

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 apprehendida: *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.^a, 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.^a, 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.^a, la de la existencia del investigador o dubitante; 2.^a, la del principio de (no) contradicción; 3.^a, 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.