conveniencia medida por la circunstancia y la ocasión. De manera que este criterio sólo valdría para un tipo de verdades, las referentes a esa conveniencia; y en cualquier caso implicaría también la posibilidad de conocer con certeza cuándo algo es útil para la vida y cuándo, por el contrario, puede perjudicarla. En realidad, el pragmatismo tiene como base un falseamiento de la noción de verdad. Esta noción no se deja reducir a la de la mera utilidad. Si un partidario del pragmatismo es calumniado de haber dicho que la verdad no es la utilidad, no podrá limitarse a responder que no es útil que él haya dicho eso; tendrá que asegurar que no es verdad que lo haya dicho; porque, de lo contrario, no habrá manifestado claramente si de hecho lo dijo o no lo dijo.

La concepción cartesiana de las ideas claras y distintas como el criterio de la verdad es sumamente ambigua. El subjetivismo que cabe atribuirle —habida cuenta del estilo y la significación general del sistema que inspira— permite pensar que no se trata de la claridad y distinción de lo alcanzado a través de las ideas, sino de las que atañen a estas en su carácter intrasubjetivo; de manera que, en vez de constituir una índole o propiedad de lo conocido, sería tan sólo un rasgo, una cualidad, del conocer. Pero tal claridad y distinción no puede ser el fundamento último de la verdad y la certeza, si de veras se pretende mantener una teoría realista del conocimiento. Si la garantía de este es algo puramente subjetivo, ¿con qué derecho nos podremos servir de ella para apoyar nuestra captación de objetos extramentales? A esto debe añadirse, también como observación crítica, que la manera en que la teoría cartesiana llega a formular el criterio de las ideas claras y distintas no es la más conveniente, pues dicho criterio es extraído del principio «*cogito-sum*», tras la duda metódica universal, por cuya virtud son puestas en tela de

juicio cosas cuya evidencia no es menor que la de ese principio; de suerte que si hay motivos para dudar de ellas, también deberá haberlos para dudar de la propia existencia del sujeto pensante y, por lo mismo, para desconfiar del valor de la claridad y distinción de las ideas como criterio de la verdad cierta. Por último, la confirmación que esta teoría pretende hacer de dicho criterio, apoyándose en la veracidad de Dios, no posee, en realidad, valor alguno, porque el criterio mismo debe ser utilizado para garantizar los argumentos que llevan a admitir esa veracidad y aun la propia existencia del Supremo Ser.

La evidencia objetiva es, por tanto, el último criterio de la verdad cierta. Toda la garantía que proporciona al conocimiento reside, así, en su efectiva objetividad, es decir, en el hecho de que lo conocido se halla ante el cognoscente de tal modo, que este no hace otra cosa que abrirse a su presencia, recibir intencionalmente su ser. Si la actividad cognoscitiva tiene el sentido de una captación, no hay otro modo de conocer que conocemos sino el tener conciencia de que el objeto de esa actividad está presente en ella. Pero tal conciencia es imposible si no se da la respectiva presencia del objeto, pues, como afirma Husserl, «así como es comprensible de suyo que donde no hay nada, no hay nada que ver, no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad, o, con otras palabras, ninguna evidencia».