

PALOMA PÉREZ-ILZARBE y RAQUEL LÁZARO
(Eds.)

VERDAD Y CERTEZA
LOS MOTIVOS DEL ESCEPTICISMO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 168: Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro, *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo.*

© 2004. Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
TEORÍAS Y ACTITUDES ESCÉPTICAS EN LA ANTIGÜEDAD Juan A. González García	9
HISTORIA DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO	10
1. El escepticismo inicial	10
a) El pirronismo	10
b) Segundo momento: el escepticismo académico	13
2. El escepticismo tardío	15
AÑADIDOS SOBRE LA DOCTRINA ESCÉPTICA	18
INTERPRETACIÓN DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO	21
EL ESCEPTICISMO AGUSTINIANO EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD María del Carmen Dolby	27
SABER Y EVIDENCIA EN LA EDAD MEDIA: TRANSFORMACIONES DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA EN LA VISIÓN MEDIEVAL DEL CONOCIMIENTO Paloma Pérez-Ilzarbe	39
1. LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA	40

2. LA RECEPCIÓN DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA EN EL MUNDO CRISTIANO MEDIEVAL	42
3. LA CRISIS DEL PARADIGMA ARISTOTÉLICO EN EL NOMINALISMO OCKHAMISTA	45
4. LA INCLINACIÓN NATURAL DEL INTELLECTO HUMANO A LA VERDAD	48
5. CONCLUSIÓN	52
BIBLIOGRAFÍA	52
Fuentes	52
Bibliografía secundaria	53
LA TEORÍA INTELLECTUALISTA DE LA VERDAD: LEIBNIZ Y EL PENSAMIENTO CLÁSICO	57
María Jesús Soto	
INTRODUCCIÓN	57
1. LAS INQUIETUDES DE PROTÁGORAS	58
La estabilidad de la verdad	60
El cuestionamiento de la verdad	62
2. ¿POR QUÉ LEIBNIZ?	64
El punto de partida leibniciano	64
Conocimiento humano y conocimiento divino	66
La verdad de los fenómenos	70
3. ¿POR QUÉ TOMÁS DE AQUINO?	72
ESCEPTICISMO Y EMPIRISMO	75
Víctor Sanz	
VERDAD E HISTORIA. KANT, HEGEL Y EL ESCEPTICISMO CONTEMPORÁNEO	93
Lourdes Flamarique	
1. UNIDOS FRENTE AL ENEMIGO COMÚN	97
2. LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DE LA FILOSOFÍA MODERNA	99
3. LA RECTIFICACIÓN DE HEGEL	108

UNIDAD DIDÁCTICA: LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD	113
Andrés Jiménez Abad	
1. INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA	113
2. CONOCIMIENTOS PREVIOS	117
3. OBJETIVOS DIDÁCTICOS DE LA UNIDAD	118
4. DESARROLLO CONCEPTUAL	119
4.1. Introducción	119
4.2. ¿Qué es la verdad? Sus tipos o sentidos	123
4.3. Las propiedades de la verdad	131
4.4. Criterio de verdad: verdad y evidencia. Estados personales ante la verdad	134
4.4.1 La evidencia como criterio	134
4.4.2 Evidencia inmediata y evidencia mediata	135
4.4.3 Estados de la mente ante la verdad de un juicio: certeza, error, opinión, duda y fe	135
4.5. ¿Qué supone la negación de la verdad? Las enfermedades de la inteligencia	140
4.5.1 Una actitud subjetiva, no una postura intelectual	140
4.5.2 El escepticismo	142
4.5.3 El relativismo, el subjetivismo y el historicismo	144
4.5.4 Los prejuicios, el dogmatismo y el fanatismo. “Buena” y “mala” tolerancia	146
4.5.5 El valor de las mayorías	148
4.6. Verdad y libertad	148
4.7. La búsqueda de la verdad	151
5. METODOLOGÍA Y TEMPORALIZACIÓN	152
Tratamiento de la diversidad	154
6. PROPUESTA DE ACTIVIDADES	155
Actividades de motivación y planteamiento	155
1.- Tormenta de ideas	155
2.- Las apariencias (a veces) engañan.	156
3.- Cuestionario de evaluación inicial	156
Actividades de desarrollo temático	157
4.- Machado y la verdad. Comentario con cuestiones	157
5.- Comentarios de texto	158

6.- Comenta la siguiente frase	163
7.- Trabajo y cuestionario: “La rebeldía de buscar la verdad” (G. Castillo)	163
8.- Lectura y posible representación de la obra de teatro	165
9.- Videoforum	166
7. EVALUACIÓN	167
Actividades de evaluación	168
Criterios de evaluación de la unidad didáctica	168
BIBLIOGRAFÍA	169

INTRODUCCIÓN

¿Qué podemos conocer? ¿Acaso podemos conocer acabadamente algo? ¿Lo que conocemos es real, o existe algún genio maligno que nos engaña? ¿O quizá estamos atrapados en una *red interneural*, estilo *Matrix*? Las preguntas en torno a las posibilidades y límites del conocimiento son tan antiguas como la filosofía misma, y sin embargo la cuestión de la verdad sigue siendo actual en el siglo XXI. Por poner un ejemplo familiar, una sociedad mediatizada como la nuestra plantea el problema de la comunicación, y desde él la relevancia de la pregunta por la verdad. Si desconfiamos tantas veces de los medios de comunicación, ¿no es porque resultan sospechosos de no contar la verdad, o no toda la verdad, o no de un modo desinteresado e imparcial?

No parece exagerado, por tanto, considerar (como propuso Ratzinger) la cuestión de la verdad como el gran tema para el siglo XXI. Para nosotros filósofos, además, no es sólo una cuestión teórica a estudiar, sino un camino que recorrer en un diálogo fructífero. Con esta convicción se organizó en agosto de 2002 un Curso de Perfeccionamiento del Profesorado de Bachillerato bajo el título *Verdad y certeza: los motivos del escepticismo*. El curso se planteó desde una perspectiva histórica, tratando de comprender las actitudes frente a la verdad adoptadas en momentos clave de la historia del pensamiento, y analizando sus motivaciones. Este volumen reproduce las conferencias que constituyeron el núcleo teórico de aquel curso, más el resultado de una de las actividades prácticas (la elaboración de una unidad didáctica sobre el tema de la verdad).

La historia del escepticismo comienza, como la filosofía, en la Grecia antigua, donde se adoptó la actitud escéptica de forma sólida, sistemática y coherente: el profesor García muestra la gran riqueza de matices de los primeros escépticos y la consistencia de sus planteamientos. Pero también en la antigüedad se desarrolló la actitud opuesta: la profesora Dolby analiza el optimismo agustiniano frente a la verdad, y el papel esencial que esta juega en la vida de todo ser

humano. Una parecida confianza en la capacidad humana para conocer la realidad está presente entre los filósofos medievales, y llega hasta la modernidad en autores como Leibniz: las profesoras Pérez-Ilzarbe y Soto estudian distintos aspectos de esta actitud "clásica" ante el conocimiento. En contraste, los rasgos escépticos de la filosofía moderna se ponen de manifiesto en las conferencias de profesor Sanz, que desgrana la actitud de desconfianza presente en el empirismo de Hume, y la profesora Flamarique, que descubre las raíces de la crítica contemporánea a la razón en las filosofías de Kant y Hegel. Como cierre del cuaderno, la unidad didáctica elaborada por el profesor Jiménez pretende proporcionar sugerencias prácticas para trasladar a las aulas el tema del conocimiento y sus límites.

Queremos expresar nuestro agradecimiento tanto a los conferenciantes como al resto de participantes en el curso, que aportaron valiosas ideas y experiencias. Esperamos que estas páginas resulten de interés, no sólo para docentes, sino también para cualquiera que esté embarcado, con todos nosotros, en la búsqueda de la verdad.

Raquel Lázaro y Paloma Pérez-Ilzarbe
Pamplona, 21 de junio de 2004

TEORÍAS Y ACTITUDES ESCÉPTICAS EN LA ANTIGÜEDAD

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ.

Vamos a hablar aquí de las teorías y actitudes escépticas de la antigüedad, con la idea clara de que fue precisamente en la antigua Grecia donde se forjó esa posición filosófica que conocemos con el nombre de escepticismo.

Quiero decir con ello que el escepticismo moderno, o el escepticismo actual, latente con frecuencia bajo la apelación al relativismo contemporáneo, son especulativamente débiles en comparación con el escepticismo antiguo. Quizás, incluso, porque hoy no se toma conciencia explícita del escepticismo que veladamente se extiende en nuestra cultura; en cambio, los antiguos filósofos griegos sí que tomaron conciencia de su escepticismo, lo desarrollaron sistemáticamente, y lo defendieron hasta el extremo de aplicarlo coherentemente en la práctica. Por esto resulta admirable hoy en día la solidez del escepticismo antiguo. Y, además de por admiración, es oportuno considerarlo porque, como digo, una deriva escéptica se impone ocultamente en nuestra sociedad.

HISTORIA DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO¹

Al escepticismo se le pueden buscar muy remotos antecedentes: remontándose a Homero y los siete sabios de Grecia, como hace Diógenes Laercio²; o bien señalando, con toda razón, la veta escéptica *de los sofistas, sobre todo Protagoras y Gorgias*³.

Pero, en mi opinión, el antecedente explícito del escepticismo es el mencionado por Cicerón⁴: Xión de Metrodoro (que floreció a comienzos del s. IV a. de C.). Un discípulo de Demócrito que, en su obra *Sobre la naturaleza*, llegó a negar hasta la posibilidad de saber que no sabemos. La importancia de este antecedente estriba en el influjo que la escuela atomista tuvo en el escepticismo inicial. Pues Metrodoro fue maestro de Diógenes de Esmirna, éste de Anaxarco de Abdera, y éste finalmente de Pirrón, el padre del escepticismo. A su vez fueron atomistas los primeros discípulos de Pirrón, como Nausifanes de Teos y Hecateo Abderita.

Con todo, la primera etapa escéptica de la historia de la filosofía propiamente acontece en la Grecia clásica, simultánea e inmediatamente después del esplendor de la escuela ateniense (Sócrates, Platón y Aristóteles).

1. El escepticismo inicial

En esta primera etapa, a la que llamamos de escepticismo inicial, distinguimos dos momentos sucesivos:

a) *El pirronismo*

Es el escepticismo como actitud vital, que tiene una intención más moral que teórica, cual corresponde a la época de las escuelas socráticas menores en la que

¹ Como bibliografía de orientación general sugiero:

DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Porrúa, México, 1984.

FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*. BAC, Madrid 1971; v. I: Grecia y Roma.

HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. FCE, México, 1981; v. 2.

² Junto con ellos, Diógenes Laercio recoge, como antecedentes del escepticismo, expresiones de Archíloco, Eurípides, Jenófanes, Zenón, Demócrito, Platón, Eurípides, Empédocles, Heráclito e Hipócrates; cfr. *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 11, Pirro § 8-9.

³ MILLÁN-PUELLES, A.: *Léxico filosófico*. Rialp, Madrid, 1984; p. 122.

⁴ Cfr. *Acad. Pr.* II 23, 73.

se encuadra. Sus más significados representantes son Pirrón y su continuador Timón⁵.

- Pirrón de Elis (365-275 a. de C.)

Es el fundador del escepticismo, si bien primero fue pintor⁶. Aunque no escribió nada, abrió una escuela en su ciudad natal sólo unos cinco años antes de la fundación del Liceo aristotélico. Había recibido influencias (por mediación de Brisón, o Drusón, hijo de Estilpón) de la escuela socrática de los megáricos, erística y discutidora hasta la palabrería sofista; y, por el magisterio de Anaxarco de Abdera, del atomismo, al que encontró un sentido moral para desprenderse de las apariencias de los sentidos: a fin de cuentas, si todo se resuelve en átomos... Influencias ambas a las que hay que añadir además las recibidas en un viaje por Asia en el que acompañó a Alejandro Magno, viendo allí magos, brahmanes, faquires y gimnosofistas (sabios desnudos), de cuya actitud ante lo sensible, ilusiones (*mayas*) para estos orientales, sacó sus propias consecuencias.

Cuentan de él innumerables anécdotas que expresan una forma de vivir indiferente ante lo sensible y que elude el verse afectado por ello. Así, viendo a su maestro Anaxarco caído en el barro, pasó de largo sin socorro; o debiendo optar entre limpiar la casa o llevar pollos a la plaza para venderlos, terminó por ponerse a limpiar los pollos. O que no repelió el ataque de un perro; y que permanecía impassible tanto mientras le curaban una llaga de su piel, cuanto si en un viaje por mar una borrasca sacudía su embarcación (en tal circunstancia, puso como modelo la tranquilidad de un cerdo que iba amodorrado en el barco). Cuentan también que no se retiraba si en la calle se cruzaba con carruajes o caballos; y que acometía contra las paredes convencido de la irrealidad de las sensaciones; todo esto naturalmente rodeado de discípulos y amigos que le apartaban de los peligros en los que incurría.

Aunque no sean del todo ciertos estos sucesos, dan muestra de que el pirronismo más que una doctrina teórica y sistemática es una actitud vital dirigida a la felicidad, y a la búsqueda de ese ideal del sabio autárquico que persiguieron las escuelas socráticas menores, y más las post-aristotélicas. Con todo, también de sus fuentes y de esas anécdotas, se infiere lo que Pirrón sostenía, a saber: que

⁵ Se dice que los discípulos de Pirrón fueron Euriloco, Filón de Atenas, Hecateo Abderita y Nausifanes de Teos; junto con Numenio condiscípulo de Timón. Otros escépticos, discípulos de Timón, son mencionados por Diógenes Laercio: Dioscórides de Chipre, Eufranor de Seleucia, Nicoloch (Neoloco) de Rodas, Praulo (Raylo) de Tróade y Tolomeo de Cirene; cfr. *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 12, Timón § 6.

⁶ Una pintura suya, *Los lamparistas*, adornaba el gimnasio de su ciudad natal, cfr. DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 11, Pirro § 2.

la felicidad consiste en la tranquilidad del espíritu y en la indiferencia ante las turbaciones (*ataraxia*; concepto también originario, al parecer, de Demócrito; y luego usado por estoicos, epicúreos y escépticos). Según este parecer *la fuente de todo infortunio está en el celo, en el sentido más amplio del término; es decir, en toda clase de lazo interno* que nos liga a las cosas. *En consecuencia la felicidad debe basarse en una perfecta ataraxia, en una constante indiferencia ante todas las cosas*⁷. Para lograrla, lo oportuno es abstenerse de juzgar, no pronunciándose a favor ni en contra de nada (*afasia*) y suspendiendo el asentimiento intelectual (*epojé*). Con un matiz a señalar: su orientación hacia el conocimiento sensible, que es el que Pirrón más cuestiona y del que aspira a desprenderse.

En la época moderna, el pirronismo fue especialmente valorado por Nietzsche, que lo consideraba como uno de los últimos genuinos representantes de la filosofía griega posterior a la traición cometida por Sócrates y proseguida por Platón. De Pirrón dice Nietzsche que *su vida fue una protesta contra la gran doctrina de la identidad entre felicidad, virtud y conocimiento*⁸.

- Timón de Fliunte (320-230 a. de C.)

Fue el discípulo más significado de Pirrón. Primero danzarín, luego discípulo de Estilpón, de la escuela de Megara nuevamente, de quien pasó a serlo de Pirrón. Más tarde, y carente de recursos económicos, ejerció como sofista por varios lugares de Grecia; y se enriqueció con ello, estableciéndose finalmente en Atenas, donde permaneció hasta su muerte. A diferencia de Pirrón escribió mucho: dramas, comedias, tragedias; y también obras filosóficas, entre ellas: *Apariencias*, *Sobre las sensaciones*, *Contra los físicos*, etc. Era tuerto; lo que tiene que ver con el título de una de sus obras (*Silos*, mirada oblicua), en la que se opone a todas las escuelas filosóficas mofándose de ellas. Escribió también polemizando con Arcesilao y defendiendo a Pirrón, pues estos tres escépticos fueron contemporáneos en los comienzos del s. III a. de C.

El escepticismo de Timón tiene otras fuentes -y eso quiere decir otros perfiles- que el pirrónico, pues procede también de la decepción ante la pluralidad de doctrinas filosóficas (pues Timón ejerció como sofista, como ya hemos dicho); a las que califica como dogmáticas, y satiriza y ridiculiza con una ironía algo grosera, siguiendo en cierto modo la actitud burlona de Jenófanes. De las discrepancias entre las distintas escuelas filosóficas deduce la incapacidad de la razón para conocer las cosas. Sus esencias nos son inaprensibles, y debemos

⁷ HOSSENFELDER, M.: *Escepticismo*. En KRINGS-BAUMGARTNER ET ALTERI: "Conceptos fundamentales de filosofía". Herder, Barcelona, 1977; v. I, p. 647.

⁸ *La voluntad de poder*, § 437.

contentarnos con sus apariencias. Pero, precisamente por ser tales, no debemos dejarnos seducir por ellas; sino permanecer indiferentes, sin afirmar ni negar nada, en silencio, y sin juzgar. El escéptico es un mero espectador impasible. Sobre poco más o menos, los mismos tópicos que Pirrón; pero con un sentido un poco más intelectual, y con una doctrina algo más elaborada.

b) Segundo momento: el escepticismo académico

Es el *escepticismo de la academia* media platónica (266-110 a. de C.)⁹: un escepticismo más teórico, y de cariz relativista y probabilista; encabezado en la segunda academia por Arcesilao, y en la tercera por Carnéades¹⁰.

- Arcesilao de Pitane (316-241 a. de C.)

Primero fue discípulo del matemático Autólico, antes de trasladarse a Atenas, al Liceo peripatético con Teofrasto. Después pasó a la Academia platónica, de la que fue escolarca desde el 266 a. de C., devolviendo a la academia el esplendor perdido. Gran orador, al que seguía la juventud; muy desprendido, tanto de sí mismo como de sus riquezas; no escribió nada, y murió *de haber bebido vino puro en exceso y caído en delirio a los setenta y cinco años*¹¹.

El escepticismo de Arcesilao es un escepticismo más teórico que el pirrónico. Y, por una parte, es el escepticismo hacia el que derivó el platonismo de la academia media. Según Hegel, a causa del abstraccionismo platónico: que se queda sólo con la idea, prescindiendo de lo sensible y de lo concreto¹². Y además, porque Arcesilao fue el primero en basar la actitud escéptica en la consideración conjunta de proposiciones contrarias, radicalizando la dialéctica platónica para argüir en forma escéptica, hablando en pro y en contra de una misma cosa.

Hecho sobre el que no quiero pasar sin llamar su atención: porque no es lo mismo no pronunciarse ni a favor ni en contra de nada, como pretendía Pirrón;

⁹ La academia antigua (367-266 a. de C.: de Espeusipo a Crates de Atenas) es la que sigue inmediatamente a Platón. La academia nueva (desde el 110 a. de C.) engloba las llamadas academia cuarta (eclectica, hasta los siglos. I-II d. de C.) y quinta (neoplatónica). Justiniano clausuró la escuela en el 529 d. de C.

¹⁰ Entre Arcesilao y Carnéades median, en el s. III a. de C., Lacides de Cirene, Telekles, Evandros y Hegesinos (Hegesilao) de Pérgamo. Después de Carnéades se citan como escépticos del s. II a. de C. a Carnéades el joven, Crates de Tarso, Clitómaco de Cartago (Asdrúbal) y Cármides (Cármadas).

¹¹ DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres* IV, 6, Arcesilao § 10.

¹² Cfr. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, C, 1, p. 407.

que pronunciarse dialécticamente a favor y en contra de lo mismo, como hace Arcesilao, y después hará Carnéades.

Pero, por otra parte, el escepticismo de Arcesilao parece que obedece también a otros motivos. Concretamente, a la discusión con los estoicos, y para evitar su dogmatismo. A juicio de San Agustín *la escisión de la nueva academia se produjo no tanto contra la antigua doctrina como contra los estoicos*. Y la ve oportuna *porque convenía refutar y discutir la nueva opinión introducía por Zenón*¹³. La confrontación entre estoicos y académicos se simboliza con las parejas Zenón-Arcesilao, y luego Crisipo-Carnéades.

Y como el estoicismo tiene también una finalidad práctica, Arcesilao se ve obligado, en pugna con él, a justificar la génesis de la acción a espaldas de la verdad; para lo cual apela como motivo de aquélla a lo razonable, lo probable o lo plausible (*eulogon*, la buena razón), frente a la representación cataléptica de los estoicos: aquélla que produce tal sensación de verdad que es imposible no asentir a ella. La razón probable, en cambio, es suficiente para engendrar la acción práctica, pero no para asegurar la verdad y excluir el error. Según lo expresa San Agustín, *llaman los académicos probable o verosímil a lo que, sin asentimiento formal de nuestra parte, basta para movernos a obrar*¹⁴; de aquí la compatibilidad entre lo inescusable del actuar y la suspensión del juicio de la actitud escéptica.

- Carnéades de Cirene (214-135 a. de C.)

Fue un gran orador y brillante dialéctico. Discípulo del académico Hegesinos y del estoico Diógenes de Babilonia dirigió la tercera academia elevándola a un alto grado de esplendor; pero acabando también con su platonismo, lo que en definitiva acarreará su declive. Se opuso fundamentalmente al estoicismo, en particular de Crisipo; aunque formuló también críticas a la objetividad de las sensaciones contra el epicureísmo.

Formó parte (junto con el estoico Diógenes y el peripatético Critolao) de la comisión de tres filósofos enviada a Roma en el 155 a. de C. para pedir la exención de un tributo. Sus dos discursos sobre la justicia, un día uno a favor y al siguiente otro en contra, impresionaron a Catón el Viejo, quien pidió al senado romano que despidiera pronto a los filósofos.

A Carnéades debemos la mayor elaboración conceptual del escepticismo griego inicial; aunque, como no escribió nada, su doctrina sólo la conocemos a través de Cicerón, y por mediación de su discípulo Asdrúbal (quien, en cambio, sí escribió cuatrocientos libros).

¹³ *Contra los académicos* II, 6, 14 [BAC, Madrid 1982].

¹⁴ *Contra los académicos* II, 11, 26.

El polo crítico de su pensamiento es la negación escéptica: la suspensión del asentimiento y del juicio. Para justificarla invalidó todo criterio de verdad; el cual no puede basarse en la sensibilidad, porque es cambiante y engañosa (fuente de representaciones maníacas); ni tampoco en la razón, porque si pretendemos demostrar todo incurrimos en un proceso al infinito, ya que no todo es demostrable. Como prueba de ello, Carnéades remitía a la lucha entre los sistemas filosóficos, y utilizaba sofismas cual el del mentiroso y el del montón de trigo (sorites¹⁵) de Eubúlides de Megara, para enredar a la razón consigo misma. Es notable también la crítica de Carnéades a la teología estoica.

En el polo afirmativo de su pensamiento está la teoría de la probabilidad que Carnéades, como Arcesilao, sostiene para justificar la acción práctica a falta de un criterio racional seguro del que derivarla; de tal modo que la acción se aprueba, pero no se asiente a sus principios teóricos. Y caben tres grados en la probabilidad de nuestros juicios prácticos: la simple representación persuasiva o *verosimilitud*; la representación verosímil *coherente* con las demás representaciones, es decir, firme; y la versosimilitud examinada y *confirmada* por otras representaciones, esto es, desarrollada, justificada: que es la que debemos procurar en los asuntos que afectan a nuestra felicidad.

2. El escepticismo tardío

El escepticismo reaparece en una segunda etapa, y con mayor intensidad en sus formulaciones teóricas, ya en la decadencia del helenismo.

Decimos que el escepticismo tardío es más elaborado que el inicial, aunque no sea más que porque sus representantes publicaron las obras más significativas del escepticismo (*Discursos pirrónicos*, *Introducción al pirronismo*, *Esbozos pirrónicos*), mientras que ni Pirrón, ni Arcesilao, ni Carnéades escribieron nada. Pero, en cambio, el escepticismo inicial es seguramente más profundo, por su calado vital, y por afrontar las consecuencias del escepticismo en el orden de la acción práctica.

Sea de ello lo que fuere, este escepticismo tardío pero más elaborado se extiende desde el siglo I a. de C. hasta el III d. de C. Entre otros¹⁶, sus más notables representantes son Enesidemo, Agrípa y, sobre todo, Sexto Empírico¹⁷.

¹⁵ Término con el que luego se designarán los polisilogismos que suprimen las conclusiones intermedias.

¹⁶ Diógenes Laercio enuncia la siguiente cadena de maestros y discípulos que enlaza las dos etapas escépticas. Tras Eufrano de Seleucia vienen Eubolo Alejandrino, Tolomeo, Sarpedón y Heráclides, a quien oyó Enesidemo Gnosio (de Cnosos). Después de éste Zeuxipo Polites, Zeuxis Goniopo y Antíoco Laodiceno; del que fueron discípulos Menodoto

- Enesidemo de Cnosos, Creta (80-40 a. de C.)

Poco sabemos de su vida. Pero sí que enseñó en Alejandría en tiempos de Cicerón; y algunas de las obras que escribió: especialmente los *Discursos pirrónicos* y la *Introducción al pirronismo*, obra clave en la que redactó sus diez tropos (giros, razones, lugares, figuras) en defensa de la suspensión escéptica del juicio frente al dogmatismo. Los tropos se agrupan en tres clases: por razón del sujeto que juzga, por razón del objeto juzgado, o por razón de ambos a la vez. Y en último término, según Sexto Empírico, todos se remiten a que el conocimiento es una relación¹⁸; luego los veremos.

Enesidemo resucita el pirronismo, o cubre bajo dicho nombre su propio pensamiento escéptico. Basándose en Heráclito y su inestabilidad y mutabilidad de las cosas, proclama que no podemos conocerlas, sino sólo declarar cómo se nos aparecen; son, pues, meros fenómenos. En consecuencia, no podemos juzgar sobre su realidad, sino que lo correcto es suspender el juicio.

- Agripa (s. I d. de C.)

Si poco sabemos de Enesidemo, menos aún de Agripa, excepto el hecho de que añadió cinco nuevos tropos a los de Enesidemo. A juicio de Hegel, que en cambio no menciona a Agripa, los diez tropos antiguos *revelan carencia de abstracción*; mientras que los cinco posteriores *responden a la reflexión pensante, y a un mayor grado de desarrollo del pensamiento filosófico*¹⁹; también luego los enunciaremos.

- Sexto Empírico (ss. II-III d. de C.)

Prácticamente sólo sabemos de él que era médico empírico: una corriente escéptica y empirista de la medicina defendida también por Filino de Cos, Heráclides de Tarento y el ya citado (nota 16) Menodoto de Nicomedia. Médicos empiristas eran quienes se atenían a la investigación experimental y a la observación directa de las manifestaciones de las enfermedades, frente a los médicos dogmáticos que se amparaban en la autoridad y en teorías abstractas sobre las causas de las dolencias. Aunque este mismo hecho perfila el escepticismo de Sexto, y en parte el empirismo de toda esta etapa final del escepticismo antiguo, su pensamiento importa tanto por lo que originalmente sostiene, como porque

Nicomediense y Tiodas (Teodos) de Laodicea. Menodoto fue el maestro de Herodoto de Tarso, y éste lo fue de Sexto Empírico, cuyo discípulo fue Saturnino Cítenas; cfr. *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 12, Timón § 7.

¹⁷ Contemporáneo de Sexto, otro escéptico a mencionar fue el irónico Luciano de Samosata (125-200 d. de C.).

¹⁸ Cfr. *Hyp. Pyrr.* I, 135-6.

¹⁹ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, D, 1-2, pp. 437, 445.

constituye la fuente principal de información sobre las doctrinas escépticas de la antigüedad.

Escribió seis libros *Contra los matemáticos* y cinco *Contra los dogmatistas*; pero sobre todo hay que destacar los tres libros de sus *Esbozos (hypotiposys) pirrónicos* en los que resume toda la doctrina escéptica. El primero de estos libros expone, frente a los filósofos dogmatistas, el probabilismo de los académicos; a quienes, con todo, no considera verdaderos escépticos. Para definir en cambio al verdadero escéptico, el que ni afirma ni niega nada, acude a los tópicos pirrónicos de la *ataraxia* y la *epojé*: *el estado de reposo mental por el cual ni afirmamos ni negamos*, que es como la define. De acuerdo con estos tópicos, el escéptico es un observador, un buscador y un preguntador. En el libro segundo critica la lógica estoica, en particular los medios de conocimiento (sensación, demostración, definición, etc.) y el criterio de verdad. Y en el tercer libro somete a crítica la física y la ética estoicas (pues los estoicos dividían así la filosofía: en lógica, física y ética).

Sexto acepta la distinción entre los fenómenos y la existencia de las cosas en sí mismas. Y, como empírico que es, acepta la validez de los fenómenos; si bien éstos aseguran solamente el hecho de su aparecer, pero no tienen en cambio la virtud de autenticar la existencia real de las cosas. Por su parte, la razón tampoco puede llegar a justificarla; porque, de acuerdo con el conocido principio escéptico del que hace uso: *a toda razón se opone otra de igual valor*. Se excluye así la posibilidad de establecer ningún dogma, ninguna tesis racional, y el escepticismo deriva hacia un fenomenismo.

Curioso, y llamaré también aquí su atención: porque Pirrón era más bien enemigo de los fenómenos sensibles, y tal postura fue el comienzo de su escepticismo.

Con todo, se mantiene el ideal de la *ataraxia*, de la imperturbabilidad del ánimo. Pero en un sentido distinto; porque la tranquilidad del espíritu no se consigue, como en Pirrón, por no verse afectados por las cosas; sino, más bien a la inversa, obrando de acuerdo con los impulsos naturales que éstas nos provocan, aunque moderadamente; comportándose además conforme con las leyes, costumbres y usos de los pueblos; y despreciando finalmente esas filosofías dogmáticas que pretenden conocer aquello a lo que no se puede llegar. Para permanecer inalterables, estos escépticos toman sus decisiones *según la experiencia cotidiana de la vida, y según la costumbre y ley de los padres*²⁰. En suma, una indiferencia la de estos empiristas rayana en el abandono: renunciar a la

²⁰ HOSSENFELDER, M.: *Escepticismo*, o.c. , p. 648.

filosofía y vivir en lo inmediato, sin preocupaciones. A esto condujo el escepticismo tardío.

En estas dos etapas que hemos relatado se integran los cuarentaiún escépticos más conocidos de la antigüedad: Metrodoro, el precursor, doce pirrónicos, diez académicos y dieciocho empiristas del helenismo tardío. De ellos, los más importantes son los mencionados.

AÑADIDOS SOBRE LA DOCTRINA ESCÉPTICA

Y después de mencionarlos, quiero llamar su atención sobre el distinto aspecto que presentan el escepticismo pirrónico, el probabilismo de la academia y el fenomenismo del helenismo tardío; las tres formas básicas del escepticismo antiguo. A este respecto conviene recordar que a los escépticos se les conocía además por otras tres denominaciones²¹:

- eféticos: en tanto que juzgan que todo es incognoscible e incomprensible;
- aporéticos: por cuanto ven todo como problemático y dudoso;
- y zetéticos: como inspeccionadores y buscadores que no hallan lo que persiguen.

Cada una de estas denominaciones destaca una peculiar faceta de la actitud escéptica. Porque no es lo mismo el comportamiento apático de Pirrón, que la dialéctica aporética de Carnéades; ni la indiferencia del espectador ausente que mantiene Timón, que la argumentación contra toda clase de teorías de Sexto Empírico. Todas ellas son actitudes manifestativas del escepticismo, pero de un escepticismo de distinto calado. Más vital y centrado en lo sensible el escepticismo inicial, más teórico e intelectualmente desarrollado el tardío.

Efectivamente, el escéptico ha sido definido como *el que mira cuidadosamente, el que examina atentamente, antes de pronunciarse sobre nada o antes de tomar ninguna decisión*²². Definición en la cual se indica su vertiente teórica (el no pronunciarse sobre nada), y su otra vertiente más bien práctica (relativa a

²¹ Cfr. DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 11, Pirro § 7.

²² FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía abreviado*. Edhasa/Sudamericana, Barcelona 1980; p. 456.

la toma de decisiones). En su vertiente teórica, el escepticismo *defiende la concepción de que la verdad de un juicio no es cognoscible*²³. Mientras que en su vertiente práctica el escepticismo *consiste radicalmente en la negación de la posibilidad de la certeza absoluta o metafísica*²⁴; negación que comporta la falta de convicción, la inseguridad, en orden a la génesis de la acción.

Paralelamente, el término escepticismo se puede suponer derivado, en un sentido práctico y subjetivo, *del adjetivo griego “esceptikos”, que procede a su vez del infinitivo “esceptomai”, cuyo sentido es el de dudar o vacilar*²⁵. Pero también se lo puede entender derivado, en otro sentido más objetivo y teórico, del sustantivo “*skepsis*”, *que significa la vista, la inspección; simplemente el ver, el contemplar, el mirar*²⁶ (como en la palabra castellana telescopio).

Y no es indiferente la articulación de estos dos sentidos del escepticismo. Porque cabe, en un sentido práctico y vital, negar la verdad para evitar la falsa seguridad de la certeza subjetiva (como parece recomendar el pirronismo); tanto como también cabe, en un sentido más teórico e intelectual, negar la posibilidad de la certeza por desconfiar de la verdad objetiva (como parece sugerir el fenomenismo de los empíricos).

En cualquier caso, la discusión de estos extremos, como significando que ni siquiera la escéptica negación de la verdad y la certeza paraliza la actividad del entendimiento, tiene que ver con ese mayor desarrollo teórico del escepticismo tardío que hemos mencionado.

A él se deben también los conocidos tropos escépticos. Los tropos de los escépticos son los giros (“*tropoi*”) *a través de los cuales se llega al retraimiento de la anuencia, como dice Hegel*²⁷; o bien *las ambigüedades y contrariedades que hay en nuestras especulaciones, y que quitan por sí mismas la creencia en ellas, como lo afirma Diógenes Laercio*²⁸. Son los siguientes, diez de Enesidemo y cinco de Agripa:

De Enesidemo, y prescindiendo en parte del orden de los tropos²⁹:

²³ HOSSENFELDER, M.: *Escepticismo*, o.c., p.639.

²⁴ MILLÁN-PUELLES, A.: *Léxico filosófico*, o.c., p. 121.

²⁵ MILLÁN-PUELLES, A.: *Léxico filosófico*, o.c., p. 122.

²⁶ HEIDEGGER, M.: *El concepto hegeliano de la experiencia*. En *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires, 1979; p. 129.

²⁷ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, D, pp. 435.

²⁸ *Vidas de los filósofos más ilustres IX*, 11, Pirro § 12.

²⁹ La numeración de estos tropos es distinta en Enesidemo, Favorino de Arlés (s. I d.C.), Sexto Empírico y Diógenes Laercio; cfr. DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres IX*, 11, Pirro § 18.

1° La diversidad de los organismos animales, que ocasiona distintas percepciones del exterior.

2° La diversidad de los caracteres humanos, a la que se debe la pluralidad irreductible de apreciaciones entre los hombres.

3° La pluralidad y diversidad de los órganos cognoscitivos, que nos proporcionan diversas informaciones de las cosas, diferentes y no siempre compatibles.

4° Las distintas circunstancias del cognoscente, que le hacen percibir de distinta manera las mismas cosas.

5° La perspectividad del espacio, que hace variar las noticias que recibimos de las cosas.

6° La mezcla de cosas, o la complejidad objetiva y subjetiva, que impide que percibamos una información aislada y nítidamente (clara y distinta, que diría Descartes; y a la que aspiraba su escepticismo metódico).

7° La variación y diversidad en la cantidad de las cosas, que afecta a la noticia que recibimos de ellas.

8° La relatividad de todas las cosas, en cuya virtud unas remiten a otras.

9° La frecuencia o rareza de los acontecimientos, que nos hace carecer de la perspectiva adecuada para juzgarlos.

10° La multiplicidad de preferencias, usos y costumbres de los hombres, en la que se basan sus distintas opiniones.

De Agripa:

1° La diferencia entre las opiniones de los hombres, que no llegan a un acuerdo entre ellos.

2° El proceso al infinito en nuestras argumentaciones, que las hace inconcluyentes.

3° La relatividad universal, en virtud de la cual todo depende del punto de vista del observador.

4° La ausencia de axiomas y consiguiente universalidad de las hipótesis y suposiciones, que torna carente de necesidad nuestros conocimientos.

5° El dilelo, o círculo vicioso en el argumentar, que hace vanos nuestros razonamientos por estar recíprocamente sustentados.

Hegel, basándose en Sexto Empírico³⁰, concatena de una singular manera estos últimos cinco tropos como para resumir en esquema la argumentación es-

³⁰ Cfr. *Hyp. Pyrr.* I, 169-77.

céptica³¹; y concluye que los defectos del dogmatismo (*metafísica intelectual*, dice) son dos, a la postre: la demostración infinita, y las premisas hipotéticas e inmediatas³².

Por otro lado, además de estos quince tropos, y de los sofismas a los que retóricamente apelan los escépticos (por ejemplo Carnéades), hay algunos tópicos comunes en los discursos y argumentaciones escépticas. Como van dirigidos principalmente contra la filosofía estoica, aunque ya hemos registrado también algunas otras referencias al pensamiento epicúreo y demás filosofías de la época (platónica, peripatética, etc.), destacan las críticas a su teología (Sexto Empírico) y a la noción de providencia estoica (Carnéades).

Pero además son tópicos del pensamiento escéptico³³:

- en el ámbito lógico, la negación de toda forma de demostración y de la intencionalidad de los signos;
- en el orden físico, la negación de cualquier tipo de causalidad, e incluso del movimiento;
- y en el plano ético, la negación de la objetividad, y hasta de la realidad, de la moralidad, bondad o maldad, de los actos humanos; y de sus cualidades éticas, en particular la justicia.

Añadiré que, fijándonos en estos tropos y tópicos, podremos seguramente percibir más de cerca el velado escepticismo en el que hoy en día nos movemos; porque varios de ellos son comúnmente aceptados en la actualidad, bajo esa denominación con que nos caracterizamos de pluralismo democrático³⁴.

INTERPRETACIÓN DEL ESCEPTICISMO ANTIGUO

Con ser el escepticismo antiguo un movimiento filosófico tan importante, quizás se le ha prestado poca atención y más bien se han despreciado sus planteamientos; si exceptuamos el combativo escrito *Contra los Académicos*³⁵ de

³¹ Cfr. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, D, *in fine*, pp. 447 ss.

³² Cfr. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, D, *in fine*, p. 451.

³³ Cfr. DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 11, Pirro § 20-30.

³⁴ Balmes decía, en el s. XIX, que el escepticismo es *una de las plagas características de la época y uno de los más terribles castigos que ha descargado Dios sobre el humano linaje* (*Cartas a un escéptico en materia de religión* I, Obras X, p. 26)

³⁵ Este escrito no contiene el conocido *si enim fallor sum* agustiniano. Para encontrar este acceso agustiniano a la subjetividad desde una actitud escéptica es preciso leer *Soliloquia* II,

San Agustín, escrito los días 11, 12, 20, 21 y 22 de noviembre del 386 d. de C.: año que podemos considerar como el punto final del escepticismo antiguo.

En términos especulativos, la más notable interpretación que tenemos de él nos la ha legado Hegel, quien se ha ocupado del escepticismo en tres lugares que nos interesan: (a) al exponer el escepticismo antiguo en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (y dedicándole un número de páginas similar al que dedica a toda la escolástica medieval³⁶); y al interpretar el escepticismo como experiencia de la conciencia en su *Fenomenología del espíritu*: por una parte (b), en la *Introducción*, pues la ciencia de la experiencia de la conciencia puede entenderse, ella misma, como la consumación del escepticismo; y por otra parte (c), al final del estudio de la autoconciencia, al tratar de su libertad y después de examinar el estoicismo³⁷. Por su parte, Heidegger ha glosado en *El concepto hegeliano de la experiencia* (1942-3)³⁸ la interpretación hegeliana de aquella consumación del escepticismo.

a) En su exposición de la historia de la filosofía, Hegel entiende que el escepticismo antiguo *consiste en creer que cuando desaparece lo objetivo, lo que se tenía por verdad, el ser, o lo general, todo lo determinado, todo lo afirmativo; y cuando el espíritu retrae su asentimiento, la conciencia de sí mismo logra por sí misma un estado de seguridad de ánimo y de inmutabilidad de sí misma*³⁹. Con otras palabras: la negación de la certeza y de la verdad de los objetos conocidos conduce a aislar la subjetividad del espíritu. Como confirmación de esta interpretación podríamos recordar las filosofías de San Agustín o Descartes, que descubren la existencia de la subjetividad pensante en la experiencia de la duda escéptica y el engaño.

c) Esa experiencia de la propia subjetividad pensante (*la inmutable y verdadera certeza de sí misma*, dirá Hegel), es también el balance de su estudio del escepticismo como figura de la conciencia; sólo que ahora considerado el escepticismo como un concreto momento del proceso generador de la autoconciencia, entre el estoicismo y la conciencia desgarrada: tres momentos a través de los

1, 1 (*si non esses falli omnino non posses*); *De libero arbitrio* II, 3, 7; *De Trinitate* XV, 12, 21; etc.

³⁶ Cfr. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, C y D, pp. 405-59.

³⁷ Cfr. *Fenomenología del espíritu* (FCE, Madrid 1981) IV, B, 2; pp. 124-8.

³⁸ Este ensayo se recoge en *Sendas perdidas*, o.c. Heidegger tiene también un comentario a *La Fenomenología del espíritu de Hegel* (1930-31); pero en él sólo llega a los primeros párrafos de la autoconciencia, sin alcanzar la dialéctica del amo y el esclavo, ni el estoicismo y escepticismo.

³⁹ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1ª parte, sección 2ª, D, p. 431.

cuales lo que se alcanza en rigor es la libertad de la autoconciencia. El escepticismo es justamente el ejercicio y realización de esta libertad.

Como figura de la conciencia:

El escepticismo es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto. Pues así como el estoicismo corresponde al concepto de la conciencia independiente, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre, el escepticismo corresponde a la realización de esta conciencia (...);

A la que no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que es verdadero y real; sino que, en la certeza de su libertad, ella misma hace que desaparezca eso otro que se presenta como real (...);

Por tanto, la autoconciencia escéptica experimenta, en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse ante ella, su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma⁴⁰.

Pero, con todo, y en la medida en que, con este ejercicio de la libertad de la autoconciencia, hemos perdido el término objetivo del conocimiento, *en el escepticismo la conciencia se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma. Pues, como ha señalado Valls, con el escepticismo la conciencia descubre todo su poder negativo en relación con el mundo; pero en definitiva esa grandeza suya se convierte en servidumbre, porque sin mundo se pierde también a sí misma⁴¹. De este manera, dice Hegel, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente (...) la conciencia desventurada⁴².*

b) Finalmente, la causa del escepticismo, o la interpretación última y más profunda de su sentido, la expone Hegel en la *Introducción* de la *Fenomenología del espíritu* (la que comenta Heidegger), cuando hace equivaler toda su fenomenología, como ciencia de la experiencia de la conciencia, con la consumación del escepticismo.

El escepticismo que era sólo una figura *de la conciencia incompleta, un punto de vista unilateral, ve siempre solamente la pura nada* en lo conocido; pero entonces tiene un significado *puramente negativo*, y es para la conciencia más bien la pérdida de sí misma, *ya que por ese camino pierde también su verdad.*

⁴⁰ *Fenomenología del espíritu* IV, B, 2; pp. 124, 125, 126.

⁴¹ VALLS PLANA, R.: *Del yo al nosotros (Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel)*. PPU, Barcelona, 1994; p. 143.

⁴² *Fenomenología del espíritu* IV, B, 2; pp. 127, 128.

Por eso dice Hegel que es *el camino de la duda, o más propiamente el camino de la desesperación*.

Pero sucede que *la conciencia es para sí misma su concepto*, la meta *necesariamente implícita en el saber*⁴³. Y por ello la *consumación del escepticismo* estriba en descubrir en ella lo absoluto, a través de todas sus manifestaciones; tal es el resultado al que se dirige la entera *Fenomenología del espíritu*.

Mas entonces, como Heidegger ha comentado, la *skepsis* es mirada que busca lo infinito, lo absoluto; y prescinde de la objetividad inmediata, o duda de ella y la niega, porque no satisface sus requerimientos, justamente por ser finita. Pero en tanto que *nuestra esencia pertenece a la parusía de lo absoluto*, dice Heidegger, es posible y hasta obligada la inversión de la conciencia natural que Hegel practica en su fenomenología, y que por eso es la consumación del escepticismo: pues *esa inversión es la “skepsis” en la absolutez*. En palabras de Heidegger: *la conciencia natural sufre entonces una violencia; esta violencia consiste en el imperio de la inquietud en la conciencia; y ese imperio es la voluntad de lo absoluto*. Por tanto, *la inversión de la conciencia es la consumación del ver de la “skepsis”, que ve sólo en la medida en que ya se ha provisto previamente de la absolutez*⁴⁴.

En suma, Hegel aprecia en el escepticismo antiguo el descubrimiento de la subjetividad pensante (a). Pero mientras el escéptico mantenga una actitud puramente negativa, sólo ejerce y realiza la libertad de la autoconciencia (c). La consumación del escepticismo (b), en cambio, estriba más bien en descubrir el carácter absoluto e infinito de la conciencia, superior a toda objetivación en la que se muestre. A la postre, es el deseo de absoluto, el afán de infinito, el motor de la actitud escéptica. Como decía Heidegger *la “skepsis” es la realización del ver en lo absoluto*⁴⁵. Se niegan la certeza y la verdad finitas porque se anhela la autoconciencia absoluta. Tanto deseo de conocer, de conocerse, que lo finito que nos aparece y en lo que nos encontramos no llega a satisfacerlos.

Con todo, el indudable sentido positivo de esta interpretación hegeliana del escepticismo, que lo remite a la infinitud del inteligir, no nos parece razón suficiente para justificar la actitud escéptica. Porque, en último término, una infinita capacidad cognoscente, una mirada que anhela toda la luz, una *skepsis* instalada en lo absoluto, resulta tanto más carente de sentido cuanto menos verdad le hagamos capaz de encontrar. ¿Para qué una poderosa mirada si

⁴³ Cfr. *Fenomenología del espíritu, Introducción*; pp. 54-55.

⁴⁴ HEIDEGGER, M.: *El concepto hegeliano de la experiencia*, o.c., pp. 160, 136, 161.

⁴⁵ HEIDEGGER, M.: *El concepto hegeliano de la experiencia*, o.c., p. 172.

no hay nada que ver?. No tiene sentido descubrir la propia subjetividad al precio de renunciar al medio en el cual habríamos de desplegarla.

Por otra parte, la observación nietzscheana de que el pirronismo comporta la ruptura de la asociación entre felicidad y conocimiento, nos parece un juicio bien certero en orden a describir la realidad efectiva del escepticismo, tanto antiguo como moderno: la pretensión de vivir a espaldas de la verdad. Además de la vida del propio Pirrón, y del ocaso de la academia platónica, ya hemos mencionado también la deriva indolente que adoptó el escepticismo empírico del helenismo tardío. Pero esta cuestión nietzscheana oculta una reducción de la trascendencia de la verdad, de acuerdo con la cual la vida práctica de los hombres puede quedar al margen de ella.

Mas ésta fue una posición ya ponderada por San Agustín cuando se planteaba: *si, aun sin poseer la verdad podemos ser felices, ¿creéis que será necesario su conocimiento?*; asunto del cual dice que *se trata de una cuestión muy importante, digna de la más escrupulosa discusión*⁴⁶. A tal discusión obedece su primer libro contra los académicos. Y en él concluye que una vida desentendida de la verdad es imposible, si consideramos que la sabiduría es *el camino recto de la vida*⁴⁷. La verdad abarca también el vivir humano. Incluso más: la verdad personal, la de cada quien, es superior a la verdad de las cosas. El nietzscheano aprecio de Pirrón no tiene, pues, un sólido fundamento.

Los otros dos libros de esa obra agustiniana establecen, por una parte, la existencia de la verdad, en discusión con la academia platónica (libro II)⁴⁸; y por

⁴⁶ *Contra los académicos*, I, II, 5 y 6, pp. 76 y 78.

⁴⁷ *Contra los académicos*, I, V, 13, p. 87.

⁴⁸ *Contra el probabilismo sostiene que qui nihil approbat, nihil agit (Contra los académicos*, III, 15, 33).

otra, la posibilidad humana de encontrar esa verdad, o al menos de buscarla (libro III)⁴⁹, como sintetizando los dos libros precedentes.

Juan A. García González.
Universidad de Málaga

⁴⁹ *La sabiduría no sólo es la ciencia, sino también la inquisición de las cosas divinas y humanas. (Contra los académicos I, 8, 23).*

EL ESCEPTICISMO AGUSTINIANO EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

MARÍA DEL CARMEN DOLBY

San Agustín ha sido considerado el buscador incansable de la Verdad, el modelo de un filosofar cuyo término no podía ser otro que el de descansar en el encuentro y posesión de lo verdadero. La pregunta que se nos plantea de inmediato es la siguiente: ¿cuál fue el detonante que hizo volcarse a Agustín en semejante empresa? Si leemos las Confesiones, su autobiografía intelectual, moral y personal, encontraremos enseguida la respuesta: la lectura del diálogo de Cicerón: *Hortensio*, hoy desgraciadamente perdido para nosotros.

He aquí las palabras con las que nos describe dicho encuentro:

“Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía y se llama *Hortensio*. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti”¹

“Desde que en el año decimonono de mi edad leía en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado *Hortensio*, se inflamó mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía que inmediatamente pensé dedicarme a ella”².

¹ *Confesiones*, III, IV,7

² *La Vida feliz*, I,4

Agustín descubrió de pronto la importancia que tenía en su vida el encuentro de la Verdad. Se trata, no cabe duda, de una conversión a la filosofía. Desde ese momento, san Agustín se convirtió en filósofo después de haber pasado unos años de juventud ajeno a los intereses especulativos y atento a disfrutar de aquello que la vida le dispensaba sin más.

La persona, sea o no filósofa de profesión, que es capaz de pasar el nivel estricto de la vida biológica y material para ir en busca de lo eterno, ésa es ya, por derecho propio filósofa. El anhelo de Verdad pasó a ser entonces la fuente de energía que alimentaba el pensamiento de san Agustín.

Sin embargo, ¿cómo entendía Agustín este concepto abstracto? ¿qué pretendía encontrar en la Verdad? La respuesta es: ¿qué es el hombre? ¿cuál es su destino? y sobre todo la contestación a dos preguntas que desde siempre, especialmente la primera, le atormentaron desde su juventud: el problema del mal y la posible conjunción entre Dios, el mal y la libertad humana³. Todas ellas, de gran enjundia metafísica y antropológica que desde el principio inquietaron a los filósofos.

La Verdad como acicate del pensamiento y el Bien de la voluntad han estado siempre presentes en la filosofía pues, ¿qué es sino ese anhelo de muchos filósofos y filósofas, por intentar cambiar el mundo y apuntar a una utopía, como es el caso en nuestros días de la filósofa francesa Simone Weil?⁴. Está claro que en esta difícil empresa no han faltado ni faltarán abundantes obstáculos. La filosofía como un compromiso personal y social no tendrá nunca demasiados adeptos.

En la investigación de la Verdad puede aparecer con frecuencia el escepticismo, el desánimo de dar con Ella, el llegar a creer, en un momento dado, que es imposible para el ser humano conocerla.

¿Cómo se fue haciendo presente el escepticismo en san Agustín? Nunca como una postura definitiva, sino como un período de suspensión del juicio. Momentos de duda, pero al modo cartesiano, es decir, no definitiva, sino como una forma de recobrar las fuerzas necesarias para reiniciar el camino.

El primer horizonte en el que hizo su aparición el escepticismo agustiniano fue paradójicamente en el de su encuentro con Cicerón. Este gran escritor y orador, sin ser escéptico, nunca le pudo proporcionar a Agustín una certeza absoluta sobre temas como Dios, la libertad, el mal o el destino humano. Todo lo más que le ofreció fue un probabilismo que no convenció a Agustín pues lo

³ Cfr. Dolby Múgica, María del Carmen: *El problema del mal en san Agustín y la racionalidad de lo real*, Agustiniiana, 1989, Vol. XXX, pp.437-454.

⁴ Cfr. Weil, Simone: *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard (Coll. Idées), Paris, 1962, en español: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.

que realmente él deseaba no era un presentimiento de que había algo por encima del hombre, sino una seguridad, una certeza subjetiva sin ningún género de duda.⁵ Esa certidumbre que deseaba, se la había inculcado su madre Mónica, cuando de niño le enseñaba lo que decía el Cristianismo sobre dichas cuestiones:

“Siendo todavía niño oí hablar de la vida eterna que nos está prometida por la humildad de nuestro Señor Dios, que descendió hasta nuestra soberbia; y fui signado con el signo de la cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que esperó mucho en ti”.⁶

El primer paso que da Agustín en su andadura hacia la Verdad, llena de meandros, se dirige al maniqueísmo, a la secta de los maniqueos como él la denominaba.⁷ Esta secta fue fundada por Manés en el siglo III d.C. Defendía la existencia de dos principios: el del bien y el del mal. Pensaba que existía la naturaleza del mal a la cual el mismo Dios se vio obligado a ceder parte de la suya y de ese modo pudo hacerse el mundo.

De igual modo sostenía que el ser humano era portador de dos almas, una de procedencia divina, otra oriunda de la raza de las tinieblas, causante de que actuemos mal⁸.

San Agustín creyó encontrar en esas doctrinas la solución al problema del mal y a la vez halló en ella el nombre por el que suspiraba: Cristo y la promesa de lo que tanto ansiaba: la Verdad. Según Maurice Testard:

“Esperaba satisfacer allí sus exigencias retóricas y racionales, aspiraciones religiosas y filosóficas. De todas formas no veía otro refugio”.⁹

La concepción de Dios maniquea se convertiría en un lastre muy pesado para san Agustín. No sólo era visto como un ser corpóreo y en cierto modo impotente sino que los maniqueos se mofaban abiertamente de la concepción de Dios que atribuían a los cristianos. Según aquellos, los católicos tenían una interpretación antropomórfica de Dios. Creían que al explicar el capítulo I, versículo 26 del Génesis: “el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios” lo hacían atribu-

⁵ Cfr. Testard, Maurice: *Saint Augustin et Cicéron, (Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin)*, Paris, Études Augustiniennes, 1958, 2 vols., cap I,9; Asiedu, F.B.A.: *El Hortensio de Ciceron, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín*, Augustinus, 2000, t. XLV, pp.5-25.

⁶ *Confesiones*, I, XI,17; cfr. *Ibid.*, III,IV,8.

⁷ Cfr. Fitzgerald, Allan D. (Director): *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, p. 831, Manés, Maniqueísmo.

⁸ Cfr. Dolby Múgica, María del Carmen: *art. cit.*, p. 441 y 447.

⁹ Testard, Maurice: *op. cit.*, cap. I, p. 42. La traducción del francés es mía.

yéndole barbas, ojos y todo aquello que se le pareciera al hombre. Todas estas falsas atribuciones no hicieron otra cosa que alejar a Agustín cada vez más de la Verdad.¹⁰

Frente a los enigmas pendientes sobre Dios, el hombre y el mal planteados por Cicerón, habrá que añadir al acerbo mental de Agustín, las falsas concepciones maniqueas de los mismos, incluyendo la interpretación errónea de las Escrituras que achacaban a los cristianos.

La permanencia de san Agustín en el maniqueísmo fue muy prolongada, nueve años, y por éso que se pudieron afianzar en él los postulados materialistas maniqueos:

“Durante este espacio de tiempo de nueve años desde los diecinueve de mi edad hasta los veintiocho, fuimos seducidos y seductores, engañados y engañadores (Tim. 2, 3-13), según la diversidad de nuestros apetitos; públicamente, por medio de aquellas doctrinas que llaman liberales; ocultamente, con el falso nombre de religión, siendo aquí soberbios y allí supersticiosos, en todas partes vanos”.¹¹

¿Qué razones tuvo para poner en entredicho las creencias maniqueas? El mismo Agustín nos responde la pregunta:

“Y como yo había leído muchas cosas de los filósofos y las conservaba en la memoria, me puse a comparar algunas de éstas, con las largas fábulas del maniqueísmo, pareciéndome más probables las dichas por aquellos que llegaron a conocer las cosas del mundo”.¹²

Agustín que había leído abundantemente, pronto se pudo dar cuenta de la insuficiencia del sistema maniqueo y la llegada de su más alto representante a Cartago, Fausto, le hizo tomar conciencia de la imposibilidad de permanecer en el maniqueísmo. No sólo no le resolvió las dudas, sino que se hizo patente la falsedad de sus doctrinas acerca del cielo, las estrellas, el sol que Agustín comparaba con estudios más serios (cálculos de los números que había leído en otra parte).¹³

Está clara, para la persona que busca la Verdad, la necesidad de estudiar, de leer, para descubrir la autenticidad de un sistema filosófico o religioso. Para ver si hay allí contradicciones y engaños. Así lo hizo san Agustín y, como consecuencia, dejó de ser maniqueo a la par que decidió ir a Roma. Aunque no rom-

¹⁰ Cfr. Dolby Múgica, María del Carmen: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 58

¹¹ *Confesiones*, IV, I,1

¹² *Confesiones*, V,III,3

¹³ Cfr. *Confesiones*, V,VIII,12

pió en dicha ciudad del todo sus lazos con los maniqueos, empezó allí su etapa propiamente escéptica, tal y como lo narra en las Confesiones y que acabaría en su encuentro con el Neoplatonismo. He aquí una serie de textos que nos confirman dicha actitud:

“Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos (escépticos) habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre”.¹⁴

“Así que dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos (escépticos), como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta, a la que anteponía ya algunos filósofos, a quienes, sin embargo, no quería encomendar de ningún modo la curación de las lacerias de mi alma por no hallarse en ellos el nombre saludable de Cristo”.¹⁵

“Por eso retenía a mi corazón de todo asentimiento, temiendo dar en un precipicio; mas con esta suspensión me mataba yo mucho más, porque quería estar tan cierto de las cosas que no veía como lo estaba de que dos y tres son cinco, pues no estaba entonces tan demente que creyese que ni aun esto se podía comprender”.¹⁶

“¡Oh grandes varones de la Academia!, ¿es cierto que no podemos comprender ninguna cosa con certeza para la dirección de la vida?”.¹⁷

Éste era el estado intelectual y anímico del filósofo. Quizás, pensaría, tenían razón los escépticos y a nada podemos prestar nuestro asentimiento con la certeza debida.

¿Cómo salió de la tentación del escepticismo? ¿Cómo pudo de nuevo albergar en su mente y en su corazón la esperanza de hallar lo que tanto deseaba? Una nueva etapa de su vida se abre a la par que deja Roma y se dirige a la ciudad de Milán con el fin de ocupar una plaza de rétor.

En Milán tiene su encuentro con el Círculo Neoplatónico a cuya cabeza estaba la figura del obispo Ambrosio. Agustín atraído al principio por la fama y el buen hacer retórico de Ambrosio, escuchó sus Sermones y en ellos y a través de la lectura de los libros neoplatónicos, en la traducción hecha por Mario Victorino, va a descubrir tanto la recta interpretación cristiana del Génesis , I, 26 como

¹⁴ *Confesiones*, V, X, 19

¹⁵ *Confesiones*, V, XIV,25

¹⁶ *Confesiones*, VI, IV,6

¹⁷ *Confesiones*, VI,XI,18

la existencia de realidades espirituales: Dios, el alma y la comprensión del mal como un no ser, como carencia de lo debido, sin entidad propia.¹⁸

Se ha hablado de una conversión agustiniana al platonismo, pero en realidad fue una conversión al Cristianismo con la ayuda de los principios de una filosofía afín a las verdades cristianas.¹⁹ Leyó por segunda vez la Biblia y aceptó definitivamente la fe cristiana.²⁰ En el Cristianismo vio encarnada la Verdad por la que tanto había luchado. Su conversión moral, llegaría más tarde²¹ y en la noche del 24 al 25 de abril del año 387 recibió el bautizo de manos del obispo Ambrosio.

¿Cómo se relacionó con el escepticismo desde su certeza sobre la Verdad? De dos maneras, propagando como sacerdote y obispo la fe cristiana y defendiendo, como filósofo, la capacidad humana de darle alcance:

“Hoy, pues, hemos de infundir a toda costa en los pechos la esperanza de encontrar la Verdad, ya que los académicos con su artificio literario han sembrado el derrotismo que nos sobrecoge ante esa esfinge de lo real. Corremos el peligro de que lo que un día se concertó por puro oportunismo para atrincherarse contra más graves errores sea ahora un estorbo para acercarse a la Sabiduría... Porque bien sabes que antaño me apartó de los pechos de la Filosofía la desesperanza de dar con esa Verdad que es el alimento del espíritu”.²²

En primer lugar lo que Agustín sostiene es la convicción de que la razón humana está en condiciones de investigar y hallar la Verdad. Afirmación que constituye la clave básica de su filosofía. Al referirse a los académicos, puede chocar su apelación de escépticos a los filósofos de la Academia pero:

“El escepticismo que Agustín conoció, se había originado en la época helénica dentro de la Academia, la escuela fundada por Platón (que no debe confundirse con el escepticismo pirronista de Enesidemo y de Sexto Empírico)”²³.

¹⁸ Cfr. Dolby Múgica: *op. cit.*, cap. II, p.55

¹⁹ Cfr. Grandgeorge, L.: *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Bibliothèque de l'école des hautes Études Sciences Religieuses, Leroux, Paris, 1896; Jolivet, Régis: *Saint Augustin et le Néoplatonisme Chrétien*, Demöel et Steele, Paris, 1932; Pegueroles, Juan: *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Promociones Publicaciones Universitarias, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1985.

²⁰ Cfr. Dolby Múgica: *Agustín de Tagaste: el itinerario de la sabiduría*, Agustiniana, 1988, vol. XXIX, pp.435-500, p. 495 (Segunda lectura de las Escrituras).

²¹ Cfr. *Confesiones*, VIII, XII, 28

²² Carta 1, *A Hermogeniano* (año 387), 1 y 3; Cfr. *Contra los Académicos*, II, XIII,30 y III,III,5

²³ Fitzgerald, Allan, D. *op. cit.* p. 492 (Escépticos, Escepticismo)

Además cuando Agustín habla del artificio literario de los académicos se está refiriendo a su peculiar interpretación del escepticismo académico:

“La mayor sorpresa en torno a Agustín y al escepticismo académico es que Agustín afirma que aprueba la finalidad oculta y la verdadera intención de ese escepticismo. Porque él estaba convencido de que los académicos habían permanecido platónicos en todo momento, y que utilizaban únicamente el escepticismo como una cortina de humo para proteger su doctrina platónica contra los malentendidos de adversarios menos espirituales”.²⁴

Aunque la explicación agustiniana no sea del todo convincente, sí tiene una parte de verdad. El escepticismo de los académicos pretendía criticar las posiciones estoicas que defendían la posibilidad de una certeza científica a partir de las impresiones sensibles. Este tipo de asentimiento o certeza sólo lo reservaban al conocimiento intelectual que era capaz de contemplar las Ideas:

“Cuando aprehendemos algo que es realmente material, nuestra aprehensión no es probable en el sentido de que no llegue a la verdad o que sea algo diferente de la verdad o sólo probablemente verdadero (en sentido estadístico). Nuestra aprehensión es probable en el sentido de que el objeto, que realmente aprehende, es una copia o imagen de otra cosa (de una forma platónica, o como Agustín la llama, un inteligible).²⁵

Está clara la posición de los académicos. La captación de la verdad es posible, pero no se encuentra en el ámbito de lo sensible sino de lo inteligible.

Una vez aclarado este punto hay que exponer las tesis escépticas más corrientes que Agustín combate:

“Dos afirmaciones hacen los académicos contra las cuales nos hemos propuesto luchar aquí, nada puede percibirse, a ninguna cosa se debe prestar asenso”.²⁶

Pasemos a ver los argumentos que trae Agustín para refutarlas, siguiendo el hilo mismo de sus palabras:

“Deja, pues, de lado tu pregunta, si te place, y discutamos entre los dos, con la mayor sagacidad posible, si puede hallarse la Verdad. Por lo que a mí toca, tengo a mano muchos argumentos que oponer a la doctrina de los académicos”.²⁷

²⁴ Fitzgerald, Allan, D., *op. cit.* p.493

²⁵ Wagner, Michael: *San Agustín y el escepticismo*, Augustinus, 1992, t. XXXVII, pp.105-143, p. 113

²⁶ *Contra los Académicos*, III, X,22

²⁷ *Contra los Académicos*, II, IX,23

“¿Cómo sabes, objeta el académico, que existe este mundo si los sentidos nos engañan?”

-Agustín: Nunca vuestros razonamientos han podido delimitar el testimonio de los sentidos hasta convencernos de que nada nos aparece a nosotros ni vosotros os habéis atrevido a tanto; pero habéis puesto grande ahínco en persuadirnos de la diferencia entre ser y parecer. Yo, pues, llamo mundo a todo esto, sea lo que fuere, que nos contiene y sustenta; a todo eso digo, que aparece a mis ojos, y es advertido por mi... sostenéis que lo falso puede aparecer verdadero a los sentidos pero no negáis el hecho mismo del aparecer”.²⁸

Agustín deja bien claro que aunque los sentidos nos puedan engañar y no sean fuente de conocimiento verdadero, sin embargo hay algo de irrefutable en el conocimiento sensible y es la verdad, el ser del mismo aparecer que es en sí mismo una realidad.

Otro de los argumentos que opone al escepticismo en general es el de la existencia de verdades matemáticas:

“Pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero aunque ronque todo el género humano”.²⁹

Y por último se puede citar el más conocido de todos, pero curiosamente de manos de René Descartes y no del propio Agustín que fue quien lo elaboró en primer lugar y que constituye, sin duda, uno de los alegatos más firmes contra el escepticismo:

“Sin embargo, ¿quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que duda; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda”.³⁰

La importancia de hallar la Verdad no sólo se relaciona con lo especulativo, con la inteligencia humana sino también con el terreno de lo volitivo o lo que es igual, con lo personal, con aquello que hace referencia al sentido de la vida.

²⁸ *Contra los Académicos*, III, XI, 24

²⁹ *Contra los Académicos*, III, XI, 25

³⁰ *La Trinidad*, XX, 14

Dentro de la tradición de la filosofía griega, la Verdad y la felicidad iban perfectamente conectadas, era inviable pensar que se pudieran dar la una sin la otra. El encuentro de la Verdad llevaba consigo el de la vida feliz.³¹

Pasemos a ver el planteamiento agustiniano sobre esta importante consecuencia del hallazgo de la Verdad.

Esta cuestión aparece claramente tratada en el diálogo *Contra los Académicos*:

“San Agustín, en el primer libro de su *Contra Académicos* se pregunta si el hombre puede ser feliz sin hallar la verdad, sólo con su búsqueda. La contestación a esta pregunta es conocida: la felicidad va unida a la posesión de la verdad, porque ambas se identifican y citando a Varrón, concluye que “nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit” (*De Civitate Dei*, XX, 1, 3).³²

En dicho diálogo, encontramos una disputa entre Trigeccio y Licencio a propósito de la felicidad y la verdad. Trigeccio se opone a la tradición académica y Licencio la apoya. Agustín responderá a Licencio pues no comparte sus tesis.

Licencio está convencido de que para ser felices no necesitamos encontrar la verdad:

“Las razones de esta afirmación parecen ser las siguientes:

- 1) Somos felices en cuanto somos sabios.
- 2) Somos sabios en cuanto que no estamos en el error.
- 3) No estamos en el error en la medida en que no prestamos nuestro asentimiento a lo incierto (incertis rebus), o a lo que no podemos comprender.
- 4) No asentimos a cosas inciertas mientras buscamos la verdad sin pretender haberla encontrado.

En consecuencia, somos felices mientras buscamos la verdad (sin pretender nunca que la hayamos encontrado).³³

Para Trigeccio el hecho de buscar la Verdad y no encontrarla, constituye un error, opinión que no comparte Licencio, convencido como está de que si una persona busca la verdad y está orientada a ella, no comete ningún error aunque se encuentre en la incertidumbre. Pasemos a ver directamente el diálogo a tres que surge a propósito de esta difícil cuestión:

³¹ Cfr. Holte, Ragnar: *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, ed. Études augustiniennes, 1962

³² García Castillo, Pablo: *Los escépticos: incertidumbre, suspensión del juicio y felicidad*, Ciudad de Dios, Vol. CCVII, 1994, pp.5-25, p. 5

³³ Asiedu, F.B. A.: *art. cit.* p. 108

“Agustín: ¿Acaso dudáis de que nos conviene conocer la verdad? – De ningún modo, dijo Trigecio. Los demás dieron señales de aprobación. – Y si, les dije yo, aún sin poseer la verdad, podemos ser felices, ¿creéis que será necesario su conocimiento?”

Dijo Trigecio. Ciertamente bienaventurados queremos ser y si podemos serlo sin la verdad, podemos también dispensarnos de buscarla... Añadí yo ¿creéis que podemos ser dichosos sin hallar la verdad?

-Si podemos, con tal de buscarla, respondió entonces Licencio...

-Dime tú (habló Agustín) por qué no puede ser dichoso quien busca la verdad aún sin hallarla. Porque el hombre feliz, dijo Trigecio, ha de ser perfecto, sabio en todas las cosas. Ahora bien: el que busca todavía no es perfecto. No veo, pues, cómo puede ser feliz. Soy todo oídos y anhelo por escuchar cómo un hombre puede ser perfecto faltándole la verdad.

El que no llegó al fin, replicó el otro (Licencio), confieso que no es perfecto aún. Pero aquella verdad sólo Dios creo que la posee o quizá también las almas de los hombres, después de abandonar el cuerpo, es decir, esta tenebrosa cárcel. Pero el fin del hombre es indagar la verdad como se debe, buscamos al hombre perfecto, pero hombre.

-Luego el hombre no puede alcanzar la dicha, dijo Trigecio ¿y cómo puede ser dichoso sin lograr lo que tan ardientemente desea? Pero no; el hombre puede ser feliz porque puede vivir conforme a aquella porción superior del ánimo, a que todo lo demás debe subordinarse. Luego puede hallar la verdad”.³⁴

El diálogo mencionado ha sido algo largo, pero en él se pueden ver las dos posturas encontradas con respecto a nuestro tema. La de Licencio, escéptico y la de Trigecio que es la postura de Agustín.

La conclusión sería: el ser humano, si quiere ser feliz, no puede dispensarse de buscar y de encontrar la Verdad que de sentido a su vida, tanto en el plano teórico como en el plano práctico.

Queda muy claro en una postura no escéptica, que el ser humano necesita de la verdad, de verdades diarias, quizás parciales y de la Verdad. Necesita ir encaminando su vida de un modo recto que le conduzca a la Sabiduría.

Las conclusiones a las que llegó el propio Agustín, resumiéndolas, serían la siguientes:

³⁴ *Contra los Académicos*, I,II, 5 y 6; I, III, 7 y 9

1) El ser humano busca la verdad pero no de un modo infructuoso. Puede hallarla. Día a día encuentra verdades parciales y éstas existen gracias a la Verdad³⁵ que Agustín verá encarnada en último término en el ser de Dios:

“A ti invoco, Dios Verdad, principio, origen y fuente de la Verdad de todas las cosas verdaderas”.³⁶

2) Es en el encuentro y posesión de la Verdad, donde la persona puede empezar a hallar la felicidad y por tanto la filosofía tiene siempre una dimensión eudemonológica, un aspecto de compromiso vital que no pueden tener otras ciencias y saberes.

4) Por último la vía de acceso a la Verdad no se encontraría en los sentidos y, en este punto, le daría la razón al escepticismo académico, sino en la razón y, como filósofo cristiano, en la razón auxiliada por la fe cristiana.

Se trata, no cabe duda, de una filosofía optimista con respecto al ser humano y que le empuja constantemente a la búsqueda y al encuentro de aquello que más anhela: la Verdad y la felicidad.

Dra. María del Carmen Dolby Múgica
Catedrática de Filosofía del I.E.S. Cantabria

³⁵ “Razón: es así que no puede haber cosa verdadera sin Verdad”, *Soliloquios*, II ,II 2

³⁶ *Soliloquios*, I, I, 3

SABER Y EVIDENCIA EN LA EDAD MEDIA: TRANSFORMACIONES DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA EN LA VISIÓN MEDIEVAL DEL CONOCIMIENTO

PALOMA PÉREZ-ILZARBE

En este trabajo me propongo destacar algunos rasgos de la teoría del conocimiento de dos importantes autores medievales: Guillermo de Ockham (1290-1349) y Juan Buridán (1290-1360). Dentro de un recorrido histórico por "los motivos del escepticismo", la primera mitad del siglo XIV puede ser un período digno de atención, al menos por dos razones. En primer lugar, desde el punto de vista de la historia de las ideas, si se tiene en cuenta el resurgir del pirronismo en el siglo XVI y se considera la filosofía moderna como reacción a esta "crisis pirrónica"¹, cabe preguntarse por los antecedentes tardomedievales de esa actitud de desconfianza que se convertirá en motor del pensamiento occidental. En segundo lugar, considerado en sí mismo ese período de la historia, el hecho es que no resulta extraño encontrar entre los historiadores de la filosofía referencias al "escepticismo medieval" o a las "corrientes escépticas del siglo XIV"², de modo que no está de más investigar en qué sentido la teoría del conocimiento de los nominalistas del siglo XIV puede calificarse de escéptica.

¹ Ver, por ejemplo, el ya clásico Popkin (1983).

² Como en los trabajos de Michalski reeditados en Michalski (1969).

Mediante el estudio de estos dos autores pretendo mostrar que, aunque no de escepticismo en sentido estricto³, sí puede hablarse de una crisis en la teoría del conocimiento del siglo XIV, entendida como ruptura con un cierto ideal de saber: el ideal que los pensadores medievales asumieron al incorporar a su filosofía las ideas aristotélicas acerca del conocimiento científico. Así, este trabajo se presenta como un examen de las transformaciones de la idea aristotélica de ciencia al final de la edad media, y concluye con la convicción de que ruptura con Aristóteles no equivale sin más a caída en el escepticismo. Para entender qué es lo que se modifica en este proceso y el alcance de la transformación, será necesario primero introducir brevemente cuál es la idea aristotélica y cómo es recibida por el pensamiento cristiano medieval, de modo que mi exposición tendrá las siguientes partes: en primer lugar, recordaré las líneas esenciales de la idea aristotélica de ciencia; en segundo lugar, haré lo mismo con la recepción de la idea aristotélica de ciencia en el mundo cristiano medieval (Tomás de Aquino); en tercer lugar, mostraré dónde radica la crisis nominalista del paradigma aristotélico (Ockham); por último, presentaré algunos rasgos claramente antiescépticos que son compatibles con el nuevo ideal de saber (Buridán).

1. LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA

La teoría aristotélica de la ciencia está contenida en los *Segundos Analíticos*. Aristóteles llama allí *episteme* a una especie de conocimiento, que se alcanza mediante demostraciones (una demostración es un silogismo que debe cumplir una serie de estrictas condiciones para convertirse en "silogismo que hace saber"⁴), y cuyos rasgos esenciales quedan recogidos en el siguiente famoso pasaje:

Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. Está claro, pues, que el saber es algo de este tipo: y en efecto, <por lo que se refiere a> los que no saben, aquéllos creen que actúan de ese modo, y los que saben actúan <así realmente>, de modo que aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera.⁵

³ Incluso el gran "escéptico" del momento, Nicolás de Autrecourt, puede librarse de este calificativo, según de Rijk (1985).

⁴ Ver, por ejemplo, Barnes (1975) o el resumen de Serene (1979). Un trabajo más extenso sobre la demostración en Aristóteles se puede encontrar en Vega (1990).

⁵ *Segundos Analíticos* I, 2, 71b 9-15. En la traducción de Miguel Candel Sanmartín, p. 316.

Por una parte, la ciencia en sentido aristotélico es un tipo de conocimiento que tiene que ver con causas (conocer algo científicamente es conectarlo con su causa, saberlo desde su causa); por otra parte, el saber científico está en Aristóteles ligado a la idea de necesidad (lo que se conoce científicamente no está abierto a ser primero de un modo y luego de otro, al azar⁶). Estos dos elementos cobran sentido desde un presupuesto ontológico: hay algo que hace que ciertas cosas sean así y no de otra manera, el mundo aristotélico es un mundo en el que hay algo ontológicamente estable (a saber: la esencia o causa formal de las cosas). Desde este presupuesto se ilumina la idea aristotélica de ciencia como una comprensión de la estructura esencial de las cosas que han sido captadas primero de manera imprecisa en la sensación⁷. Por otro lado, dada la mayor dignidad de lo universal (la esencia) sobre lo particular (lo percibido sensiblemente), se entiende también que la ciencia sea para Aristóteles el grado más alto de conocimiento que el ser humano puede tener de las cosas.

Dando por sentado que un conocimiento tal es posible, Aristóteles se pregunta *cómo* alcanzarlo, y explica su búsqueda como un proceso que comienza con la percepción sensible y alcanza su grado más elevado en el conocimiento científico. Sentidos, memoria y experiencia conducen a la captación intelectual de lo universal que está implícito en las cosas que percibimos⁸: y, justamente cuando esas cosas se conocen desde lo universal (mediante una demostración científica), entonces son conocidas en el sentido más propio (que es a lo que Aristóteles llama "saber" o "ciencia"). La búsqueda del conocimiento científico es para Aristóteles una búsqueda de definiciones esenciales: se trata de comprender qué tipo de cosa es algo, y para ello se van buscando los atributos esenciales que nos darán su definición y que permitirán aclarar el por qué de las cosas que percibimos, la causa de que sean así y no puedan ser de otra manera.

La teoría de la ciencia expuesta en los *Segundos Analíticos* se complementa con una explicación en el *De Anima* de las estructuras psicológicas que sustentan esos procesos. Aristóteles habla de un intelecto potencial, que es una capacidad para recibir las formas inteligibles de las cosas, y de un intelecto activo,

⁶ La idea de necesidad también aparece en la caracterización de la ciencia que Aristóteles ofrece en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: "Todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera; de lo que puede ser de otra manera, cuando tiene lugar fuera del alcance de nuestra observación, no sabemos si es o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero."

⁷ Ver de Rijk (1990).

⁸ *Segundos Analíticos* II, 19.

que actualiza esas formas que están sólo en potencia en lo sensible⁹. Las explicaciones del *De Anima* muestran que el realismo ontológico de Aristóteles va unido a un realismo epistemológico: según Aristóteles, los seres humanos estamos hechos para conocer el mundo, tenemos un intelecto que de alguna manera está en armonía con las estructuras inteligibles de las cosas y por eso somos capaces de reconocerlas en lo sensible¹⁰.

Con todo, este realismo epistemológico es compatible con el reconocimiento de que a veces nos equivocamos: "*creemos* que sabemos" (pero no siempre es así). Al investigar el conocimiento científico, Aristóteles no habla de evidencia, ni da un criterio para distinguir el conocimiento del error. Este problema no le preocupa: desde los dos presupuestos citados, Aristóteles se enfrenta al estudio del conocimiento humano con la confianza en que, aunque *fallible*, la capacidad humana de conocer es *fiabile* en general.

2. LA RECEPCIÓN DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA EN EL MUNDO CRISTIANO MEDIEVAL

La Europa medieval cristiana recibe esta idea de ciencia y de conocimiento cuando, entre el siglo XII y XIII, se introduce el pensamiento greco-árabe a través de traducciones al latín, que hacen disponible al mundo intelectual cristiano una enorme cantidad de materiales nuevos. Para la segunda mitad del siglo XIII, las traducciones de los *Segundos Analíticos* y del *De anima* están disponibles, y estas obras son ya trabajadas y comprendidas por los pensadores cristianos¹¹.

La introducción de las nuevas ideas fue lenta, debido tanto a la dificultad de los textos aristotélicos como al peso de la tradición patrística y agustiniana, con un ideal de sabiduría como contacto con la Verdad Suprema y una visión de la ciencia como conocimiento de un mundo temporal que, siendo el libro escrito por Dios, se convierte en camino simbólico para llegar a Él¹². En este contexto, la irrupción de la ciencia greco-árabe en el mundo cristiano significó un cambio profundo que trajo consigo un nuevo ideal de saber, el que será característico de la nueva ciencia: la ciencia trata de conocer cómo funciona el mundo que nos rodea, para tenerlo bajo control. Las ideas aristotélicas se convierten en la mejor

⁹ *De Anima* III, 5.

¹⁰ Ver Kahn (1981).

¹¹ Ver Marenbon (1987), Dod (1982), Lohr (1982).

¹² Ver Serene (1982), Gregory (1990).

base filosófica para esta ciencia mundana que empieza a sustituir a la interpretación alegórica de la realidad¹³.

Como muestra de esta integración de la idea aristotélica de ciencia en el pensamiento de un filósofo y teólogo cristiano, presentaré algunas ideas básicas de Tomás de Aquino en relación con este tema. Su idea de conocimiento en general y de ciencia en particular descansan también sobre unos presupuestos metafísicos y epistemológicos, coincidentes en lo esencial con Aristóteles, aunque con el matiz que aporta una visión cristiana del mundo¹⁴:

- como Aristóteles, Tomás de Aquino parte de un realismo metafísico: hay un mundo con ciertas características, independiente de nuestras operaciones cognoscitivas (conocer es descubrir verdades, no crearlas);

- como Aristóteles, Tomás de Aquino está convencido de que los seres humanos estamos hechos para conocer ese mundo: la meta a la que apunta el uso del intelecto humano es la adquisición de la verdad sobre el mundo y su Creador;

- como pensador cristiano, Tomás puede dar apoyo a estos presupuestos desde su fe: ese mundo inteligible es producto de la actividad creadora divina, y nuestra capacidad para conocerlo procede del hecho de que hemos sido creados a imagen de Dios, con unas facultades cognoscitivas que aspiran a imitarlo en su actividad de conocer.

La consecuencia de estos presupuestos es, nuevamente, una confianza en las capacidades cognoscitivas humanas: puesto que lo verdadero es el bien del intelecto y lo falso es el mal (en esto Tomás de Aquino sigue siendo aristotélico), no hay error antes de la caída. Las facultades humanas son falibles, pero no son engañosas, están diseñadas para llevar a la verdad¹⁵.

Y ¿cómo funcionan las capacidades cognoscitivas humanas? Tomás de Aquino pertenece a una tradición (con cierto sabor agustiniano e influencia árabe, unidos a su inequívoca raíz aristotélica) que interpreta el conocimiento intelectual siguiendo el modelo de la visión y la luz¹⁶. La cosa conocida es el inicio de una cadena causal de *species* (o "imágenes" de la cosa) que se multiplican a lo largo del medio transmisor y de los sentidos, externos primero e internos después, e incluso continúan en el intelecto como *species intelligibilis* (que es producida por el intelecto agente mediante abstracción, y captada por el intelecto posible), que da lugar a la formación de un concepto o definición por

¹³ Ver Gregory (1990).

¹⁴ Ver Stump (1992), Kretzmann (1992).

¹⁵ Stump (1992), 148; Vega (1999), 261-273; Kretzmann (1992).

¹⁶ Ver Marenbon (1987), Tachau (1988), Pasnau (1997).

la que se conoce el *qué* de la cosa (el proceso continúa con la construcción de proposiciones y su encadenamiento en un discurso mental)¹⁷. Distintos autores realizan sucesivas simplificaciones de la teoría, economizando las "especies" que son necesarias para conocer, pero conservando el modelo causal básico. Esa causalidad es la que garantiza el conocimiento¹⁸: el ser humano puede alcanzar un conocimiento científico de las cosas porque en el inicio de la cadena causal está la cosa misma que se da a conocer.

La convicción de que la cosa misma es garantía de nuestro conocimiento hace que el sentido que Tomás de Aquino da a la palabra "certeza" sea bien distinto del sentido moderno, subjetivo, de certeza. En su comentario a los *Segundos Analíticos* (I, 4), Tomás explica de este modo la idea aristotélica de ciencia como la cima del conocimiento que los seres humanos pueden alcanzar de las cosas en este mundo:

Segundo, cuando dice "cuando creemos conocer la causa, etc.", pone la definición de saber sin más (*scire simpliciter*). Acerca de lo cual hay que considerar que saber (*scire*) algo es conocerlo de modo perfecto, pero esto es aprehender de modo perfecto su verdad: pues son los mismos principios el ser de la cosa y su verdad, como es evidente por *Metafísica* II. Así pues, el que sabe (*scientem*), si es uno que conoce de modo perfecto, debe conocer la causa de la cosa conocida. Pero si conociera sólo la causa, tampoco conocería el efecto en acto, que es saber sin más, sino sólo virtualmente (*virtute tantum*), que es saber en cierto sentido y de modo accidental. Y por eso el que sabe sin más debe conocer también la aplicación de la causa al efecto. Pero la ciencia es también una cognición cierta de la cosa; pero lo que puede ser de otra manera (*quod contingit aliter se habere*) no se puede conocer con certeza (*per certitudinem*); por eso, además hace falta que lo que se sabe no pueda ser de otra manera. Por tanto, porque la ciencia es una cognición perfecta, por eso dice "cuando creemos conocer la causa"; porque es una cognición actual por la que sabemos sin más, añade "que es la causa de aquella cosa"; y porque es una cognición cierta, añade "y que no cabe que sea de otra manera".¹⁹

La certeza, como se ve, no tiene que ver con una seguridad subjetiva, sino con la estabilidad del orden conocido. El problema moderno de la certeza, o del criterio para distinguir el conocimiento del error, tampoco es un problema para Tomás de Aquino, como no lo era para Aristóteles. Lo característico de la cien-

¹⁷ Ver Stump (1999).

¹⁸ Lee (2001), 13.

¹⁹ En la edición de Spiazzi, p. 161.

cia no es que se trate de un conocimiento especialmente riguroso o seguro, sino que consista en explicaciones causales de las cosas: conocer científicamente no es saber con más seguridad, sino alcanzar una comprensión más profunda de las cosas²⁰.

3. LA CRISIS DEL PARADIGMA ARISTOTÉLICO EN EL NOMINALISMO OCKHAMISTA

Pero entre el ideal clásico de la profundidad y el ideal moderno de la seguridad se encuentra, como gozne, el nominalismo del siglo XIV. Veamos en qué consiste el papel jugado por el nominalismo ockhamista en la transformación de la idea de ciencia, teniendo en cuenta que, como cabe esperar en una etapa de transición, no son abandonados de golpe todos los elementos que configuran la visión clásica del conocimiento.

En efecto, a pesar de la profunda transformación que, como se verá, supone la idea ockhamista de ciencia respecto a la idea aristotélica, lo cierto es que Ockham no renuncia ni al realismo metafísico ni al realismo epistemológico que compartían Aristóteles y Tomás de Aquino: Ockham está también convencido de que hay un orden del mundo, independiente del conocimiento humano, y de que ese orden es, por otra parte, accesible a la capacidad humana de conocer.

La transformación de la idea de ciencia no tiene que ver, en el siglo XIV, con la puesta en cuestión de estos presupuestos realistas, sino con el abandono de la forma concreta que adoptaban al ser desarrollados desde la concepción aristotélica del mundo. Tengan mucho o poco que ver en ello las famosas condenas de 1277²¹, lo cierto es que el siglo XIV es el del énfasis en la omnipotencia divina. Como consecuencia, el nominalismo de Ockham significa la ruptura con el mundo aristotélico de las esencias eternas. El mundo ockhamiano es un mundo contingente, resultado de una creación libre por Dios, constituido por individuos concretos que no amenazan con atrapar la omnipotencia divina dentro de moldes universales, y en el que la fuerza de la presencia de Dios como causa primera convierte en prescindible la actividad de cualquier causa segunda. Para Ockham, el orden del mundo ya no es un orden de esencias ni de ideas divinas, sino de puras singularidades, fruto de la libre decisión divina. Correlativamente, el mecansimo del conocimiento no descansará ya en una cadena causal de "especies" (Ockham, enemigo de cualquier mediación representativa,

²⁰ Ver Stump (1992).

²¹ Frente a posturas más radicales sobre el efecto de las condenas en el pensamiento cristiano del siglo XIV, Marenbon prefiere no exagerar su papel: ver Marenbon (1987), 74.

interpreta las especies como representaciones²²), sino en el contacto directo e inmediato con la cosa individual. Dentro de este planteamiento, ¿qué quedará del paradigma aristotélico de ciencia como conocimiento necesario de esencias, de causas que explican por qué algo es así y no puede ser de otra manera?

Por una parte, el reconocimiento de la contingencia del mundo no significa para Ockham el abandono de un cierto ideal de necesidad (aunque revisado): según Ockham, se puede tener un conocimiento de las cosas contingentes a través de proposiciones necesarias, y son éstas (las proposiciones) las que se saben científicamente²³. Pero, por otra parte, la ruptura con un mundo de esencias sí significa una radical transformación de la idea aristotélica de ciencia. Lo que convierte a esta forma de saber en un tipo de conocimiento privilegiado no es que consista en una explicación de por qué algo es así y no puede ser de otra manera: no sólo porque todo en el mundo creado podría ser de otra manera, sino especialmente porque no hay un porqué que vaya más allá del *hecho* de la libre y concreta decisión divina. El orden de mundo no es, como ya se ha indicado, un orden de esencias, sino de regularidades de hecho. En consecuencia, saber no consistirá ya en profundizar en la esencia de las cosas, y así, el ideal de profundidad irá dejando paso, poco a poco, al ideal de seguridad. Cuando el rasgo decisivo del saber científico deja de ser su carácter de explicación causal, esencial, entra en escena un nuevo concepto definitorio del conocimiento científico: la *evidencia* que obliga al entendimiento a asentir. Es a finales del siglo XIII cuando esta noción, a la que no se había prestado una atención especial hasta entonces, pasa a ocupar un primer plano, y es Ockham quien le da un uso técnico preciso²⁴.

En la *Suma de lógica* (III - 2, cap 1), Ockham coloca la evidencia como el rasgo distintivo del saber en sus diversas acepciones:

Hay que decir que aunque "saber" (scire) se puede tomar de muchos modos, sin embargo para nuestro propósito basta con decir que se toma de tres modos. Primero, saber es una comprensión evidente de la verdad. Y así se dice que se saben no sólo las cosas necesarias, sino también las contingentes, como "sé que estás sentado" y "sé que entiendo y vivo".

²² Stump (1999) señala que el objeto de las críticas de Ockham es una versión mal entendida de la teoría tomista, no la teoría tomista real.

²³ Aunque la teoría de la *suppositio* exige, para que una proposición afirmativa sea verdadera, la existencia de las cosas por las que están los términos, y esto supone dificultades para la construcción de proposiciones necesarias sobre cosas contingentes, la misma teoría proporciona sus propios recursos para resolver estas dificultades.

²⁴ Ver Tachau 122.

Segundo, se dice ciencia una comprensión evidente de una verdad que no puede ser falsa. Y así se dice que se saben sólo las cosas necesarias y no las contingentes. Tercero, se dice ciencia la comprensión evidente de una verdad necesaria mediante la comprensión evidente de dos verdades necesarias, dispuestas en un modo y una figura, de manera que esas dos verdades hagan que una tercera verdad (que de otro modo sería desconocida) sea sabida de modo evidente.²⁵

Y en su comentario a las *Sentencias* (Prol, qq. 1 y 7), explica en qué consiste esa evidencia:

Sobre lo segundo, a saber, qué conocimiento es evidente, digo que conocimiento evidente es una cognición de algún complejo verdadero que puede ser causada suficientemente, de modo inmediato o mediato, por el conocimiento incomplejo de los términos. Es decir, que cuando el conocimiento incomplejo de algunos términos (ya sean términos de esa proposición, o de otra, o de varias proposiciones) causa suficientemente en algún intelecto que tiene tal conocimiento (mediata o inmediatamente) el conocimiento del complejo, entonces ese complejo se conoce evidentemente.

[...] Cualquiera que sabe evidentemente algún complejo no puede disentir a ese complejo por el solo mandato de la voluntad, sino que hace falta que sea impulsado por una razón más fuerte que mueva a su intelecto a asentir, o hace falta que se olvide de alguna cosa conocida evidentemente.²⁶

Las verdades conocidas evidentemente son, por un lado, patentes, en el sentido de que el conocimiento de los términos basta para producir el conocimiento de la proposición (y, por tanto, en cuanto es formada la proposición a partir de los términos o en cuanto se pone como conclusión de un razonamiento con premisas evidentes, se conoce su verdad)²⁷, y por otro lado, compelentes, en el sentido de que esa patencia de la verdad obliga al entendimiento a asentir a ella. La ciencia en el sentido ockhamista es el tipo de conocimiento que se tiene cuando, en virtud de una cierta transparencia de algunas verdades, la adhesión a ellas se convierte en ineludible para el entendimiento humano.

Que los seres humanos sean capaces de conocer científicamente significa, de acuerdo con esto, que disponen de un mecanismo que, en determinadas circuns-

²⁵ En la edición de P. Boehner, p. 506.

²⁶ En la edición de G. Gal, pp. 5-6 y 192.

²⁷ La teoría del conocimiento de Ockham, por tanto, debe ser completada con una teoría de la significación y la referencia, que dé cuenta de cómo los términos conectan con las cosas.

tancias, fuerza al intelecto a formar ciertas proposiciones verdaderas y a asentir a ellas. Esto no quiere decir, sin embargo, que ese mecanismo del conocimiento humano sea infalible (y más cuando Dios puede incluso causar el asentimiento a una falsedad: en cualquiera de nuestras pretensiones de conocimiento puede estar oculto el error). Tampoco quiere decir que la evidencia de la que habla Ockham sea un criterio o una garantía subjetiva de verdad²⁸. Él no necesita tal garantía, que obsesionará a los pensadores modernos: a pesar del gran cambio que significa la teoría ockhamista respecto a la aristotélica, puede decirse que el nominalismo del siglo XIV conserva una confianza básica en la capacidad humana de conocer²⁹.

4. LA INCLINACIÓN NATURAL DEL INTELECTO HUMANO A LA VERDAD

La teoría del conocimiento de Juan Buridán, prestigioso maestro de artes en París en la primera mitad del siglo XIV, es una muestra clara de cómo el nominalismo no supone necesariamente un abandono de la confianza realista en la capacidad humana de conocer. Veamos algunos elementos de la concepción buridaniana del conocimiento científico.

La idea buridaniana de ciencia es semejante a la de Ockham, con la certeza y evidencia como rasgos distintivos, que separan el verdadero saber de la mera opinión³⁰. Por una parte, el conocimiento científico se distingue por su *certeza*, entendida como una doble firmeza, objetiva y subjetiva, del saber científico, que exige tanto la verdad de la proposición conocida como la firmeza del asentimiento a esa proposición.

²⁸ El conocimiento se basa en juicios evidentes causados, en último término, por una cognición intuitiva, pero no hay garantía de esta evidencia: en definitiva, no sabemos si sabemos. Ver Scott (1969 y 1971).

²⁹ Debido a ese sentimiento general de certeza acerca del conocimiento natural, Goddu (1990) habla de un "escepticismo constructivo": los nominalistas del siglo XIV se hacen preguntas sobre la fiabilidad de nuestro conocimiento, pero como desafíos para darle apoyo al final. Lo que le pasa a la epistemología de Ockham es que no permite que el conocimiento vaya más allá de las cosas singulares dadas (a su fundamento ontológico: por ejemplo, las ideas divinas según las cuales han sido creadas las cosas, en Tomás de Aquino). Pero sigue siendo una capacidad de conocimiento que está en contacto con las cosas, no es un escepticismo moderno con su separación entre sujeto y objeto. Ver Lee (2001), 19.

³⁰ *Summulae* VIII, 4.3.

En primer lugar digo "*cum certitudine*". Pues la certeza requiere dos cosas. Una de parte de la proposición a la que se asiente, a saber, que sea verdadera; pues no es cierta la creencia por la que asentimos a lo falso, sino incierta y falaz; y es manifiesto que este modo de certeza se requiere para la ciencia, porque no sabemos lo falso. Y otra cosa de parte nuestra, a saber, que nuestro asentimiento sea firme, a saber, sin duda o temor respecto a lo contrario; y también esto se requiere para la ciencia, porque el asentimiento dubitativo y temeroso no va más allá de la opinión. Pues si uno asiente a una proposición con temor respecto a lo contrario, nunca dice que "sabe" que es así, sino que "piensa" o "cree" que es así. (*Summulae VIII, 4.4*)³¹

Por otra parte, el conocimiento científico se distingue por su *evidencia*, que no es sino una cierta transparencia que poseen algunas proposiciones respecto a la capacidad cognoscitiva humana. Buridán caracteriza la evidencia en términos de un cierto carácter forzoso del asentimiento dado a determinadas proposiciones³². Dicho de otro modo, ciertas proposiciones muestran su verdad al intelecto humano de una manera tal que éste queda obligado a asentir. En consecuencia, no cabe duda o temor respecto a lo contrario y, de este modo, la firmeza del asentimiento característica del saber científico es simplemente una consecuencia de la evidencia de la proposición. Para entender la noción buridaniana de evidencia es clarificador el contraste con las verdades de fe, que carecen de esa transparencia en relación con el intelecto humano, motivo por el cual el asentimiento de fe no puede ser considerado científico:

Digo también "*cum evidentia*" para distinguirla de esa creencia que nosotros los fieles debemos tener de los artículos de la fe católica, como que Dios es trino y uno. Pues esa creencia es certísima de parte de la proposición; pues la proposición de que Dios es trino y uno es completamente verdadera. Y también debe ser completamente firme sin ningún temor por nuestra parte, como dice en el *Símbolo* al final, a saber: "Esta es la fe católica; que, a no ser que la crea de modo firme y fiel, uno no podrá salvarse." Y sin embargo, junto a esta certeza perfecta a la vez es certísimo que, por inevidencia, no tenemos propiamente ciencia de esos artículos. (*Summulae VIII, 4.4*)³³

Las verdades evidentes son, en cambio, las que tienen una especial sintonía con las capacidades humanas de conocer. Según Buridán, las hay de distintos tipos: tanto necesarias como contingentes. Verdades como "Sócrates corre"

³¹ En la edición de L. M. de Rijk, p. 111.

³² *Summulae VIII, 4.4*.

³³ En la edición de L. M. de Rijk, p. 111.

cuando lo veo correr delante de mí, o como "no es posible ser y no ser a la vez", e incluso "hombre es animal", cuya verdad es transparente por las relaciones entre los términos, o como "todo fuego calienta" o "todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos", cuya verdad también es patente cuando se dispone de la correspondiente experiencia o demostración. En el sentido más amplio de saber, pueden saberse proposiciones contingentes, aunque se trata de un sentido muy amplio de ciencia, cuya evidencia procede de la percepción sensible de las cosas singulares por las que están los términos, y es un asentimiento que puede convertirse en opinión tan pronto como desaparece esa percepción sensible: entonces, aunque la proposición puede seguir siendo verdadera, su verdad ya no es transparente para nosotros³⁴. Pero, estrictamente, las verdades sabidas científicamente son las verdades necesarias. Tanto proposiciones cuya verdad es patente de modo directo, en virtud de la relación lógica entre sus términos, como proposiciones cuya verdad es patente de modo indirecto: bien porque disponemos de una demostración que nos las hace evidentes, bien porque hemos adquirido una experiencia que también produce conocimiento científico.

En relación con este último tipo de proposiciones, Buridán se enfrenta a quienes pretenden excluir del dominio del saber científico las verdades de la filosofía natural: aunque convencido de que el mundo creado es radicalmente contingente, también cree firmemente que hay en él un orden que se nos da a conocer. Por eso habla de una evidencia "natural", propia de aquellas proposiciones que son necesarias no absolutamente, sino bajo el supuesto de que Dios, aunque podría hacerlo, no va a intervenir en el orden que Él mismo ha establecido y conserva:

Pues hay una cierta evidencia humana según la cual la potencia cognoscitiva, por su naturaleza o por una razón evidente, está determinada a asentir a la verdad (o a la proposición verdadera) que no puede ser falsificada por ningún poder; y esta evidencia no es requerida para la ciencia natural. La otra evidencia es aquella según la cual la potencia cognoscitiva está determinada por su naturaleza o por una razón evidente a asentir a la verdad (o a la proposición verdadera) que no puede ser falsificada naturalmente, aunque pueda ser falsificada sobrenaturalmente. Y esta es la que se requiere para la ciencia natural. (*Summulae VIII*, 4.4)³⁵

Así, la firmeza de la verdad necesaria para que haya conocimiento científico también se da, según Buridán, en las proposiciones de filosofía natural (aunque sea una firmeza *ex suppositione communis cursus naturae*): por ejemplo, es

³⁴ *Summulae VIII*, 4.4.

³⁵ En la edición de L. M. de Rijk, p. 114.

firme la verdad de que el cielo se mueve o la de que el fuego es caliente, aunque Dios podría hacer que el cielo no se moviera o que el fuego fuera frío³⁶. Frente a quienes "quieren destruir las ciencias naturales y morales", alegando que la posibilidad de una intervención divina sobrenatural anula la aptitud de estas proposiciones para ser sabidas científicamente (pues todas ellas podrían ser falsas), Buridán las reconoce como verdades firmes y evidentes, con una firmeza y evidencia que basta para la ciencia natural³⁷.

En resumen, el saber científico para Buridán requiere: a) que la proposición sabida sea verdadera, pues no puede saberse lo falso; b) que esa verdad sea transparente para el intelecto humano, pues sólo hay ciencia de las proposiciones evidentes; c) que el asentimiento a esa proposición sea firme y sin duda, pues la certeza es lo que distingue la ciencia de la mera opinión. Como se ha visto, este tercer requisito se cumple automáticamente cuando se presenta ante el entendimiento una verdad evidente, es decir tan patente que el intelecto no puede dejar de asentir a ella. Pero ¿de dónde procede esta determinación del intelecto a asentir a las verdades que se presentan de modo patente? Según Buridán, se trata simplemente de la *naturaleza del intelecto humano*, que lo mueve de suyo hacia la verdad.

Pues cuando se nos pone delante algo verdadero manifiesto o aparente para nosotros, ya queramos o no queramos, si consideramos acerca de ello nos resulta necesario asentir a ello, de donde no está en poder del intelecto el asentir o disentir a lo verdadero manifiesto y presentado a él. De aquí parece que asentir a lo verdadero se da en el intelecto naturalmente. Y no creo que esto pueda probarse de otro modo sino finalmente por experiencia. De donde debemos imaginar que el intelecto está naturalmente inclinado a asentir a lo verdadero, como el cuerpo pesado está naturalmente inclinado a descender. Y si el intelecto alguna vez asiente a lo falso, esto es porque el intelecto cree que eso falso es verdadero, por algunas razones y persuasiones probables. (Comentario al *De Anima* III, q 14)³⁸

La inclinación natural del intelecto a la verdad es compatible con la posibilidad de duda e incluso de error. En primer lugar, porque no todas las verdades se nos muestran como tales: sólo hay algunas especialmente en sintonía con nuestra capacidad de conocer (las verdades evidentes). En segundo lugar, porque no toda evidencia es directa. Sí lo es en el caso de los principios autoevidentes,

³⁶ *In Metaphysicam* II, q 1.

³⁷ *In Metaphysicam* II, q 1; *Summulae* VIII, 4.4.

³⁸ En la edición de B. Patar, pp. 479-480.

pero no lo es en el caso de verdades adquiridas por experiencia o mediante demostración: hace falta otro conocimiento previo para que se haga patente la verdad de estas proposiciones (el de casos concretos de un principio universal o el de las premisas de la demostración), aunque, tan pronto como ese conocimiento está disponible, el intelecto se ve obligado a asentir. La misma inclinación natural que nos hace caer a veces en el error, porque una falsedad se presenta con apariencia de verdad, es la que convierte en científico a todo aquel conocimiento que cumple el requisito de la transparencia de la verdad.

5. CONCLUSIÓN

En conclusión, puede decirse que tanto los realistas como los nominalistas medievales son antiescépticos, pues están firmemente convencidos de la capacidad humana de acceder a la verdad. No existe todavía la sospecha característica de la filosofía moderna y, en consecuencia, no se presenta la necesidad de justificar el conocimiento, sino que basta con explicar cómo funciona. Aunque, como contrapartida, tampoco existe la pretensión de haber encontrado criterios infalibles: siempre podemos estar equivocados sin saberlo. Por eso, en mi opinión, la actitud típicamente medieval es la de los "enanos a hombros de gigantes"³⁹: los pensadores medievales, conscientes de que cada una de las aspiraciones humanas al conocimiento es falible, ven en la conjunción de pequeños esfuerzos individuales la mejor manera de ir acercándose a la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1988.

Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica I: Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio: prologus et distinctio prima*. Edidit G. Gal. St Bonaventure University, New York, 1967.

³⁹ "Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos sentados sobre hombros de gigantes, de manera que podemos ver más cosas que ellos y más lejanas, no ciertamente por nuestra agudeza visual o corpulencia, sino porque somos subidos y levantados desde esta magnitud de gigantes." (Juan de Salisbury, *Metalogicon* III, 4)

- Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica I: Summa logicae*. Ediderunt P. Boehner, G. Gal, S. Brown. St Bonaventure University, New York, 1974.
- Ioannis Saresberiensis, *Metalogicon*. Edidit J.B. Hall. Brepols, Turnhout, 1991.
- Johannes Buridanus, *In Metaphysicam Aristotelis Quaestiones*. Reprint: Minerva, Frankfurt am Main, 1965.
- Jean Buridan, *Le traité de l'âme de Jean Buridan (Prima lectura)*. Edition, étude critique et doctrinale par B. Patar. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1991.
- Johannes Buridanus, *Summulae De Demonstrationibus*. Introduction, critical edition and indexes by L.M. de Rijk. Ingenium, Groningen-Haren, 2001.
- S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*. Cura et studio Raymundi M. Spiazzi. Marietti, Torino, 1964.

Bibliografía secundaria

- Asztalos, M. et al (eds.) (1990), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* vol. I, (Acta Philosophica Fennica 48), Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki.
- Barnes, J. (1975), "Aristotle's theory of demonstration", en Barnes et al (eds), 65-87.
- Barnes, J. et al (eds) (1975), *Articles on Aristotle. I: Science*, Duckworth, London.
- Berti, E. (ed.) (1981), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics*, Antenore, Padova.
- Biard, J. (1997), *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, PUF, Paris.
- Bosley, R. y Tweedale, M. (eds.) (1991), *Aristotle and his Medieval Interpreters*, University Press, Calgary.
- de Rijk, L. M. (1990), "The *Posterior Analytics* in the Latin West", en Asztalos et al (eds.), 104-127.
- Dod, B. G. (1982), "Aristoteles latinus", en Kretzmann et al (eds.), 45-79.
- Goddu, A. (1990), "The dialectic of certitude and demonstrability among fourteenth-century Ockhamists", en Knuuttila et al (eds.), 171-179.
- Gregory, T. (1990), "Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale", en Asztalos et al (eds.), 10-71.
- Kahn, C. H. (1981), "The role of *nous* in the cognition of first principles in *An.Post.* II 19", en Berti (ed.), 385-414.

- Knuuttila, S. et al (eds.) (1990), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* vol. II, (Publications of Luther-Agricola Society Series B 19), Helsinki.
- Kretzmann et al (eds.) (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, University Press, Cambridge.
- Kretzmann, N. (1992) "Infallibility, error, and ignorance", en Bosley y Tweedale (eds.), .
- Lee, R. A. (2001), "Being skeptical about skepticism: Methodological Themes concerning Ockham's Alleged Skepticism", *Vivarium* 39/1, 1-19.
- Leppin, V. (1998), "Does Ockham's concept of divine power threaten man's certainty in his knowledge of the world?", *Franciscan Studies* 55, 169-180.
- Lohr, C. H. (1982), "The medieval interpretation of Aristotle", en Kretzmann et al (eds.), 80-98.
- Marenbon, J. (1987), *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, London.
- Michalski, K. (1969), *La philosophie au XIVe siècle*, Minerva GMBH, Frankfurt.
- Pasnau, R. (1997), *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, New York.
- Popkin, R. H. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México.
- Scott, T. K. (1969), "Ockham on evidence, necessity and intuition", *Journal of the History of Philosophy* 7, 27-49.
- Scott, T. K. (1971), "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy* 9, 15-41.
- Serene, E. (1982), "Demonstrative science", en Kretzmann et al (eds.), 496-517.
- Serene, E. F. (1979), "Robert Grosseteste on induction and demonstrative science", *Synthese* 40, 97-115.
- Spade, P. V. (ed.) (1999), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stump, E. (1992), "Aquinas on the foundations of knowledge", en Bosley y Tweedale (eds.), 125-158.
- Stump, E. (1999), "The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species", en Spade (ed.), 168-203.
- Tachau, K. (1988), *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Brill, Leiden.
- Vega, L. (1990), *La trama de la demostración. (Los griegos y la razón tejedora de pruebas)*, Alianza, Madrid.

Vega, L. (1999), *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, UNED, Madrid.

Prof. Dra. Paloma Pérez-Ilzarbe
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
pizarbe@unav.es

LA TEORÍA INTELLECTUALISTA DE LA VERDAD: LEIBNIZ Y EL PENSAMIENTO CLÁSICO

M^a JESÚS SOTO BRUNA

INTRODUCCIÓN

Dos mitos caracterizan la entrada en el pensamiento moderno. Por un lado, Prometeo, quien, habiendo legado a los hombres el fuego de los dioses, garantizaría la autonomía del sujeto que se desliga de su dependencia y afirma su ilimitado dominio sobre el cosmos. Por otro lado, Narciso, quien, en su ver el mundo, únicamente se ve a sí mismo, quedando agazapado en las redes de su propia imagen; e iniciando así el camino hacia una autorreflexión que acabará asentando la inexistencia de toda otra cosa fuera del yo. Un yo separado de sí mismo, pues se halla absorbido en la apariencia del espejo¹.

Frente a las consecuencias que a lo largo de toda la modernidad conllevan tales posturas, se alza, en el siglo XVII el racionalismo leibniciano, cuyos trazos fundamentales tratarán de presentarse en lo sucesivo. La “teoría intelectualista de la verdad” de Leibniz se anuncia en efecto en ese siglo de un modo original, tanto en confrontación con el incipiente subjetivismo, como en contraste con las posiciones del empirismo nominalista. Para cumplir su objetivo, el sistema de Leibniz apunta a una suerte de fundamento teológico de la verdad, según el cual la garantía de la veracidad de los conceptos humanos reside en su ser expresión de las verdades eternamente presentes en el Intelecto Absoluto.

¹ Cfr. L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Grasset, París 1939, pp. 8-15.

Puesto que el propio Leibniz defiende su doctrina acudiendo a algunas proposiciones centrales de la especulación clásica sobre la verdad, esbozaré asimismo esa metafísica clásica del conocimiento, cuya síntesis encuentra su cumplimiento en el siglo XIII en la obra de Tomás de Aquino. Con ello, podrá obtenerse un planteamiento correcto de lo que puede denominarse como “metafísica del lógos”; la cual trata de dar razón de la verdad en la medida en que atiende a la ineludible relación que el conocimiento humano mantiene con el ser propio de las cosas y con su fundamento último.

Para manifestar en todo su relieve la importancia de esta metafísica del conocimiento, resultará conveniente iniciar este estudio recordando, no solamente la actualidad de las preguntas acerca de la verdad; sino, sobre todo, resaltando que el acallamiento de tales cuestiones no significaría sino el final de la historia del filosofar.

Dividiré entonces mi exposición en tres partes. En primer lugar, y a modo de introducción, lo que he denominado como “las inquietudes de Protágoras”. En segundo lugar, “¿Por qué Leibniz?”; para concluir con una reflexión sobre: “¿Por qué Tomás de Aquino?”.

1. LAS INQUIETUDES DE PROTÁGORAS

Las inquietudes de Protágoras han sido consideradas por la manualística histórico-filosófica y de un modo habitual como el comienzo de la corriente escéptica del pensamiento; una vez que las formulaciones del lógos habían alcanzado su primer cenit con el racionalismo socrático y el intelectualismo platónico. Si se aceptase, sin una revisión crítica, una tal interpretación, entonces la historia de la filosofía posterior debería escribirse en la forma de una “historia del escepticismo”.

En efecto, en cualquiera de los círculos filosóficos contemporáneos, las preguntas que se refieren a la existencia de la verdad, a la posibilidad y al modo de su conquista cognoscitiva, o al medio más adecuado de su expresión (el discurso racional, la arquitectónica de las matemáticas, el lenguaje de la poesía o las formalizaciones lógicas) no parecen haberse acallado. Antes bien, el cierto desasosiego que estos interrogantes suscitan todavía, ha sido probablemente la causa de que la literatura filosófica sobre la verdad haya ido en aumento durante las últimas décadas². Y puede afirmarse por lo tanto que el hecho de que tales

² Según F. Inciarte este hecho demuestra la transformación de la noción de verdad, que ha pasado de ser un concepto operativo a convertirse en un concepto temático, como lo ha expresado

cuestiones formen parte del actual patrimonio del filosofar garantiza la pervivencia misma de la filosofía, la cual progresa al hilo de las sucesivas tematizaciones de los conceptos y de las discusiones sobre los conceptos, con objeto de alcanzar la *veritas rei*, esto es, de acceder a la comprensión misma de lo real. Y es que, en última instancia, el ser humano no tiene otro modo de acceso a la realidad si no es por vía de conocimiento; conocimiento que, por ser discursivo, requiere diversos grados de conceptualización, los cuales constituyen un lento, pero seguramente certero, acrecentamiento en la posesión del orden existencial. Puesto que no podemos expresar en un único concepto todas las cosas que pertenecen a cualquiera de las ciencias, las nociones que nuestra mente alcanza con objeto de construir el edificio del conocimiento de lo real son necesariamente imperfectas, manifestando separadamente lo que es uno en el orden del ser³.

En este sentido, parece legítimo sostener que la presencia de Protágoras tiene el significado de un acicate para el pensamiento; el cual debe valorar las dimensiones y el significado de sus propias propuestas a la luz de un pasado que no ha logrado aquietar aquellas preocupaciones sobre la verdad que dieron arranque y mantienen viva en la actualidad la especulación teórica sobre el ser. ¿Qué es la verdad? ¿Puede captarse desde la dotación cognoscitiva que como seres racionales poseemos? Y, una vez obtenida por el conocimiento, ¿en qué lenguaje hallaría su expresión adecuada? ¿O más bien dependerá la verdad del libre arbitrio, aunque sea éste el libre arbitrio del omnipotente Dios?

Obviar tales interrogantes no significaría sino desmoronar más de 25 siglos de pensamiento humano, anquilosar la esencia misma del ser humano. Para ello no parece necesario recordar ahora al viejo Protágoras; más reciente y más incisiva en la actualidad es la influencia de Nietzsche, cuya muerte, en el año 1900, señalaba paradigmáticamente un camino al filosofar del siglo XX –y que seguramente deba ser replanteado en este siglo XXI. Según él, hallar una salida al escepticismo ha significado, a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental, lograr una suerte de lugar sagrado para la verdad, salvaguardarla de las veleidades de la *dóxa*; y asegurar entonces su celosa custodia en el hábitat de los dioses. La verdad sería revelada al hombre, el ser más noble de la creación, en la medida en que ése realizase una cuidadosa ascesis racional que le haría digno de su posesión. Frente a la existencia de un mundo de verdades, Nietzsche –

en su trabajo: “El problema de la verdad en la filosofía actual: verdad y sentido”, recogido en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 54-55.

³ Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 4, a. 4. He comentado y traducido esta cuestión cuarta, en: Tomás de Aquino, *De Veritate, 4: Acerca del Verbo* (Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna). Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 127. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.

desde lo que él caracteriza como el “espíritu de lucidez”– preconiza la época de la “desmitificación”. Desde esta concepción, debe declararse, antes que la muerte de Dios, la imposibilidad de hallar verdad alguna en cualquier mundo; quedando con ello en entredicho la estabilidad misma del cosmos, que, a partir de ahora, deberá ser creado y recreado, no ya desde la racionalidad, sino desde el caprichoso juego del azar.

En el *Crepúsculo de los ídolos*, en el capítulo titulado: “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, explica lo que él considera la “historia de un error”. Al final de la narración de esa historia sostiene que ya ha sido suprimido el reino de la verdad: “hemos eliminado el verdadero mundo – dice–; pero con él, al eliminar el verdadero mundo, hemos eliminado también el mundo aparente. Es el mediodía. Instante en el que la sombra es más corta; final del error más largo: punto culminante de la humanidad. *Incipit Zarathustra*”⁴. Es el comienzo de un final, en el cual el desenlace del problema de la verdad no sugiere sino su acabamiento como tal.

Como es sabido, el término que Nietzsche propugna viene condicionado desde su oposición a la tradición occidental del pensamiento. Oposición que se dirige focalmente a toda forma de intelectualismo que pretenda un fundamento atemporal para proporcionar estabilidad e inteligibilidad al mundo del que la persona humana trata de desvelar la verdad. El Intelecto del Dios creador a partir del cual se elabora la metafísica medieval no es para él sino la trasposición del mundo de las ideas platónico, con el cual se había iniciado aquel “error más grande de la humanidad”. Introduzcamos a continuación este intelectualismo.

La estabilidad de la verdad

A la pregunta por la existencia y la posibilidad del conocimiento de la verdad, el pensamiento medieval elabora una metafísica del lógos, como saber que fundamenta decididamente el mundo en la inteligencia creadora de Dios. Cimentando así, desde la novedosa originalidad de la doctrina de la creación, los dos senderos emprendidos por el pensamiento antiguo en lo que se refiere a la dependencia del mundo de una primera intelección. Por un lado, la tesis culminante en el platonismo, según la cual “el cosmos en estas condiciones ha sido producido de acuerdo con aquello que es objeto de intelección y es idéntico a sí mismo”⁵. Y que el primer neoplatonismo recoge en la forma del Lógos-

⁴ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1993, p. 52.

⁵ Platón, *Timeo*, 28 c.

intelecto, primera hipóstasis proveniente de la Unidad originaria; mezcla, muchas veces, del lógos estoico y de la Sabiduría bíblica⁶. Por otro lado, la metafísica aristotélica del primer intelecto, el cual “entiende lo más divino y lo más noble (...). Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección”⁷.

Para ambos sistemas, un primer entendimiento se sitúa en el origen del universo; siendo esto lo que hace posible la inteligibilidad del mismo. Por su parte, la novedosa originalidad del medioevo a la que acaba de aludirse implica la incorporación de la enseñanza sobre la creación al cuerpo de estas concepciones metafísicas. Puede hablarse así de una “ metafísica creatural” como lo específico de este nuevo horizonte del pensamiento; y, desde el estudio de Tomás de Aquino debe concluirse que el problema formal de la metafísica aboca a la “cuestión sobre Dios y la criatura”⁸. En el tratamiento medieval, la criatura no encuentra en Dios una suerte de concepto-límite negativo, ante el cual tuviera la razón que volverse sobre sí misma, advertida de la ilusión que supone intentar hallar un más allá de sí; del mismo modo que la criatura no resulta una suerte de concepto-límite para la teología, en el afán suyo de hacer inteligible su hablar sobre Dios.

En este contexto, en el que la *creatio* es la respuesta al origen universal del ser, la verdad se presenta con las condiciones requeridas de estabilidad y permanencia, de tal modo que el conocer humano puede acercarse certeramente a un mundo que conlleva en sí mismo la razón de su verdad. Uno de los textos más claros al respecto de Tomás de Aquino se encuentra en el artículo segundo de la primera de las cuestiones del *De Veritate*: “Las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden nuestro entendimiento. Pero ellas son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas, como todas las obras artificiales están en el entendimiento del artífice. Así pues, el entendimiento divino mide y no es medido; pero las cosas naturales miden y son medidas; y nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino que mide tan sólo a las cosas artificiales”.

Desde lo anterior, ha de aseverarse que los conceptos humanos no poseen una autorreferencialidad, de tal modo que su verdad debiera medirse por la concordancia que entre ellos mantienen. Antes bien, el índice de su corrección se halla en su esencial referencia a las cosas, de las que son signos: “El entendi-

⁶ Cfr. El comentario a propósito de Filón de Alejandría de: R. Bernard, “Jean, le théologien du Verbe incarné”, *Revue Thomiste*, 1951 (51/1), pp. 508-522, esp.: 518-523.

⁷ Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1074 b, 25-35. Cfr. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Scientia Vg., Munich 1984.

⁸ Cfr. E. Przywara, *Analogia entis*, P.U.F., París 1990, p. 60.

miento humano –recuerda de nuevo el Aquinate– es medido por las cosas, de tal suerte que el concepto que tiene el hombre no es verdadero en sí mismo; se dice verdadero en cuanto se ajusta a esas mismas cosas”⁹. No es esta una tesis de la verdad como coherencia o no-contradicción entre los signos que expresan o representan las cosas; se trata más bien de una teoría del conocimiento cimentada sobre la base de la apertura trascendental de la persona a todo el orbe de lo real. Apertura que tiene como misión el desvelamiento de la esencia de los entes, cuya inteligibilidad viene dada desde su origen en el entendimiento creador. De ahí que pueda concluirse –desde esta postura– que tal entendimiento originario es, en última instancia, tanto la medida de las cosas como de nuestro propio entendimiento: “Dios es la medida de todos los entes; Él se comporta con respecto a los demás entes como lo cognoscible se comporta respecto a nuestra ciencia, siendo su medida”¹⁰.

Dios como medida de las cosas, las cosas como medida del humano entendimiento. La “ingenua” metafísica medieval del conocimiento no parece hoy lícita; sobre todo una vez replanteado el mecanismo del conocer humano en la *Crítica de la razón pura*, que se presenta como la primera gnoseología que pretende autofundar el conocimiento dentro de los límites de la subjetividad, sin recurrencia alguna al intelecto arquetípico. Aspirar a un fundamento teológico para la verdad humana aparece, tras el espíritu de la Ilustración, como una mengua de las propias capacidades humanas, las cuales requieren la autonomía proclamada desde su presunción de dominio.

El cuestionamiento de la verdad

En efecto, si el hombre puede conocer la verdad, ¿significaría esto que los conceptos humanos, pretendiendo que penetran hasta el ser mismo de las cosas, expresan perfectamente lo conocido por el Lógos divino? ¿Conoce el ser humano las cosas como las conoce Dios? ¿Puede la mente humana elevarse desde los fenómenos sensibles al ser que los sustenta?

La discusión sobre tal pretensión parece haber sido dejada de lado en los albores de la filosofía moderna, cuando la metafísica deja de interesarse por la investigación del ser y de los demás trascendentales, cuya reflexión obedecía a una metafísica inspirada en el creacionismo. Pero, con ello, va alejándose cada vez más de la clásica definición de la verdad como adecuación.

⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 93, a. 1, ad 3.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, lib. II, 12.

El alejamiento de esa concepción se encuentra ya en Descartes, cuando sustituye la adecuación por la claridad y la distinción. Un concepto es distinto cuando se resalta sobre los demás y entonces aparece al espíritu humano en su propia claridad. El problema de la relación entre lo conocido y la realidad va decantándose hacia el análisis de la relación entre el sujeto cognoscente y lo conocido en él y por él: pues lo que se aprehende no es lo realmente aprehendido, sino la propia aprehensión. De tal suerte que, en el fondo, de lo que se trata no es tanto de asegurar la existencia de una realidad a la que se adecuen nuestros conceptos; sino más bien de asentar que el propio sujeto puede y debe dar razón de lo que enuncia. Se trata de un criterio antropológico de la verdad, a partir del cual será difícil distinguir entre la apariencia de lo que se muestra en el sujeto y el ser verdadero: pues el espejo de la mente manifiesta solamente la imagen del mundo real, no pudiendo franquear la distancia que le separa de él. Es el problema del moderno representacionismo.

“Hace ya muchos siglos –pone Leibniz en boca de su interlocutor en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*– que se viene preguntando qué es la verdad”¹¹. Descartes había separado la filosofía de la teología para unirla a la ciencia. A su vez, la ciencia, en la medida en que iba progresando, se separaba de la filosofía. El sabio se convierte cada vez más en un especialista; y el filósofo se encuentra cada vez menos habilitado para proporcionar una explicación científica del universo. A partir de aquí, la clásica tarea de desvelar el mundo es sustituida por el proyecto –tal vez menos ingenuo, pero seguramente más ambicioso– de establecer una teoría del conocimiento del mundo¹².

¹¹ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 5, 1 ; edición de C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (cit. *G. Phil.*), 7 vols., Georg Olms, Hildesheim 1965, V, p. 377.

¹² Para entender la relación entre Leibniz y Descartes, resulta fundamental el ya clásico estudio de Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, París 1960.

2. ¿POR QUÉ LEIBNIZ?

El punto de partida leibniciano

Es en el mismo siglo XVII que, frente al *Discours de la Méthode*, Leibniz escribe su *Discours de Métaphysique* y, al comienzo por el *bon sens*, opone el comienzo por la *notion de Dieu*¹³. El “buen sentido” había aconsejado a Descartes ejercer el método de la duda, llevándolo hasta el Absoluto y cuestionando la posibilidad de un Dios cuya creación haya obedecido a razón alguna, tanto para dotar de inteligibilidad al mundo, como para asegurar las capacidades cognoscitivas humanas. Partiendo en cambio de la noción de Dios, Leibniz no cuestionará nunca la inteligibilidad de lo real, ni tampoco tratará de demostrarla. Su principio es, de entrada, anticartesiano: el mundo es inteligible, en cuanto derivado de la perfección divina.

Ciertamente, el siglo XVII es el siglo del método. Con sus contemporáneos, Leibniz anhela el descubrimiento de una vía segura en la búsqueda de la verdad. Esta vía puede encontrarla el pensamiento dentro de su propio orden racional. Existe, en efecto, en la naturaleza de las cosas, trátase de cuestiones de física o de teología, una estructura racional que nuestro espíritu puede seguir, como Teseo siguió en el laberinto el hilo de Ariadna: “El verdadero método debe darnos un *filum Ariadnes*, es decir, un cierto método sensible y claro, como lo son las líneas trazadas en la geometría (...). Sin ello, nuestro espíritu no podría hacer un largo camino sin equivocarse”¹⁴.

En esta empresa, Leibniz no se apoya únicamente en el método, sino que su pensamiento en este respecto reposa sobre la base de la firmeza de las capacidades cognoscitivas humanas. Pues, a diferencia de las otras mónadas del universo, el hombre -como explica en los párrafos 29 y 30 de su *Monadología*- pertenece a la categoría de los espíritus, y por ello es capaz de conocer verdades necesarias y eternas: “No es solamente un espejo del universo de las criaturas, sino una imagen de la divinidad. El espíritu no consiste solamente en una percepción de las obras de Dios; sino que él mismo es capaz de producir alguna cosa que se le asemeje, aunque en pequeño”. “Nuestra alma, siguiendo las vías

¹³ G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, parag. 1, *G. Phil.*, IV, p. 428.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Carta a Galloys*, París, noviembre 1675; edición de C. I. Gerhardt, *Die mathematischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Georg Olms, Hildesheim 1921, I, p. 181. Leibniz habla asimismo de un *filum cogitandi* o *filum meditandi*: cfr. *G. Phil.*, VII, p. 88 y p. 141.

según las cuales Dios ha regulado las cosas (*pondere, mensura, numero*), imita en su pequeño mundo lo que Dios hace en el grande”¹⁵.

Desde esta perspectiva, es claro, en su metafísica, que *praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans*¹⁶; donde *praeter* no significa, por así decir, una añadidura de Dios al mundo, de un modo tal que en el estudio de la naturaleza hubiera de prescindirse de la cuestión del origen radical, y que en la especulación sobre las causas no entrase en consideración el universo físico. Antes bien, lo que es *praeter mundum* se revela como la culminación necesaria en el proceso del conocimiento humano que investiga el conjunto de las cosas existentes, el universo actual; y, a la vez, como el principio del cual deben deducirse las razones que conforman la naturaleza de los fenómenos.

El “sistema del universo”, en Leibniz, no se separa del conocimiento de Dios. La última resolución de las leyes de la naturaleza conduce a los principios del orden y de la perfección, los cuales señalan que el universo es el efecto de una potencia inteligente universal¹⁷; y de este modo el principio de la perfección divina desciende hasta la explicación de los fenómenos particulares. “Este conocimiento –escribe– es el fruto principal de nuestras investigaciones, del mismo modo que ya lo habían considerado los antiguos, y, sin hablar de Pitágoras o de Platón, que son los que principalmente se acercan a esto, el propio Aristóteles se acercaba a ello en sus obras, particularmente en su Metafísica, al demostrar la existencia de un primer motor”¹⁸.

Según el principio de la perfección divina, las ciencias descubren que Dios – como se ha dicho– ha regulado el mundo *pondere, mensura et numero*; pues “todo efecto expresa su causa”¹⁹, “del mismo modo que todo efecto íntegro representa la causa plena, pues mediante el conocimiento de tal efecto siempre se puede llegar al conocimiento de su causa (...). Y el mismo mundo representa en cierto modo a Dios”²⁰. De ahí que Leibniz no hable nunca del conocimiento del universo, sino del conocimiento “de Dios y del universo”.

¹⁵ G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, parag. 14 G. Phil. VI, p. 604.

¹⁶ G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, G. Phil., VII, p. 302.

¹⁷ “Toda sustancia es como un mundo entero y un espejo de Dios o bien de todo el universo, al cual cada una expresa a su manera”, G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, parag. 9, G. Phil., IV, p. 434. En el sistema de Leibniz las sustancias se distinguen entre sí según su grado de expresión respecto del Absoluto.

¹⁸ G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, parag. 14, G. Phil., VI, p. 604.

¹⁹ G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, parag. 28, G. Phil. IV, p. 314.

²⁰ G. W. Leibniz, *Quid sit Idea*, G. Phil., VII, p. 264.

No otro es el esquema al que obedece su obra de madurez, la *Monadología*: la contingencia y su consiguiente exigencia de un análisis infinito para comprenderla, incitan al espíritu humano a elevarse hasta “la razón suficiente o última”, que debe encontrarse “fuera de la serie o series de todo el pormenor de las contingencias, por infinito que pueda ser”. Pues se asiste ahí al ámbito “en el que se contienen todos los cambios como en su fuente”²¹, y al que Leibniz asegura que puede acceder el entendimiento creado.

Desde estas premisas, la obra de Leibniz no puede –definitivamente– contarse entre los productos de la escuela cartesiana, pues parte de la perfección divina como principio del que deriva la explicación total del universo y, a la vez, como principio inmediato del razonamiento metafísico. Esto es así en virtud del innatismo profesado en su filosofía, según el cual la idea de Dios está presente en el alma humana y, con ella, las ideas estrictamente racionales, que actúan como principios para el conocimiento del mundo²².

Conocimiento humano y conocimiento divino

Leibniz va a afirmar así la existencia de un entendimiento capaz de conocer todas las verdades, todas las sustancias, en la infinitud de sus diferencias: “La razón última de las cosas se debe encontrar en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como en su origen; y a esto es a lo que llamamos Dios”²³. “Es necesario buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto de las cosas existentes; y es necesario buscarla en la sustancia que lleva en sí la razón de su existencia, y la cual, en consecuencia, es necesaria y eterna. Es preciso también que esta causa sea inteligente”²⁴.

La estructura racional del universo se encuentra entonces fundada en la inteligencia de esa primera sustancia; y, por lo tanto, la verdad queda alejada definitivamente de las veleidades del libre arbitrio. En el siglo XVII, Leibniz ha defendido –frente a las corrientes incipientes– la objetividad de la verdad. La regla cartesiana de la evidencia es rechazada en la medida en que se defiende la estabilidad de la verdad en el Intelecto Absoluto.

²¹ G. W. Leibniz, *Monadologie, parags. 37-39*, G. *Phil.*, VI, p. 613.

²² Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I,1, 1-18 G. *Phil.*, V, pp. 66-68.

²³ G. W. Leibniz, *Monadologie, parag. 38*, G. *Phil.*, VI, p. 613.

²⁴ G. W. Leibniz, *Théodicee, parag. 7*, G. *Phil.*, VI, p. 106.

Históricamente, el problema fue planteado en su raíz bajo la forma de una confrontación con el empirismo inglés; en particular, con Thomas Hobbes y John Locke. La oposición a Hobbes se encuentra ya en la *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii*, aparecida en 1670: “Thomas Hobbes quien, verdaderamente, me parece más que nominalista. En efecto, no contento con reducir con los nominalistas los universales a los nombres, dice que la verdad de las cosas consiste en los nombres, y, además, que depende del libre arbitrio humano; porque (dice) la verdad depende de las definiciones de los términos y que las definiciones de los términos dependen del libre arbitrio humano”²⁵. Y, de igual modo, en las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*: Hobbes, “quien quería que las verdades fuesen arbitrarias, porque dependerían de las definiciones nominales; no consideraba que la realidad de la definición no está en el libre arbitrio, y que no se pueden unir cualesquiera nociones”²⁶.

A raíz de esta oposición, Leibniz elabora su teoría de la definición, con objeto de mostrar la posibilidad de formular juicios verdaderos objetivamente. Así, la condición fundamental para cada definición es que responda al menos a la exigencia de la ausencia de contradicción; lo cual impide de entrada una arbitrariedad en la misma. Esta teoría se encuentra en el Diálogo escrito en 1677: *De connexione inter res et verba et veritatis realitate*. Explica ahí que podría partirse del presupuesto de que la verdad y la falsedad se encuentran en las cosas y no en el pensamiento²⁷. No obstante, el pensamiento humano tiene necesidad de signos para expresar tal verdad o falsedad. Estos signos, y en consecuencia las definiciones que se enuncian mediante ellos, son, en principio, arbitrarios. Es cierto, extraemos nuestras conclusiones con la ayuda de signos arbitrarios. No obstante, es preciso reconocer que estas conclusiones reposan, en última instancia, no sobre lo que los signos tienen de arbitrario, sino sobre lo que ellos representan; representación que apunta a la realidad de las cosas, que es estable y por lo tanto susceptible de originar en el entendimiento humano verdades necesarias. De ahí que el carácter arbitrario de los signos -concluye- no entraña la arbitrariedad de la verdad significada por ellos; “y Leibniz puede así deducir que los fenómenos de los signos conducen a la realidad de la verdad”²⁸.

²⁵ G. Phil., IV, p. 158.

²⁶ *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, G. Phil., IV, p. 425.

²⁷ G. Phil., VII, p. 190: “Ergo in rebus non in cogitationibus veritatem ac falsitatem esse putas”.

²⁸ G. Martin, *Leibniz. Logique et Métaphysique* (tr. M. Régnier), Bibliothèque des Archives de Philosophie, 4, Beauchesne, París 1966, p. 134.

Es evidente que la cuestión de la realidad de la verdad es un problema que ocupa un lugar importante en Leibniz. La controversia con Locke tiene su punto culminante en ese problema²⁹. Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* constituyen una cumbre en su obra en lo que se refiere a la polémica sobre el carácter arbitrario de la verdad. Defiende ahí, no solamente que la verdad no depende de los signos arbitrarios, sino que tampoco depende de nuestra capacidad para expresarla: “Lo que nosotros no podemos comprender, no deja de estar determinado en la verdad de las cosas”³⁰.

En este momento, la tesis de Leibniz se perfila a raíz de una cuestión a menudo discutida en la Edad Media, según la cual la omnipotencia y la omnisciencia de Dios parecen entrar en conflicto. En efecto, la omnipotencia del Absoluto, si es tan grande que no tiene límites, ¿puede Dios establecer las verdades a su placer, por ejemplo, puede hacer que 3×3 sea 10, siendo ahora verdad que el resultado es 9?³¹; ¿ocurriría lo mismo con el principio de contradicción? Si se aceptase la posición que da primacía a una arbitraria omnipotencia divina, se llegaría a que Dios podría haber ordenado que dos proposiciones contradictorias fuesen verdaderas a la vez y en el mismo mundo.

Leibniz encuentra esa opinión en Descartes, en algunos discípulos suyos, y en Pierre Bayle³², considerándola totalmente errónea. Pues, para él, el principio de contradicción es el criterio de existencia necesario y suficiente para todas las verdades a priori; y, a partir de ahí, toda verdad debe partir de ese principio. Desde este supuesto, no queda lugar alguno para las decisiones libres, ni siquiera para las que provienen de la voluntad de Dios: “No es preciso afirmar con algunos –escribe en la *Monadología*– que las verdades eternas, dependiendo de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, como Descartes parece haber comprendido”³³.

En última instancia, la realidad objetiva de la verdad se fundamenta en que cada proposición verdadera ha sido pensada por Dios. El Intelecto Absoluto es la región de las verdades eternas, las cuales son el principio regulativo de las existencias y de las leyes del universo: “El entendimiento divino es la región de las verdades eternas, o de las ideas que dependen de ellas, y sin él no habría

²⁹ Cfr. El corto ensayo: *Sur l'essai de l'entendement humain de Monsieur Locke*, G. Phil., V, pp. 14, ss.

³⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. II, 13, 7, G. Phil., V, p. 136.

³¹ Cfr. G. W. Leibniz, *Théodicee*, parag. 187, G. Phil., VI, p. 228.

³² Cfr. G. W. Leibniz, *Continuations des pensées diverses*, *Théodicee*, parag. 185, G. Phil., VI, p. 227.

³³ G. W. Leibniz, *Monadologie*, parag. 46, G. Phil., VI, p. 614.

nada de real en las posibilidades, y no solamente nada existente, sino ni siquiera nada posible”³⁴. “Podría preguntarse que serían esas ideas si no existiese ningún espíritu, y cuál sería entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas. Esto nos lleva al último fundamento de las verdades, a saber, el Espíritu Supremo y Universal, que no puede no existir, que es la región de las verdades eternas, como lo reconoció S. Agustín. (...) Con el fin de que no se piense que no es necesario recurrir a ello, es preciso considerar que estas verdades necesarias contienen la razón determinante y el principio regulativo de las existencias mismas y, en una palabra, las leyes del universo. Así, estas verdades necesarias, siendo anteriores a las existencias de los seres contingentes, deben estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro lo original de estas ideas y de estas verdades que están grabadas en nuestra alma, no en forma de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación y las ocasiones nos permitirán hacer enunciaciones actuales”³⁵. Este fundamento de la verdad es también lo que separa a Leibniz de Kant, quien sistematizará el pensamiento de una base antropocéntrica para la verdad. Con el criterio dado, Leibniz ha querido, en plena modernidad, escapar al subjetivismo y al escepticismo; y lo ha hecho a partir de la tesis que sostiene que Dios, poseedor de la eterna verdad, la ha depositado en el espíritu humano, al abrigo de las contingencias de la temporalidad.

Por otra parte, la doctrina de la verdad como pensamiento de Dios y el innatismo profesado por el filósofo de Hannover, no obviarán, en su teoría del conocimiento, el ineludible recurso a la experiencia que requiere el ser humano en el camino hacia la conquista de la verdad. Pero en Leibniz, tal recurso a la experiencia debe entenderse según la imagen del artista, que, para modelar una estatua, debe quitar lo que sobra al trozo de mármol, para dejar al descubierto la imagen, por ejemplo, de Hércules, que ya se hallaba trazada en la piedra. Del mismo modo las ideas son innatas en nosotros, como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades. Tal innatismo no impide, a sus ojos el progreso del conocimiento, al contrario, lo garantiza; pues, partiendo de las proposiciones primitivas (el principio de contradicción y el principio de razón suficiente), puede avanzarse con seguridad hacia el descubrimiento de nuevas verdades.

Con esa imagen quiere alejarse Leibniz de las concepciones empiristas, para las cuales la verdad no existe ni en el entendimiento humano ni en las cosas. Pero, por otra parte, el innatismo profesado por él lleva, en última instancia a sostener que la verdad de una idea no consiste en desvelar la realidad misma, sino en mantener una relación constante y regulada con esta realidad, que lleva

³⁴ G. W. Leibniz, *Monadologie*, parag. 43, G. *Phil.*, VI, p. 614.

³⁵ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 11, 14, G. *Phil.*, V, p. 429.

a la realidad de Dios: “Cuando Dios nos manifiesta una verdad, adquirimos la que está en su entendimiento; pues aunque haya una diferencia infinita entre sus ideas y las nuestras en cuanto a la perfección y a la extensión, es siempre verdadero que convienen en la misma relación”³⁶. Hay una distancia infinita entre el pensamiento humano y el pensamiento divino, pero unos mismos principios regulan ambos pensamientos; y el hombre, que es imagen de Dios, puede comprender, desde su pequeño mundo, las vías de la sabiduría divina: “Si Dios es el autor de las cosas, si es soberanamente sabio, no podría razonarse bien acerca de la estructura del universo sin entrar en los caminos de su sabiduría, como no podría razonarse bien sobre un edificio sin penetrar en los fines del arquitecto”³⁷. En suma, para Leibniz, un verdadero conocimiento físico debe hacernos conocer el plan divino del mundo³⁸.

La verdad de los fenómenos

El auténtico problema con el que se enfrenta el racionalismo leibniziano – una vez profesado el innatismo de las verdades necesarias y rechazado, estrictamente, el empírico recurso a la experiencia– es el de determinar la verdad, para el conocer humano, relativa a los fenómenos sensibles. Dificultad ésta que se encuentra presente de un modo incisivo e insistente en la filosofía moderna.

Como es sabido, y ha quedado puesto de manifiesto anteriormente, la teoría de la verdad leibniziana ha abandonado el criterio clásico de la adecuación. Frente a ella, Leibniz sostiene la presencia de una regulada relación (armonía preestablecida) entre lo que la mente concibe de las cosas y las cosas mismas. Ahora bien, en el conjunto de su sistema, la mente humana procede racionalmente cuando descubre en sí misma los principios inteligibles que el autor de las cosas ha impreso en ella desde el inicio de su existencia; y, a su vez, es reconocida esa racionalidad en las leyes que gobiernan el mundo, desde su creación por medio de la *Mathesis* universal y divina.

A partir de ahí, nuestro autor trata de resolver el problema mencionado asentando que los fenómenos sensibles se hallan sometidos a la misma racionalidad de las leyes universales, lo cual se mostraría a partir de su razonable regularidad: “He mostrado que las ideas se encuentran originariamente en nuestro espíritu (...) sin que las otras criaturas puedan tener una influencia inmediata sobre el alma. De ahí que el fundamento de nuestra certeza con respecto a las verda-

³⁶ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 5, 2, *G. Phil.*, V, p. 378.

³⁷ G. W. Leibniz, *Réponse aux réflexions*, *G. Phil.*, IV, p. 339.

³⁸ Cfr. La correspondencia con Clarke, en *G. Phil.*, VII, pp. 356-384.

des universales y eternas se encuentra en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, como por ejemplo la idea de ser, de lo uno, de lo mismo, etc. Pero las ideas de las cualidades sensibles, como el color, el sabor, etc. (...), nos vienen de los sentidos, es decir, de nuestras percepciones confusas, y el fundamento de las verdades contingentes reside en el hecho de que los fenómenos de los sentidos están ligados justamente como lo requieren las verdades inteligibles”³⁹. De este modo, el problema de la contingencia se resuelve en la necesidad de Dios; pues las leyes del universo son, en el Absoluto, verdades inteligibles y, en consecuencia, necesarias; únicamente su existencia es contingente, pues Dios podría haber creado otro mundo.

Para el ser humano, que es limitado y no aprehende directamente la conexión universal de todas las cosas, esta necesidad de las leyes del universo se presenta solamente como una probabilidad más o menos fuerte. Leibniz reconoce entonces que, a pesar de su intento de hallar una suerte de lógica universal que pudiera terminar de una vez para siempre con la incertidumbre acerca de las proposiciones referidas a los hechos físicos, las ciencias experimentales no ofrecen nunca una certeza absoluta.

De este modo, y como sus contemporáneos, Leibniz se encuentra frente a la dificultosa cuestión de distinguir entre la verdad –entendida en su ineludible conexión con la realidad– y lo que puede presentarse como apariencia subjetiva. El argumento de los escépticos surge por doquier. Es decir, bien podría ser el mundo físico en el que habitamos un sueño forjado en la mente humana, aunque fuera este inducido por el sabio y omnipotente Dios.

Lejos de llevar esta duda a la dimensión hiperbólica a la que la había conducido Descartes, Leibniz, siguiendo su firme criterio intelectualista de la verdad, responde: “Atendamos a la querella que los escépticos proponen a los dogmáticos sobre la existencia de las cosas fuera de nosotros. (...) Yo he dado a conocer que la verdad de las cosas sensibles no consiste sino en la ligazón de los fenómenos, que debe tener su razón y es lo que les distingue de los sueños. (...) De suerte que considero que el verdadero criterio en materia de los objetos de los sentidos, es la ligazón de los fenómenos, es decir la conexión existente entre lo que ocurre en diversos lugares y tiempos. (...) Y la ligazón de los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho referentes a las cosas sensibles fuera de nosotros, se verifica por medio de las verdades de razón. Aunque es preciso reconocer que esta certeza no es absoluta. Pues no es en efecto imposible, metafísicamente hablando, que exista un sueño tan seguido y duradero como la vida de un hombre; pero esto es una cosa tan contraria a la razón como podría serlo la ficción de un libro que se configurase por el azar, lanzando en desorden los

³⁹ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 4, 2, G. Phil., V, p. 373.

caracteres para su impresión. Por lo demás, es cierto también que, con tal de que los fenómenos se hallen ligados, no importa que se les denomine sueños o no, puesto que la experiencia muestra que no es posible equivocarse en los criterios que se toman sobre los fenómenos cuando son juzgados según las verdades de razón”⁴⁰.

Tales verdades de razón son necesarias, y tomamos conciencia de ellas en la medida en que comprendemos que son imitación de la ciencia divina. El análisis se revela entonces como el hilo del pensamiento (*filum cogitandi*) para orientarnos en el laberinto del mundo sensible⁴¹; permitiéndonos ir de proposiciones derivadas a proposiciones primitivas, y elevarnos hasta la última evidencia de las proposiciones idénticas. Imitamos así al Absoluto, y expresamos en las ciencias el mundo en el que se expresa el Creador. Cabe, ciertamente, el error en nuestros juicios, pero el juicio correcto no depende nunca del libre arbitrio. Formado a imagen de Dios, es preciso que el ser humano someta su voluntad a su entendimiento. Finalmente, sostener la hipótesis de un Dios creador de verdades eternas significaría destruir tanto la voluntad como el entendimiento.

3. ¿POR QUÉ TOMÁS DE AQUINO?

A mi juicio, la metafísica leibniziana sobre la verdad se presenta como un caso paradigmático en el siglo XVII; pues supone una cierta separación de la modernidad filosófica que él conoce, anunciándose como una empresa de conciliación, que quiere defender tesis metafísicas de autores anteriores y convertirse a la vez en un instrumento principal para el progreso del conocimiento. No obstante, el innatismo al que aboca su defensa de la objetividad de la verdad, impide un tratamiento propiamente gnoseológico de la actividad cognoscitiva humana.

En efecto, el concepto en Leibniz no es el resultado de un proceso de abstracción, acorde con la estructura misma del ser humano, sino que es independiente de los sentidos; separándose en este punto de la teoría realista del conocimiento. Para esta doctrina los conceptos humanos son alcanzados tras un arduo esfuerzo intelectual, que el proceso cognoscitivo inicia en su contacto con el mundo sensible. Y si bien el concepto alcanzado es inmanente al sujeto, esa palabra interior no culmina en sí, sino que su razón consiste en la manifestación

⁴⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 2, 14, G. *Phil.*, V, pp. 354-356.

⁴¹ Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 2, 2-7, G. *Phil.*, V, pp. 348-349.

del ser de las cosas. De hecho, la interioridad o la inmanencia correspondiente al término del acto intelectual no implica en Tomás de Aquino la clausura del sujeto cognoscente en una suerte de *esse objectivum*; antes bien, inmanencia se corresponde aquí con trascendencia o intencionalidad; y ello según el sentido manifestativo o expresivo que corresponde al concepto, el cual no expresa una relación con la cosa, sino que expresa la cosa misma: “El concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa; y por ello la concepción del intelecto no es sólo lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual”⁴².

En la manifestación del ser de las cosas, el conocimiento humano descubre posteriormente la condición dependiente de ese ser, que es verdadero porque se halla fundado en la mente divina: “La verdad que se predica de las cosas en relación a la mente divina, se comunica a ellas inseparablemente”⁴³.

Puede hablarse aquí propiamente de una metafísica del Lógos, donde la lógica divina no tiene como refrendo el cálculo de las ciencias matemáticas. *Per visibilia ad invisibilia* significa aquí: la trascendencia como horizonte de la razón humana, más horizonte de medida, no de dominio. El mundo sensible es el paso de acceso a lo inteligible por esencia: tal es la inteligencia del mundo que se desprende de la perfección divina.

* * * *

En conclusión, aunque el camino iniciado por Leibniz en el siglo XVII, no recoge, propiamente, la metafísica tomista del conocimiento, debe no obstante afirmarse que conserva los trazos fundamentales de la clásica doctrina de la inteligibilidad del mundo creado. No será posible la continuación de esta doctrina cuando se declare ausente del mundo al Lógos divino. Tal vez por ello deban atenderse hoy al menos las palabras de Heidegger cuando, 40 años después de las muertes preconizadas por Nietzsche, resume en *Was ist Metaphysik*, cuál fue su intención fundamental en *Sein und Zeit*: “Poner al pensamiento en un camino que le permita llegar a la relación de la verdad con la esencia del hombre, abrir al pensamiento un sendero, a fin de que piense el ser mismo en su verdad”⁴⁴; y

⁴² Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 3.

⁴³ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 4.

⁴⁴ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975 (trad. castellana Ed. Sur, Buenos Aires 1932).

recoger entonces la historia de la filosofía en aquellos caminos que ha emprendido para el descubrimiento de la verdad.

Prof. Dra. M^a Jesús Soto Bruna
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
mjsoto@unav.es

ESCEPTICISMO Y EMPIRISMO

VÍCTOR SANZ SANTACRUZ

El empirismo no es solamente una escuela o movimiento filosófico que deriva de una tradición diferente, o que pone el acento en determinados aspectos de una tradición común más amplia, sino que ante todo representa una nueva actitud, presidida por una serie de principios que se encuentran ya, enunciados de modo programático, en la obra del Canciller Francis Bacon (1561-1626).

Estos principios pueden esquematizarse según el siguiente modelo:

- 1) *Predominio de la dimensión práctica*, que aproxima el concepto de verdad al de utilidad: “Lo que es más útil en la práctica es más verdadero en la ciencia”¹, escribe F. Bacon; y Locke afirma: “Nuestro propósito aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que afectan a nuestra conducta”².

¹ F. Bacon, *Novum Organum*, II, 4; en *The Works of Francis Bacon*, coll. and edit. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London, 1858 (repr. F. Frommann Verlag Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963), vol. I. El texto castellano lo tomo de F. Bacon, *Novum Organum*, estudio preliminar y notas de R. Frondizi, trad. de C. Hernando Balmori, Editorial Losada, Buenos Aires, 2ª ed., 1961, 177.

² J. Locke, *Essay on Human Understanding*, I, Intr., 6; en *The Works of John Locke*, a new edition, corrected, printed for Th. Tegg, London, 1823 (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1963), vol. I. El texto castellano lo tomo de J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. preparada por S. Rábade y Mª E. García, Editora Nacional, Madrid, 1980, 78.

- 2) *Eficacia como objetivo*: “La meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos”³.
- 3) *La experiencia como ámbito y contexto, y como principio y límite del conocimiento*: En este sentido, F. Bacon expresa su deseo de que “la filosofía y las ciencias dejen de flotar en el aire y se apoyen en sólidos cimientos de experiencias de todo género”⁴. Descenso a lo concreto, que le lleva al propio Bacon a escribir más adelante que al “entendimiento humano no hay que pertrecharlo de plumas, sino más bien de plomo y lastre para que le contengan de todo salto y vuelo. Y esto no se ha hecho hasta ahora; mas cuando se haga, se podrán obtener mejores experiencias de las ciencias”⁵.
- 4) *Concepto de experiencia limitado y reducido, directamente vinculado a lo sensible*: Como escribe Hobbes, “no hay ninguna concepción en la mente humana que en un principio no haya sido engendrada en los órganos del sentido, total o parcialmente”⁶. Y en otro lugar señala: “Viendo que la sucesión de concepciones en la mente se produce (como ya se ha dicho antes) gracias a la sucesión que tiene lugar en los sentidos, y dado que no existe concepción que no se haya producido inmediatamente antes o después de otras innumerables, debido a los incontables actos de los sentidos, debe establecerse consecuentemente que una concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que tenemos de ellas, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las atraen a nuestra mente”⁷.

³ F. Bacon, *Novum Organum*, I, 81; trad. de C. Hernando, p. 122.

⁴ F. Bacon, *Novum Organum*, ep. dedic., en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, p. 124; trad. de C. Hernando, p. 40. He modificado ligeramente la traducción.

⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, I, 104; trad. de C. Hernando, p. 146. He modificado ligeramente la traducción.

⁶ T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, I, 1; en *The English Works of Thomas Hobbes*, coll. and edit. by W. Molesworth, London, 1839 (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1966), vol. 3. El texto castellano lo tomo de T. Hobbes, *Leviatán. La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, versión, prólogo y notas de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 19.

⁷ T. Hobbes, *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy*, 5, 1; en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 4. El texto castellano lo tomo de T. Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, trad. del inglés, prólogo y notas de D. Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, 125.

- 5) *Importancia y novedad del método*: Esta vez es Hume quien escribe que “al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad”⁸. Se trata de dar con un método seguro, científico, que desconfíe de las aventuras de la razón, que con frecuencia no son sino producto de la fantasía o de la imaginación, y se limite a lo realmente accesible al hombre.

A partir de estos trazos, que dibujan a grandes rasgos el cuadro general del planteamiento empirista, en lo que sigue me ceñiré al pensamiento del filósofo escocés David Hume (1711-1776), el más célebre representante de la corriente conocida con el nombre de empirismo, que se desarrolla y adquiere carta de naturaleza en los siglos XVII y XVIII, de modo predominante en el mundo anglosajón. Me limitaré, por otra parte, a dos de sus obras fundamentales, que son también las más importantes para el tema que nos ocupa: En primer lugar, el *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1738, cuando su autor sólo tenía 27 años de edad. Esta obra no constituyó precisamente un éxito, como el mismo Hume reconoce en su *Autobiografía*, fechada cuatro meses antes de su fallecimiento, donde con gran sinceridad escribe a propósito de esta su primera publicación: “Jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi *Tratado de la naturaleza humana*. Ya salió muerto de las prensas, sin alcanzar siquiera la distinción de provocar murmullos entre los fanáticos. Pero como soy de natural jovial y plétórico muy pronto me recuperé del revés, y proseguí en el campo mis estudios con gran ardor”⁹. En segundo lugar, la *Investigación sobre el conocimiento humano*, publicada en 1751, que constituye la segunda edición de la que apareció tres años antes con el título de *Ensayos filosóficos sobre el conocimiento humano* y que, a su vez, es una refundición de la primera de las tres partes en las que se dividía el *Tratado de la naturaleza humana*. Tampoco esta obra tuvo mucho más éxito que el *Tratado*, apuntará asimismo Hume¹⁰.

⁸ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. preparada por Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, I, Intr., 81 (I, 307). A partir de ahora, el *Tratado* se citará con las siglas TNH, seguidas de una primera cifra en números romanos para indicar el libro, una segunda para indicar la parte y en números árabes la página de la traducción española. Entre paréntesis se indica el volumen y la página de la edición de D. Hume, *Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1886 (repr. of the new edition, London, 1882). Scientia Verlag, Aalen, 1964 (4 vols.).

⁹ D. Hume, *Autobiografía*, en TNH, 53 (Green and Grose, 3, 2).

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 56-57 (Green and Grose, 3, 3).

Como en seguida se podŕ advertir, citaré con abundante generosidad, que espero que no se juzgue excesiva, los textos de Hume, porque considero que es el modo más adecuado de acceder a su pensamiento. En cualquier caso, trataré de dejar claro qué pasajes pertenecen a Hume y cuáles son mis consideraciones o comentarios. Aunque no es quizá un aspecto del que se hable con frecuencia, una de las cualidades que a mi juicio posee el pensamiento del filósofo de Edimburgo es su capacidad de transmitir su propio estado anímico, el modo como le afectan los interrogantes suscitados por la reflexión sobre la realidad y sobre los principios del conocimiento. El indudable carácter psicológico e incluso psicologista de su filosofía ofrece así la ventaja de una fuerte presencia de la dimensión existencial, favorecida por un buen dominio del lenguaje, que permite al lector apreciar el grado de compromiso vital del autor y sentirse personalmente interpelado por sus interrogantes y cuestiones, lo cual, en definitiva, constituye una invitación a filosofar.

Vayamos ya directamente al asunto que nos concierne. En el trasfondo de la postura empirista hay una neta desconfianza en la capacidad de la razón para aprehender la realidad, es decir, de su capacidad de verdad. Valga, para confirmarlo, el siguiente texto de Hume: “El hombre es un ser racional y, como tal, recibe de las ciencias su apropiado alimento y nutrición. Aun así, tan estrechos son los límites de la comprensión humana que poca satisfacción podemos esperar de este particular, ni del alcance o la certeza que puedan alcanzar sus adquisiciones”¹¹. No obstante, esta desconfianza a la que acabo de referirme es compatible con una elevada exigencia en los requisitos del concepto de verdad, o más bien es debida a ella. Unas páginas más adelante del pasaje que se acaba de citar, se lee: “El razonamiento preciso y riguroso constituye el único remedio universal adecuado para todas las personas y todas las disposiciones”¹². Y es precisamente la conjunción de estas dos afirmaciones, y el consiguiente conflicto que surge entre ellas, lo que da lugar a la actitud propiamente escéptica. En efecto, ésta, por un lado, parte del principio de que el entendimiento humano es inapropiado para captar la verdad, debido a su limitación, y, por otro, reconoce que sólo un razonamiento riguroso puede llevarnos a ella. Pero estas dos afirmaciones sitúan a Hume, que habla en primera persona, ante una tensión difícil de mantener, como en seguida veremos.

¹¹ D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, introducción, traducción y notas de Antonio Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, I, 69 (4, 6). A partir de ahora, la *Investigación* se citará con las siglas ICH, seguidas de una primera cifra en números romanos para indicar la sección y una segunda que indica la página de la traducción española citada. Entre paréntesis se indica el volumen y la página de la edición de Green and Grose.

¹² ICH, I, 72 (4, 9).

En el *Tratado de la naturaleza humana* expresa en estos términos el conflicto entre el rigor lógico y la insuficiencia de la razón: “En todas las ciencias demostrativas, las reglas son seguras e infalibles, pero, cuando las aplicamos, nuestras facultades falibles e inseguras son muy propensas a apartarse de ellas y caer en el error”¹³. Sentado con tal firmeza este principio, no se encontrará a lo largo de toda su obra el más mínimo resquicio o grieta que lo debilite y sí, en cambio, frecuentes afirmaciones que señalan reiteradamente la debilidad, flaqueza y limitación de nuestras facultades superiores. Por otro lado, como el defecto se halla en la propia constitución de nuestras facultades –es natural o connatural a ellas–, se trata de algo insuperable. La consecuencia es que no hay posibilidad alguna de “mostrar los límites precisos entre conocimiento y probabilidad”¹⁴, hasta el punto de sostener que “todo conocimiento se reduce a probabilidad”¹⁵, declaración que le lleva a F. Duque, el editor de la edición castellana que manejo, a afirmar que “quizá en ningún otro lugar del *Tratado* se advierte con más claridad la confusión entre condicionamiento psicológico y verdad lógica”¹⁶ que se aprecia en este pasaje. De ahí se sigue el escepticismo como el cómodo refugio –el adjetivo es de Husserl¹⁷– al que Hume se acoge.

Cuando se analiza detenidamente, el empirismo humeano resulta paradójico, porque desemboca, en contra de lo que a simple vista podría parecer, en un acusado idealismo, en un solipsismo que se cierra en el sujeto y rechaza toda posibilidad de salir de él o, al menos, de reconocer la realidad de la influencia externa (y aquí es donde interviene su conocida explicación del principio de causalidad). En Hume se detecta, de forma muy clara, la presencia de un método reflexivo, que no apunta de modo primario y directo a las cosas, sino al sujeto y su modo de conocer. Es una reflexión, como lo será después la kantiana, que

¹³ TNH, I, IV, 311 (1, 472).

¹⁴ TNH, I, IV, 312 (1, 473).

¹⁵ TNH, I, IV, 313 (1, 473); cfr. I, IV, 311 (1, 472). Más adelante, en la sección VII de esta misma parte escribirá: “El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra”, TNH, I, VII, 421 (1, 548).

¹⁶ TNH, ed. cit., nota 116, p. 313.

¹⁷ “[Hume] En lugar de hacer suya la lucha contra el sinsentido, en lugar de desenmascarar las presuntas obviedades sobre las que descansa este sensualismo y, en general, el psicologismo, con vistas a acceder a una autointelección coherente y a una teoría genuina del conocimiento, se aferra al rol cómodo y, sin duda, muy impresionante del escepticismo académico”, E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990, § 23, 92-3.

indaga en los principios del conocimiento acerca de las cosas, para lo cual se dirige hacia el sujeto que conoce, no hacia la cosa; es una reflexi3n sobre la reflexi3n, un pensar sobre el pensar mismo, pero en clave psicol3gica y en el seno de una concepci3n sensualista del conocimiento que arruina, como Husserl advirti3, el conocimiento objetivo. Valga como ejemplo de ello el siguiente texto del *Tratado de la naturaleza humana*: “Cuando reflexiono sobre la fiabilidad natural de mi juicio, confio todavía menos en mis opiniones que cuando me limito a considerar los objetos sobre los que razono; y cuando voy aún más allá, y vuelvo la mirada hacia cada estimaci3n sucesiva que hago de mis facultades, todas las reglas de la l3gica sufren una disminuci3n continua, con lo que al final, se extingue por completo toda creencia y evidencia”¹⁸.

Analícemos más de cerca este pasaje y las consecuencias que de él se derivan. La reflexi3n, ciertamente, aleja de la realidad, supone una distancia respecto de ella, una vez que se ha captado o conocido la cosa en el acto cognoscitivo. El pensamiento clásico considera, no obstante, que en el acto de conocimiento hay una dimensi3n reflexiva que es connatural a él, lo cual permite entender la reflexi3n no como algo que simplemente acontece después y que, por consiguiente, se halla alejado de la realidad que se conoce, sino más bien como una reedici3n, que es el término que más propiamente habría que emplear, que actualiza o re-actualiza lo ya poseído, hace posible volver sobre ello, permitiendo así apreciar aspectos y conexiones que estaban ausentes en la aprehensi3n primera y en el juicio. Hay una circularidad entre los diversos momentos del razonamiento o de la argumentaci3n racional, un girar en torno al núcleo que es la cosa conocida, que permite profundizar en ese conocimiento y captar sus diferentes facetas. En Hume, en cambio, la distancia característica de la reflexi3n es percibida como un alejamiento “físico”, en el sentido de un debilitamiento, que produce una vivacidad menos intensa, porque las coordenadas en las que se desarrolla su pensamiento se sitúan en el marco de la percepci3n sensible. No hay, por tanto, circularidad, sino sucesi3n lineal. Como es bien sabido, en Hume la idea tiene su origen en la impresi3n sensible, de la que no es más que una copia o débil reflejo, como sostiene al comienzo del *Tratado de la naturaleza humana*¹⁹. La consideraci3n “no reflexiva” sobre los objetos acerca de los cua-

¹⁸ TNH, I, IV, 315 (1, 474).

¹⁹ “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza o violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparici3n en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurs-

les Hume razona le proporciona un grado mayor de confianza, según afirma en el texto arriba citado que estoy comentando, por la sencilla razón de que lo que da lugar a ella –es decir, a la consideración no reflexiva– es una impresión sensible. Y por impresión, según Hume, hay que entender una percepción vivaz, esto es, un inmediato sentimiento o sensación actual²⁰. Su carácter sensible es pues, evidente.

Continuemos analizando en el texto citado la noción de reflexión, procurando situarla en el contexto del sistema humeano. En el *Tratado* se distinguen dos clases de impresiones: de sensación y de reflexión. “La segunda –escribe Hume– se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas”²¹. ¿Y de dónde proceden las impresiones de sensación?, podemos preguntar. En este punto Hume es claro: “La primera clase [de impresiones, es decir, las de sensación] surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas”²². Y zanja después la cuestión en estos términos: “El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema”²³.

so, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar”, TNH, I, I, 87 (1, 311).

²⁰ Cfr. ICH, II, 80-1 (4, 16-7).

²¹ TNH, I, I, 95 (1, 317).

²² TNH, I, I, 95 (1, 317). Más adelante, en la sección V de la parte tercera, escribe: “Por lo que respecta a las *impresiones* procedentes de los *sentidos*, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si derivan del autor de nuestro ser”, TNH, I, III, 190 (1, 385).

²³ TNH, I, I, 95 (1, 317).

El agnosticismo respecto de la procedencia de las impresiones de sensaci3n es total y eso explica el escepticismo, pues se niega de modo taxativo la posibilidad de dar cuenta del origen de las impresiones primarias, fuente del conocimiento. Parece, por eso, muy adecuada la desconfianza en la capacidad de las propias facultades que Hume manifestaba, pues estas se muestran ineficaces para explicar lo que constituye el punto de partida de todo conocimiento. En tal situaci3n, ¿qu3 salida cabe buscar? Hume no tiene respuesta a las consecuencias que se derivan de semejante posici3n tomada en toda su radicalidad. En realidad, como de nuevo Husserl ha visto muy bien, el fil3sofo de Edimburgo no ha querido desenmascarar las inconsecuencias y sinsentidos implicados en su tesis y, en su lugar, se refugia en una c3moda actitud esc3ptica, a la que antes me refería. Tan s3lo se aventura a enunciar una hip3tesis –que, ciertamente, no puede ser verificada–, que constituye la clave de su pensamiento y es formulada as3: “*que todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es m3s propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa*”²⁴. Se señaala aqu3 una vez m3s el reconocimiento de la debilidad e insuficiencia de la facultad cognoscitiva humana, subrayada por la primacía que se concede a la dimensi3n sensitiva sobre la cogitativa. A prop3sito de esto, en el *Tratado* se encuentra un pasaje en el que se afirma expresamente que “la *creencia* o *asentimiento*, que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginaci3n. En este caso, creer es sentir una inmediata impresi3n de los sentidos, o una repetici3n de esa impresi3n en la memoria. No es sino la fuerza y vivacidad de la percepci3n lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre 3l, cuando inferimos la relaci3n de causa y efecto”²⁵.

No tiene, por eso, que extrañar la sensaci3n de desamparo y de profunda desaz3n en la que se encuentra, que con gran fuerza expresiva y en tono dram3tico describe en la secci3n VII de esta parte del *Tratado*, a modo de conclusi3n del libro primero, sirvi3ndose de una sugerente met3fora marinera. Merece la pena transcribir el pasaje completo, para captar el estado de 3nimo del fil3sofo: “Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar tan angosto y dif3cil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcaci3n agrietada y abatida por las olas, y lleva adem3s tan lejos su ambi-

²⁴ TNH, I, IV, 316 (1, 475).

²⁵ TNH, I, III, 193 (1, 387-8). Asimismo, TNH, I, IV, 319 (1, 477): “Como la creencia es una viva concepci3n, nunca podr3 estar completa all3 donde no est3 basada en algo natural y sencillo”.

ción que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía; y como a esta pasión le es habitual, por encima de todas las demás, gozarse en su propia desventura, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas esas desesperadas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tanta abundancia”²⁶.

La desesperación, término empleado tres veces en las últimas líneas del texto citado, llega a su clímax de la mano de la habilidad literaria de Hume, capaz de trasladar con viveza al lector la situación de auténtico colapso en que se encuentra, cuando se decide a afrontar las preguntas verdaderamente cruciales que se plantea: “El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades”²⁷.

La solución escéptica queda confirmada por la ausencia de respuesta o explicación teórica al problema suscitado. En la medida en que es percibida como una solución, con la cualidad por tanto de apaciguar y calmar el ánimo, encuentra su única aplicación en el ámbito práctico que afecta al necesario gobierno de la vida ordinaria y tiene toda la traza de una escapatoria: “Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras”²⁸. El entendimiento y la voluntad están en gran

²⁶ TNH, I, IV, 415 (1, 544).

²⁷ TNH, I, IV, 421 (1, 548).

²⁸ Ibid. Poco más adelante escribe: “He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos”, *ibid.*, 421-2 (1, 549).

medida ausentes de esta labor “terapéutica” que la naturaleza lleva a cabo de modo autónomo, pues, como señala en otro lugar, “la naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón a su conexión acostumbrada con una impresión creciente, más de lo que podamos prohibirnos a nosotros mismos el pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos hacia ellos nuestra vista a plena luz del sol. El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo *total* en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se ha esforzado en establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable”²⁹.

La tarea de la naturaleza consiste sobre todo en inclinar al ser humano, por una especie de instinto o predisposición natural, a confiar en los sentidos, los cuales “sin razonamiento previo e incluso casi antes del uso de la razón – recuerda en la *Investigación sobre el conocimiento humano*–, siempre suponen un universo externo que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros y todas las criaturas sensibles no estuviéramos o hubiéramos sido aniquilados”. Y, acto seguido, añade una consideración que merece la pena destacar: “Hasta la creación animal se gobierna por un criterio parecido y conserva esta creencia (*belief*) sobre los objetos externos en todos sus pensamientos, designios y acciones”³⁰. El concepto de creencia, como se puede apreciar, se explica mediante el de “instinto”, con el que guarda una estrecha relación y que es común al mundo irracional, pues poco más adelante se refiere a esa inclinación de la naturaleza como a un “instinto natural ciego y poderoso (*this blind and powerful instinct of nature*)”³¹. No se olvide que se ha citado más atrás un texto en el que explícitamente afirmaba que “creer es sentir”³². Por eso no es de extrañar la equiparación que establece entre los pensamientos, designios y acciones humanas y las animales, entre las que no parece reconocer sustanciales diferencias, ya que emplea los mismos términos para designarlas.

La razón, como hemos visto, es incapaz de disipar las nubes que se ciernen sobre el hombre que trata de encontrar una respuesta a los interrogantes que le asaltan y que afectan, en último término, a su situación en el mundo y a su relación con el origen y, en consecuencia, a la pregunta por su esencia. Pero no sólo es incapaz, sino que, pese a su limitación y debilidad –o precisamente por ello–

²⁹ TNH, I, IV, 315-6 (1, 474-5).

³⁰ ICH, XII, 195 (4, 124).

³¹ Ibid.

³² Cfr. supra n. 25 (TNH, I, III, 193).

es la causante de esa desazón, porque cuestiona la plácida confianza en los sentidos que da lugar a la creencia. Al cuestionarla y no ser capaz de proporcionar una explicación o respuesta positiva, ejerce una función crítica negativa y se cuestiona a sí misma. Emplea su capacidad para poner de relieve su incapacidad, sus límites, y, sobre todo, deja abierta la duda respecto de la fiabilidad, no sólo de la razón, sino también de los sentidos, en un dilema que se presenta irresoluble y angustioso. Es el momento decididamente negativo de la “skeptis”, que detiene o paraliza al sujeto, incapaz de continuar: “Ya he señalado, en efecto –escribe Hume–, que cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria. [...] ¿Tendremos, entonces, que admitir como máxima general que no debe aceptarse nunca un razonamiento refinado o elaborado? Examinemos atentamente las consecuencias de un principio tal. De esa forma quedaría enteramente suprimida toda ciencia y filosofía. Procederíais en base a una cualidad singular de la imaginación, y en puridad tendríais que admitir todas ellas, con lo que expresamente os contradecís. En efecto, esta máxima tiene que ser construida en base al razonamiento precedente, que según se había admitido, resultaba bastante refinado y metafísico. ¿Qué partido tomaremos entonces, ante estas dificultades? Si aceptamos este principio y rechazamos todo razonamiento refinado, caemos en los absurdos más manifiestos. Si lo rechazamos a favor de este otro tipo de razonamientos, destruimos por completo el entendimiento humano. De este modo, no cabe sino elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto”³³.

Nos encontramos en las antípodas del concepto platónico del asombro, del cual –según el célebre aforismo–, surge el pensamiento como una positiva y alentadora provocación. Ahora se trata, en cambio, de una especie o tipo de asombro que, por el contrario, siembra la desconfianza, paraliza y anquilosa y deja al sujeto en una situación de incertidumbre y de tensión. Así lo describe Hume en el último capítulo de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, a propósito de los razonamientos de la ciencia geométrica acerca del tiempo o de la extensión: “La razón aquí parece abocada a una especie de asombro e incertidumbre (*amazement and suspence*) que, sin que a ello contribuya ningún escéptico, le hace desconfiar de sí misma y del terreno que pisa. Atisba una luz plena que ilumina ciertos lugares, pero esta luz linda con la oscuridad más profunda, y sumida entre la luz y la oscuridad se deslumbra y confunde tanto que a

³³ TNH, I, IV, 419-20 (1, 547-8).

duras penas puede pronunciarse con certeza y seguridad sobre cualquier objeto”³⁴.

Por su parte, en el *Tratado* pone el acento en un aspecto diferente de esa misma situación de incertidumbre. En este caso sobresale la pugna interior que se desata en Hume –que también habla aquí en primera persona– entre la inclinación natural que le empuja a dejarse llevar por la creencia –“esta pasiva creencia en las máximas generales del mundo”, escribe– y la aspiración a conocer y a argumentar mediante un razonamiento riguroso, que actúa como un aguijón que le sacude y agita, tratando de despertarle del dulce conformismo en el que le sume la creencia. El texto es de gran interés y merece la pena citarlo completo: “Pero, a pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me reduzcan a esta pasiva creencia en las máximas generales del mundo, sigo sintiendo tantos vestigios de mi anterior disposición que estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y decidido a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía, pues así son mis sentimientos en este instante de humor sombrío que ahora me domina. Puedo aceptar, es más, debo aceptar la corriente de la naturaleza, y someter a ella mis sentidos y mi entendimiento. Y es en esta sumisión ciega donde muestro a la perfección mi disposición y principios escépticos”³⁵. Aquí se muestra el drama del escepticismo, tal como es experimentado y vivido intensamente por Hume, quien, en sus propias palabras, se ve obligado a someterse ciegamente a la inclinación de la naturaleza. La ceguera es señal de incapacidad, de imposibilidad de lograr una razón o argumento que justifique la adhesión del entendimiento, y la sumisión ciega confirma la única salida que cabe para que el escepticismo pueda seguir apareciendo como algo que aporta una solución: la vida práctica, en la que el hábito y la creencia se imponen al sujeto y le evitan el ejercicio de una facultad de conocer limitada y débil, incapaz de dar una explicación que sea susceptible de verdad.

No obstante, el escepticismo no siempre logra adormecer la razón o acallar-la, sino que en cierto modo crea una situación que provoca una insatisfacción y desasosiego de la razón, una inquietud respecto del propio escepticismo. En la medida en que la razón se mantiene despierta, aunque sea en estado latente, la actitud escéptica corre el riesgo de perder su condición de apacible y definitivo refugio. Por eso escribe Hume que “nada puede ser más escéptico ni estar más plagado de duda e indecisión que justo este escepticismo que surge de algunas conclusiones paradójicas de la geometría o de la ciencia de la cantidad”³⁶. En

³⁴ ICH, XII, 199 (4, 129).

³⁵ TNH, I, IV, 422 (1, 549).

³⁶ ICH, XII, 200 (4, 129).

realidad, el escepticismo, en la medida en que confirma a quien lo profesa la debilidad de la razón y lleva a desconfiar de ella, no aparece como una meta deseable, sino como un límite insuperable, que bloquea e impide proseguir, porque llevado hasta el extremo se anula a sí mismo, ya que introduce una duda radical sobre cualquier solución o respuesta a la que el escepticismo haya llegado. Este pasaje de la conclusión del libro I del *Tratado* lo muestra con claridad: “¿Con qué confianza puedo aventurarme a tan audaces empresas, cuando además de estas innúmeras dificultades que me son propias encuentro otras muchas comunes a la naturaleza humana? ¿Cómo puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas estoy siguiendo la verdad, y con qué criterio la distinguiré aun si se diera el caso de que la fortuna me pusiera tras sus pasos? Después de haber realizado el más preciso y exacto de mis razonamientos, soy incapaz de dar razón alguna por la que debiera asentir a dicho razonamiento: lo único que siento es una *intensa* inclinación a considerar *intensamente* a los objetos desde la perspectiva en que se me muestran”³⁷.

Se explica entonces que, en palabras del propio Hume, “lo más subversivo contra el *pirronismo* o contra los principios excesivos del escepticismo es la acción y el trabajo y las ocupaciones de la vida corriente”³⁸. Se trata, pues, de un remedio o terapia que reconoce de antemano su imposibilidad de solucionar el problema afrontándolo directamente y emprende en cambio una vía alternativa que trata de sortearlo. Es la realidad misma de la vida, con su riqueza y su versatilidad, su compleja amalgama de pasiones y sentimientos, su ajetreo diario y su relación inmediata y no reflexiva con los objetos, la que hace que las objeciones escépticas se desvanezcan como el humo –en expresión del propio Hume–, cuando se ven enfrentadas a los poderosos instintos de nuestra naturaleza: la vida puede más que la razón. De este modo, la acción y la ocupación habitual en las cosas de la vida constituyen un eficaz y consolador remedio que ahuyenta la desesperación y el desasosiego.

Lo que ocurre es que este modo de soslayar el problema puede servir para superar las objeciones escépticas que Hume denomina *populares*, pero hay otro tipo de objeciones, las *filosóficas*, que “nacen de las investigaciones más pro-

³⁷ TNH, I, IV, 416 (1, 545). Poco después escribe: “Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras (cosa que aparentemente es tan trivial y tan poco fundada en razón) nunca podríamos asentir a un argumento, ni llevar nuestro examen más allá de los pocos objetos manifiestos a nuestros sentidos. Es más, ni siquiera podríamos atribuir a esos objetos ninguna otra existencia sino aquélla que depende de los sentidos, por lo que deberían ser incluidos en su totalidad dentro de esa sucesión de percepciones que constituye nuestro ser o persona”, *ibid.*, p. 417 (1, 545).

³⁸ ICH, XII, 201 (4, 130).

fundas”³⁹ y se sitúan en un plano especulativo, refutando las conclusiones a las que la costumbre y la experiencia nos inclinan y mostrando que no hay argumentos que legitimen las inferencias que realizamos, especialmente en lo que se refiere a la existencia de los cuerpos exteriores y a la cuestión de la relación de la causa y el efecto. Las objeciones filosóficas aducen que tal inferencia, en suma, se debe a “la costumbre o un cierto instinto de la naturaleza, el cual, aunque en efecto difícil de resistir, puede, como otros instintos, ser falaz y engañoso”⁴⁰. La solución que encuentra para este caso es, en el fondo, semejante a la anterior y se sitúa asimismo en el ámbito práctico. En efecto, escribe nuestro filósofo, “sólo necesitamos preguntarle a un escéptico *a qué quiere llegar y qué se propone con todas esas curiosas investigaciones*. De inmediato se siente perdido y no sabe qué responder”⁴¹. Porque, a diferencia de otras escuelas filosóficas, el pirronismo o escepticismo absoluto, debe reconocer que el éxito y la efectiva aplicación de sus principios acabaría por arruinar la vida misma: “Todo discurso, toda acción, cesaría de inmediato, y los hombres se sumirían en un letargo total hasta que las necesidades de la naturaleza, insatisfechas, pusieran fin a sus miserables existencias”⁴². No obstante, se trata, afortunadamente, de un peligro poco real, ya que el instinto acaba siempre imponiéndose a los principios: “La naturaleza es siempre mucho más fuerte que los principios”⁴³. Volvemos así a lo que ya hemos visto más atrás: la razón nada puede contra la predisposición natural.

Hay, de todos modos, un tipo moderado de escepticismo filosófico al que la conciencia de las flaquezas del entendimiento humano le lleva a moderar las opiniones categóricas a las que buena parte de los hombres son propensos y, sobre todo, le enseña a limitar el alcance de sus investigaciones a la estrecha capacidad del entendimiento humano: “Aquellos que muestran inclinación hacia la filosofía proseguirán sus investigaciones, porque piensan que, aparte del placer inmediato que produce tal ocupación, las decisiones filosóficas no son más que reflejos, ordenados y corregidos de la vida corriente. Pero nunca sentirán la tentación de sobrepasar la vida corriente mientras admitan la imperfección de las facultades que emplean, su corto alcance y la imprecisión de sus operaciones”⁴⁴. La moderación de este tipo de escepticismo –muy saludable según

³⁹ Ibid.

⁴⁰ ICH, XII, 201 (4, 131).

⁴¹ Ibid.

⁴² ICH, XII, 202 (4, 131).

⁴³ Ibid.

⁴⁴ ICH, XII, 203 (4, 133).

Hume y que es el que recomienda y pretende difundir⁴⁵ – estriba en entender el quehacer filosófico, el preguntarse por lo que es, como un juego con un limitado ámbito de aplicación del que, por principio, está excluida la posibilidad de respuesta a los interrogantes fundamentales, pues parte como supuesto de la firme convicción de la incapacidad de la razón para proporcionar argumentos legítimos. Así lo plantea Hume: “Esta estrecha limitación de nuestras investigaciones es, en todo lo relativo a ella, tan razonable que basta hacer la más ligera indagación sobre los poderes naturales de la mente humana y compararlos con sus objetos para encontrarla recomendable. Entonces descubriremos cuáles son las verdaderas materias de la ciencia y la investigación”⁴⁶.

¿Y cuáles son esas materias? En este punto, el filósofo de Edimburgo es claro y taxativo, a pesar del verbo prudente elegido para comenzar la frase y regir toda la oración: “Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número, y que todas las tentativas por extender la más perfecta forma de conocimiento más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión”⁴⁷. Esta es, en suma, la conclusión de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, reiterada por dos veces en los párrafos finales y que llega a su punto culminante en este pasaje, que se ha hecho célebre, con el que Hume, a modo de exabrupto, finaliza la obra: “Si exploramos las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos provocaremos! Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen de teología o de metafísica de las escuelas, por ejemplo, hemos de preguntar: ¿contiene algún razonamiento abstracto referente a la cantidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento referente a cuestiones de hecho y existencia? No. Arrójese entonces a las llamas, ya que no puede contener más que sofistería e ilusión”⁴⁸. Estas palabras, con independencia del efecto provocativo que sin duda persiguen, pronunciadas por alguien que llegaría a ser bibliotecario suenan con una contundencia especial, a la vez que muestran la firmeza y convicción de la postura mantenida por Hume y son un buen testimonio de su radicalismo.

Ahora bien, por encima del efecto retórico del texto, ¿qué mensaje es el que de ellas podemos extraer? Parece claro que una primera enseñanza es el concepto reduccionista de la noción de verdad que aquí opera y que puede expresarse mediante el binomio extensión/intensidad. Es decir, cuanto mayor intensidad se busca, menor es el ámbito o universo al que se puede aplicar. Lo que ocurre es

⁴⁵ “Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en medio de todas las incidencias de la vida”, TNH, I, IV, 423 (1, 549).

⁴⁶ ICH, XII, 204 (4, 133).

⁴⁷ ICH, XII, 204 (4, 133-4).

⁴⁸ ICH, XII, 206 (4, 135).

que la intensidad se mueve en este caso en un ámbito que no se diferencia esencialmente del “extensional”. En otras palabras, el empirismo supone un concepto unívoco de verdad, como no puede ser de otro modo, si se consideran sus principios y su “resolución en la impresión” como origen último de las ideas y, en definitiva, del conocimiento. El principio de que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones, es considerado por Hume como “el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana”⁴⁹. Si se complementa con la afirmación, no menos taxativa, según la cual “es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia”⁵⁰, aparece entonces claro que nos situamos en un orden exclusivamente sensorial, naturalista. En este sentido es en el que puede decirse que, a pesar de las críticas de Hume al pirronismo o escepticismo excesivo, el tipo de escepticismo que él mismo defiende no es, ciertamente, moderado o académico, sino radical, como ha señalado Fogelin⁵¹. El carácter radical le viene del naturalismo de que hace gala –la “resolución en la impresión” a la que acabo de aludir–, que se pone de manifiesto en el peso concedido a la inclinación de la naturaleza, a la que el sujeto no es capaz de resistir y que en definitiva significa una renuncia de la razón y una renuncia a la razón. Como ha apuntado Popkin, Hume “cree lo que la naturaleza le impele a creer, ni más ni menos. Es impelido a creer y, al aceptar esta compulsión, manifiesta su escepticismo”⁵².

Este aspecto se aprecia con claridad en el siguiente texto del *Tratado de la naturaleza humana*: “La experiencia es un principio que me informa de las distintas conjunciones de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro. Y, al coincidir la actuación de ambos principios sobre la imaginación, me llevan a que me haga ciertas ideas de un modo más intenso y vivo que otras a las que no acompaña igual ventaja. Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras (cosa que aparentemente es tan trivial y tan poco fundada en razón) nunca podríamos asentir a un argumento, ni llevar nuestro examen más allá de los pocos objetos manifiestos a nuestros sentidos”⁵³. El problema es que todo esto, en realidad, queda al margen de la verdad y no es susceptible de razonamiento riguroso. Se puede decir, en cierto modo, que el alto concepto que Hume tiene de la noción de ver-

⁴⁹ TNH, I, I, 94 (1, 316).

⁵⁰ TNH, I, Intr., 83 (1, 308).

⁵¹ Cfr. R. J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge & Kegan Paul, London, etc., 1985.

⁵² R. H. Popkin, “David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism”, en Chappell (ed.), *Hume*, Doubleday, New York, 1966. Cit. por R. J. Fogelin, *op. cit.*, 149.

⁵³ D. Hume, TNH, I, IV, 416-7 (1, 545).

dad, del conocimiento verdadero, reduce enormemente el ámbito al que tal conocimiento puede aplicarse, como se ha visto antes, porque se ha producido una significativa transformación en el concepto de verdad, que lo convierte en una instancia rígida e inflexible en la que, como es bien sabido, juega un papel determinante la noción de idea, en el sentido empirista del término, que acaba resolviéndose en impresión sensible. El mundo de la vida, de la acción práctica, donde lo que impera es el seguimiento de las inclinaciones naturales, se ve de este modo ensanchado, pero es privado al mismo tiempo de toda posibilidad de verdad y, por consiguiente, ajeno a cualquier discurso científico que pretenda indagar en los fundamentos y principios últimos de la realidad, pretensión condenada al fracaso, como repite Hume en varios lugares: “Es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica”⁵⁴. Para terminar puedo suscribir plenamente este juicio de Cassirer sobre el sistema de Hume: “La idea de querer poner de manifiesto y fundamentar en las impresiones de los sentidos los modos puros de articulación del espíritu, idea que presidía y dominaba, todavía, en Hume, el planteamiento inicial del problema, es descartada para siempre por el resultado de su filosofía. Lo que Hume vive en sí es el derrumbamiento del esquema sensualista del conocimiento, aunque él lo considere, naturalmente, como la bancarrota del saber en general”⁵⁵.

Prof. Dr. Víctor Sanz Santacruz
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
vsanz@unav.es

⁵⁴ TNH, I, Intr., 83 (1, 308).

⁵⁵ E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, FCE, México, 1956, vol. II, 331. Cit. por F. Duque, ed. cit., nota 170, pp. 422-3.

VERDAD E HISTORIA. KANT, HEGEL Y EL ESCEPTICISMO CONTEMPORÁNEO

LOURDES FLAMARIQUE

“¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!”

L. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico*, 2/9/1916

Una de las conclusiones que saca sin dificultad cualquier iniciado en la tradición filosófica es que el escepticismo ha sido el compañero de viaje más fiel de la filosofía desde su comienzo en la Grecia antigua. Y de su mano, la sofística, su cuerpo doctrinal, o lo que es igual, la *antifilosofía*. Pues al escéptico no le basta con declarar el absurdo de la pretensión de verdad, sino que -como en la actualidad le ocurre al *antiarte* que quiere a toda costa ocupar en los museos el lugar que corresponde a las obras consagradas- el pensamiento escéptico ha dejado una larga historia de la imposibilidad de la verdad capaz de ocupar un buen número de anaqueles en nuestras bibliotecas (esto mismo sucede, por ejemplo, con el irracionalismo, que también se deja articular de algún modo y es objeto de estudios y tratados).

No cabe duda que en esta pertinacia de la posición escéptica hay claves antropológicas de primer orden. El pensamiento escéptico tiene el mismo origen que la filosofía: el conocimiento de lo real. Aristóteles ofrece una explicación que en esta época, dominada por el giro lingüístico, tiene plena actualidad: cuando hablamos o discutimos no podemos llevar con nosotros las cosas mismas sobre las que discutimos, sino que las tenemos que sustituir por palabras; como hay más cosas que palabras, una palabra tiene que estar por muchas cosas, con la consiguiente posibilidad de error y de engaño intencionado (*Ref. Sofisticas*, cap. 1). Como se puede apreciar, no son completamente ajenas al pensa-

miento griego afirmaciones de nuestro tiempo como “la verdad se reduce a sentido”, “el mundo es representación” o “la realidad equivale al lenguaje”. Tampoco ha dejado de tener interés la refutación de la sofística que hace Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, al afirmar que hay diferencias reales entre las distintas cosas; esto constituye un rasgo esencial del lenguaje, como se advierte en la incontrovertible dimensión apofántica del mismo y, por tanto, del juicio afirmativo frente a quienes pretenden reducirlo a un discurso puramente significativo, esto es, *intensional*, propio de la poética y la retórica.

Apuntaba antes que las ambigüedades a las que da lugar nuestro trato vicarial con las cosas son terreno abonado para el escepticismo, que se entretiene en discutir los conceptos mediante los cuales tratamos de las cosas, en vez de hablar de ellas. Esto es especialmente llamativo en el pensamiento contemporáneo que ha convertido conceptos operativos en conceptos temáticos, por ejemplo el concepto de verdad¹. Sin duda alguna, las razones del escepticismo vigente siguen muy de cerca los excesos a los que conduce el representacionismo de la filosofía moderna, pues ya no son sólo las palabras las que tienen que estar por muchas cosas, con la consiguiente posibilidad de error y de engaño intencionado –tal como señala Aristóteles–, sino que las representaciones mentales dejan de remitir a las cosas y se relacionan únicamente entre sí, faltando entonces cualquier signo de diferencia real². Schleiermacher ante el sesgo de la filosofía idealista de sus contemporáneos se expresaba en términos muy parecidos: “Si eliminamos la relación del pensamiento al ser, no hay ya ninguna discusión, pues mientras el pensamiento permanece puramente encerrado en sí mismo, sólo hay diferencias. Este permanecer en sí mismo del pensamiento es precisamente lo que subyace a la recusación escéptica”³. Estas palabras se pueden aplicar también a algunas formas de pensamiento contemporáneo.

Ahora no se trata de analizar lo inescapable de la posición escéptica, sino de reconocer su formulación contemporánea para comprender los conflictos que la fundan. Es una característica propia de la filosofía ocuparse también de sí misma, implica cierta dosis de reflexión sin dejar al margen por completo las cosas. Por esto se puede decir que toda filosofía tiene en sí misma algo de filosofía trascendental o que los *argumentos trascendentales* están siempre presentes de un modo o de otro en la metafísica⁴. La tarea viene facilitada por el hecho de

¹ Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, p.54.

² Cfr. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

³ Fr. SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15) Einleitung zur Dialektik (1933)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1986, p. 134.

⁴ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*. También Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

que uno de los argumentos más extendidos del escepticismo actual consiste en la declaración del final o fin de la filosofía; con esto mismo se encontró Aristóteles hace 25 siglos. No es extraño, entonces, que algunos califiquen las formas actuales de pensamiento como una nueva sofística.

La superación de la filosofía, la autorrefutación, dicen otros, en definitiva el final de la filosofía ha venido a ser uno de los objetos de reflexión más comunes de la segunda mitad del siglo XX. Como todas las tesis escépticas (“el hombre es la medida de todas las cosas”, “toda afirmación es falsa”, “es imposible un conocimiento válido universalmente”, “toda experiencia es parcial y fragmentaria”, “el sentido de algo depende siempre de un contexto”, etc.) y no podría ser de otro modo, la declaración del fin de la filosofía es ambigua: encierra una paradoja. El fin de la filosofía puede significar tanto el *telos* como el término, el cese de la misma. A primera vista un sentido parece excluir el otro, pero ciertamente no se puede tratar del cese de la filosofía, sin hacer filosofía, esto es, sin realizar su fin. A la paradoja del fin se refería ya Aristóteles cuando decía que para decidir no hacer filosofía es necesario siempre filosofar. Recíprocamente esto significa que la filosofía incluye también su propia negación, que es una forma de saber capaz de tematizar su propio fin.

Esto bien podría significar que la muerte (lo que para el pensamiento sería la ambigüedad, la equivocidad, la reducción de la verdad al sentido, esto es, a lo particular) en absoluto es una amenaza para el discurso filosófico, más bien es constitutivo del mismo, no es tanto un límite, como un impulso a la búsqueda de la verdad. Pero también puede significar una especie de destino fatal: la filosofía es una forma de pensamiento en permanente estado de autorrefutación. Esta segunda postura que encierra tal vez la forma más sutil de escepticismo tiene una amplia aceptación en nuestra época; se presenta como heredera de una filosofía en la que el proceso de progresiva reflexión se constituye en el tema central.

Derrida la expone con claridad: “Occidente ha estado dominado por un potente programa que a su vez era un contrato no rescindible entre discursos del fin. Los temas del fin de la historia y de la muerte de la filosofía son simplemente las formas más comprensivas, macizas y compactas (...) ¿No es verdad que todos los disensos han tomado el aspecto de un exceso de elocuencia escatológica, que cada recién llegado, más lucido que el anterior, más vigilante y también más pródigo, añade: os lo digo yo, no es sólo el fin de esto sino también y sobre todo de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (...), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra (...) y también el fin de la literatura, el fin de la

pintura, el arte como cosa del pasado, el fin del universo, etc.?”⁵. Considera Derrida que de este discurso del fin no se sale afirmando que la crisis no es verdadera pues el final siempre ha existido. La canción de orgullo que decía Nietzsche, repite incansablemente la evidencia del fin. Aunque la repetición no aporta nada nuevo, recuerda el estilo y escaso alcance del discurso filosófico, su inevitable tono apocalíptico. Pero por si acaso, advierte Derrida, lo que sostiene la oposición a la filosofía como forma de saber no es la vida, ni la ciencia, ni la humanidad libre de condiciones. Todo esto no son sino instancias filosóficas. Tampoco es posible un preguntar más genuino y auténtico que el de la filosofía occidental, un pensar que nos condujera a la realidad misma. La paradoja, los dobles significados, la bifurcación, los *oxímoros* constituyen nuestro irrebasable horizonte: el programa es una razón irónica, y la deconstrucción.

Hermanado con el tono apologetico de Derrida están tanto el declarado escepticismo de Vattimo, como el de Rorty. Si para Vattimo la filosofía es un pensamiento retórico, ni objetivo, ni descriptivo, sino más bien persuasivo, Rorty concluye que su única finalidad es hacer que la conversación se mantenga⁶. La filosofía no tiene una tarea específica, es crítica de la cultura. Debe evitar las grandes preguntas porque las respuestas aportadas hasta ahora no han ayudado a la humanidad⁷. La verdad o la universalidad de la justicia, por ejemplo, no admiten un tratamiento que no sea interno a un determinado contexto. Responden en definitiva a intereses particulares. Por tanto se deben rechazar todas las tentativas por hacer de la filosofía una actividad autónoma. En consecuencia el papel del filósofo es el de un “subempleado”, como diría Locke: quitar de en medio la basura del pasado para hacer sitio a las interpretaciones del futuro.

En los últimos años Rorty se ha entregado casi por completo a la defensa retórica de su extremo escepticismo, con la consiguiente paradoja de llegar a ofrecer incluso una argumentación conclusiva. En una conferencia sobre la filosofía y el futuro sugiere que si dejamos de pavonearnos de nuestra posición en lo alto de la jerarquía de las disciplinas y dejamos de identificar nuestras prácticas profesionales con “el pensamiento racional” o “el pensamiento evidente”, esto podría ayudarnos a prescindir de la idea de que el desarrollo científico o político requiere “fundamentos filosóficos”⁸. La ironía es la única actitud que permite un

⁵ J. DERRIDA, *D'un ton apologetique adopté naguère en philosophie*, Galilée, París, 1983.

⁶ G. VATTIMO, Entrevista, 10/ Suplementos *Anthropos*, dic., 1988, p. 951. R. RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*.

⁷ Cfr. R. RORTY, Interview. En *Information Philosophie*, 1994/3, p. 14

⁸ “Espero que los profesores de filosofía podamos encontrar una manera de evitar estas tres tentaciones: el impulso revolucionario de ver la filosofía como un agente de cambio en lugar de cómo un agente de reconciliación, el impulso escolástico de retroceder hacia los límites discipli-

ejercicio libre de la racionalidad. Con ello se resume todo un estilo filosófico - que abandera su minimalismo como si fuera un certificado de control sanitario- y lamentablemente se desperdicia todo un saber humanizador, imposible sin la certera inteligencia de la esencial ligazón de verdad y libertad.

1. UNIDOS FRENTE AL ENEMIGO COMÚN

En el escepticismo contemporáneo la crítica a la razón es el *topos* principal. ¿Cómo se llega a hacer de la razón un singular al que se le pueda atribuir la responsabilidad de todo? La respuesta de Schnädelbach refleja muy bien el estado de cosas: “Porque no se pueden liberar de Hegel y porque se ha leído demasiado a Nietzsche”⁹. La crítica postmoderna a la razón suena como una parodia de Hegel cuando decía que “el único pensamiento que aporta la filosofía es el sencillo pensamiento de la razón, de que la razón domina el mundo, e incluso de que se ha entrado racionalmente en la historia del mundo”¹⁰.

Sin poder librarse plenamente de la aspiración a una racionalidad universal, el pensamiento de las últimas décadas, de manera más o menos explícita, toma posición ante la demanda de una fundamentación última de nuestras aspiraciones al saber, y contrapone la fragmentación de la experiencia. Aquí se encuentra un rasgo del peculiar escepticismo que deja en herencia la filosofía moderna; ya no se discute la validez de las distintas soluciones propuestas sino la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último. Los epígonos de la modernidad, a saber, la renovada crítica a la Ilustración, Nietzsche, primero y la filosofía del siglo XX tras él –especialmente con Heidegger y Wittgenstein- han cancelado la vía del representacionismo moderno. Aunque el modo de pensar de estos últimos “se presentara aún (en buena parte) con el estilo de la *filosofía trascendental*, se trataba ya de una *reflexión crítica* que –por haber alcanzado su nivel de saturación- había llegado a sus fases terminales. Lo que viene después es claramente *postismo*: nos hallamos, al parecer, más allá de la subjetividad y de la objetividad”¹¹. Todos ellos coinciden en negar la legitimidad y normatividad de la racionalidad occidental. Y así lo que en su origen eran posiciones filosóficas enfrentadas han colaborado en la definición de un horizonte filosófi-

narios, y el impulso chauvinista. ”. Rorty, R. *Filosofía y futuro*. Belgrade Circle, 20 de agosto de 1994.

⁹ H. SCHNÄDELBACH, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 13.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, 1955, p. 28.

¹¹ A. LLANO, *El enigma de la representación*, p. 76.

co y unas prácticas filosóficas pretendidamente definitivas; a favor de esto último juega el hecho de que en todas estas posiciones se encuentra formulada claramente la declaración del final de la filosofía como el sedimento natural de un ciclo ya recorrido.

En una carta de abril de 1962, Heidegger expone las razones de que *Ser y tiempo* sea un libro inacabado, y con ello, los motivos que dirigen su trabajo¹². La fenomenología se ha desviado en dirección a un idealismo trascendental que Heidegger rechaza porque se propone pensar el ser en su temporalidad, en su historicidad. Mientras que Husserl en la *Filosofía como ciencia rigurosa* ha dado la espalda a la historia al mismo tiempo que al historicismo. Para eludir las dificultades que encontró Husserl, es preciso arrancar a la problemática del ser lo que pueda tener de metafísica. Su interpretación cada vez más personal (y más antihusserliana) de lo que significa el término ‘fenomenología’ se rige por una intuición originaria: la de *una diferencia*, imperceptible pero absoluta que separa el ser del ente, a pesar de que parecen estrechamente unidos. La incapacidad de la metafísica –por su propia naturaleza– para buscar más allá del ente origina su autodisolución. La autosuperación de la metafísica es acompañada por la *nueva* ontología del acaecimiento (*Ereignis*) y del lenguaje. Heidegger – como antes Nietzsche– anuncia una nueva aurora, el ser humano debe estar atento a su iluminación. El tiempo no es del *Dasein*, sino del *Sein*.

En su ensayo “El final de la filosofía y la tarea del pensamiento”¹³, Heidegger declara que la filosofía ha realizado su íntima vocación: al profundizar en sus preguntas se ha desmembrado en las ciencias específicas que responden a las reiteradas categorizaciones filosóficas. En el horizonte de la ciencia ni siquiera se advierte la diferencia fundamental. ¿Qué otras posibilidades se mantienen abiertas al pensar? Sólo un pensamiento prefilosófico inexplorado que, sin embargo, debe coincidir con la conclusión de la filosofía en ciencia y en técnica. Heidegger no aclara mucho en qué consiste ese pensamiento *diferente*, en cierto modo un residuo de la superada metafísica.

Quienes sí han tratado de articular la diferencia son los pensadores de la deconstrucción y la postmodernidad: los nuevos iconoclastas del conocimiento. Al estar siempre de *prácticas*, la movilidad y la ambigüedad son las nuevas cualidades del filósofo. Se trata, como es sabido, de un pensamiento crepuscular, que prefiere dejar a un lado incluso la refutación de la tradición filosófica, mientras

¹² Cf. *Preface* by M. Heidegger, en W. J. RICHARDSON, *Heidegger: through phenomenology to thought*, Fordham UP, New York, 4ª ed., 2003.

¹³ M. HEIDEGGER, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemayer, 1969.

busca en otras fuentes, las literarias, los mass-media, la cultura de masas, etc. nuevas formas de expresión.

No es poca la contribución del giro lingüístico a esta forma crepuscular de pensamiento. En su haber hay muchas ganancias para la teoría del lenguaje, pero al sustituir las viejas formas de reflexión filosófica, ha reducido casi la diferencia fundamental a la que existe entre sentido y referencia. Buena parte de sus esfuerzos se han concentrado en el desarrollo de disciplinas que parten de la dimensión simbólica, intencional del lenguaje. Es sintomático que la teoría del lenguaje tenga relaciones más estrechas con la teoría de la cultura que con la filosofía de la ciencia. Domina la idea según la cual la verdad tiene que ver el sentido, con la consiguiente pérdida de valor de la dimensión apofántica del lenguaje por quienes pretenden reducirlo a un discurso puramente significativo, esto es, intensional. “Si el logos *apophantikós* descuida la dimensión de concordancia o adecuación con la cosa (...) el resultado es la difuminación progresiva de los límites entre la ciencia y, sobre todo, la filosofía, interesadas por la verdad, por un lado, y por otro, la literatura de ficción, interesada por el sentido, por su interpretación y transformación y por el enriquecimiento del sentido de la vida. El resultado es, con otras palabras, el peligro inminente de una nueva sofística disfrazada de filosofía”¹⁴.

Si, como dice Heidegger, la autodisolución de la filosofía ha dejado el campo libre a las ciencias que ella misma ha creado y alimentado, entonces ¿para qué la filosofía? Dos cosas conviene tener en cuenta al tratar de responder esta cuestión. Por un lado, el potencial de curiosidad teórica en orden a una legitimación de nuestra praxis científica parece agotarse y la inespecificidad de la filosofía se ve sometida a la presión del control sobre su importancia para una época como la nuestra; por otro, el cambio en la estructura de legitimación de la cultura actual que comporta una crisis de orientación, es también un paso que reclama la filosofía como una respuesta a esta crisis.

2. LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Una pregunta inevitable ante este panorama es por qué ha arraigado tanto esta forma de pensamiento escéptico en la actualidad. Para responderla no basta con recordar que el escepticismo es como la antifilosofía, inseparable de la genuina búsqueda de la verdad. Ahondar en la historia de los conceptos para comprender mejor lo que nos precede, contribuye a poner de manifiesto su verdadero asiento en la vida, su vigencia, su vulnerabilidad. A esto que quiero dedicar

¹⁴ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, p. 68.

esta segunda parte de mi exposición. La filosofía trascendental kantiana, como trataré de mostrar, da lugar a un escepticismo distinto del escepticismo antiguo. Aunque Kant recuerde el gran escándalo para la filosofía, no haber podido demostrar la existencia del mundo exterior, se advierte sin gran esfuerzo que ésta no es la preocupación que guía la reflexión crítica, incluso que considera que ésta no es ni siquiera un verdadero problema. Sí lo es, en cambio, el desacuerdo y las disputas que reinan en torno a la metafísica.

Con todo, es relativamente frecuente interpretar el criticismo kantiano como un sistema filosófico que no logra su propósito: dar una fundamentación del conocimiento de la realidad. Y no se suele tener reparos en utilizar la imagen de una visión previamente deformada por las famosas “gafas de Kant” para concluir que todo su pensamiento es una forma de subjetivismo. Y, sin embargo, la filosofía trascendental pretende ofrecer la lógica de la verdad, como se concluye del conocido texto de la *Crítica*: “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”¹⁵. Para ello la *Crítica* se compromete únicamente “a asegurar a una cierta cantidad de unidades de significación elementales una referencia (...) Se habla no ya de la verdad o falsedad de juicios acerca de objetos en el espacio y en el tiempo, sino de la posibilidad del valor de tales juicios”¹⁶. Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos, no por la realidad de los mismos. Como afirma Llano, “el gran tema de la filosofía kantiana no es el problema de la trascendencia en sentido clásico, sino el de la objetividad”¹⁷. Y éste se convierte irremediabilmente en el de la subjetividad. Fichte también lo ha adivinado, y por eso afirma que el gran descubrimiento de Kant es la subjetividad.

No hace falta gran perspicacia para comprender que la verdad que puede ofrecer no es sino la de la intersubjetividad (una verdad transobjetiva tendría sentido únicamente si el conocimiento fuera de suyo apertura y presentación de la cosa). En esa medida la principal objeción a Kant procede de Hegel (la conciencia es no-representable) y no de una postura supuestamente realista que insiste en la repetida afirmación de que Kant deja fuera las cosas en sí. Jacobi hizo célebre una crítica en esta línea. Es de sobra conocido cómo construye Kant su explicación de la objetividad empírica; se utilizan como paradigmas de modernidad las aporías y encrucijadas que unas veces encuentra en su camino y

¹⁵ *Crítica de la razón pura*, A158/B197.

¹⁶ K. CRAMER, “Kant o Hegel. Esbozo de una alternativa relativa a la teoría de la verdad dentro de la Filosofía idealista clásica”, *Anuario Filosófico*, XV/2, 1982, p. 25.

¹⁷ A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2002 pp. 211-212.

otras genera él mismo. Hay además toda una tradición de estudios kantianos que ha contribuido decisivamente a una mejor inteligencia del alcance y límites de su teoría del conocimiento. Como un resello a su clasicismo, la filosofía crítica es considerada sin discusión como el umbral del pensamiento contemporáneo, ya desde el periodo del Idealismo alemán. Por tanto, es de la mano de esta interesante tradición desde donde quiero abordar la cuestión que nos ocupa: las razones del escepticismo contemporáneo.

En lo que toca a este punto, Kant es un moderado escéptico, precisamente porque quiere derrotar el escepticismo radical del empirismo. Ni dogmatismo ni escepticismo son posiciones acordes con la verdad a la que está llamada la razón humana; en la *Crítica* confirma una inevitable relación entre ellas: el uso dogmático de la ciencia desemboca en afirmaciones gratuitas (*el mundo está harto de afirmaciones metafísicas*, se lee en los *Prolegomena*), a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias, y consiguientemente en el escepticismo¹⁸.

Decía que el gran descubrimiento del kantismo es la subjetividad. Quiero fijarme ahora en dos textos de la *Crítica de la razón pura* que a menudo pasan desapercibidos por su tono menor dentro de las afirmaciones programáticas de la filosofía trascendental.

El primero dice así: “Sostengo que la filosofía trascendental se distingue de entre todos los conocimientos especulativos por lo siguiente: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla, ya que el objeto (...) no se encuentra fuera del concepto”¹⁹. Desde esta posición es legítimo y beneficioso el desarrollo de la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*, por más que se asegure su falta de objetividad. Al detectar la ilusión natural e inevitable en la que cae la razón humana, queda ésta preparada para una continua corrección²⁰.

La patria de la ilusión es quizá el único lugar donde la razón sabe algo de sí misma. No está de más recordar este otro conocido pasaje de la *Crítica*: “No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su exten-

¹⁸ Cfr. *Crítica de la razón pura*, B22-23.

¹⁹ *Crítica de la razón pura*, A477/B505.

²⁰ *Crítica de la razón pura*, A298/B355.

sión y señalado la posición de cada cosa. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas u algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos en ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga? Aunque ya hemos dado cumplida respuesta a estas cuestiones en el curso de la analítica, es posible que un breve balance de sus soluciones refuerce su aceptación al unificar los diversos aspectos en un solo punto²¹. Como es sabido, ese breve balance es la distinción entre fenómenos y noúmenos, tan característica de la filosofía kantiana.

Pese al símil anterior del océano, Kant utiliza más la imagen de la construcción para referirse al idealismo trascendental, como él mismo llama a su doctrina; se levanta como un edificio sólido y cimentado en principios trascendentales en el que todo está integrado colaborando a la armonía y, al mismo tiempo, a la amplitud. El segundo texto –que quiero destacar- ofrece precisamente la explicación desde el punto de vista de la actividad racional de la solidez del edificio del conocimiento trascendental: “La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros”²².

Estos dos textos –incluidos en el capítulo sobre la posición antinómica en la que cae necesariamente la razón- recogen, en mi opinión las claves del escepticismo al que da lugar el pensamiento crítico. Por un lado, los problemas que encuentra la razón no son absolutas contradicciones o algo que no pueda manejar sin caer en ensoñaciones, sino un límite *irrebasable*, calificativo que añade

²¹ *Crítica de la razón pura*, A295/B235-6.

²² *Crítica de la razón pura*, A474/B502. En la Introducción Kant ha afirmado algo muy semejante: “la filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser esbozado enteramente por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completitud y certeza de todas las partes que componen ese edificio”. A13/B27.

un elemento positivo a los conflictos; esto es, no hay motivos para el escepticismo radical. Pero, por otro, todo rendimiento (*Leistung*) de la razón, bien en su uso legítimo, bien en su uso trascendental responde a una unidad que no es exigida por la idea de experiencia –es decir, no es reclamada por el naturalismo empírico–: se trata de una unidad *connatural* a la razón humana. Lo que sitúa la dinámica cognoscitiva en medio de una corriente que ya no es advertida en términos de objetividad, pues tiene que ver con la naturaleza histórica, con lo “natural humano”. Por tanto, el escepticismo –refutado como empirismo radical– se introduce y mantiene oculto en la filosofía trascendental bajo cierta dosis de historicismo.

Esto lo ve con claridad Hegel. Su crítica identifica el escepticismo al que conduce el kantismo: si la autoconciencia es lo no representable, la objetividad no puede ser tal sino constituida en la historia de la que resulta además la verdadera intersubjetividad. Pero, una verdad capaz de acoger la particularidad histórica es una verdad que coincide con el despliegue del ser en el tiempo. Verdad e historia coinciden. Si la verdad es histórica, entonces sólo la totalidad de la historia puede proporcionar la verdad. *La filosofía es la reflexión científica para la reproducción de la totalidad*, concluye Hegel en *La Fenomenología del espíritu*. Sólo reproduciendo lo que deviene, una totalidad de ser, cabe hablar de verdad. La dialéctica hegeliana tiene, en consecuencia un cometido doble: el de la analítica y la dialéctica trascendental. Kant entendía las categorías como funciones distintas entre sí que trabajando al unísono garantizan el conocimiento objetivo. Su unidad es meramente funcional, no de significado. No cabe historia posible, ni crecimiento, ni por tanto vida de la razón.

Es justo reconocer que esta cuestión no pasa inadvertida para Kant. Las páginas iniciales y finales de la primera *Crítica* constituyen el primer metarelato de la racionalidad filosófica o la versión primitiva de una razón narrativa: la subjetividad trascendental es embajadora de una razón en el tiempo. En todo esto como ya he indicado, hay claves del escepticismo contemporáneo, cuyos argumentos principales he referido al comienzo.

Las ideas centrales de esa narración recogen las tesis de los dos textos que destaqué: por un lado, que toda pregunta o problema que se plantea la razón encuentra en su concepto, esto es, en ella misma la resolución; y, por otro, que todo conocimiento forma parte de una unidad sistémica, orgánica. En los dos casos se informa sobre la naturaleza de la razón. Esto es, se presenta a la facultad racional como un principio natural y vivo. El prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* comienza con estas palabras: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa

suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica”²³.

Discernir correctamente es en este caso un asunto de vida o muerte. Los reproches al itinerario de la razón no pretenden terminar con el abandono de la búsqueda del verdadero saber. Al contrario, se trata de que la razón emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del *autoconocimiento*; para ello debe instituir un tribunal “que garantice sus pretensiones legítimas y sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con leyes eternas e invariables que la razón posee. Ese tribunal no es otro que la crítica de la razón pura”²⁴. Kant confía plenamente en la capacidad autocrítica de la filosofía, de la razón pura, diría él, pues la crítica se mueve en el plano trascendental. Queda fuera el escepticismo radical: la fuente de los errores está en la misma razón y, en cierta manera, haberlos detectado garantiza una posible corrección. Sin el auxilio de la experiencia, la razón queda a merced de sus solas fuerzas: *ha de ser discípula de sí misma*. Si hasta ahora la razón se *atasca* precisamente con aquellas cuestiones que constituyen *uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber*, y tiene que volver atrás ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir, es el momento de preguntarse si es posible el conocimiento de los principios de la realidad y de nuestro saber.

Con su *andar a tientas* la metafísica contradice el afán incansable de la razón por saber en ese campo de conocimientos. Responde claramente a una edad infantil, añade Kant. Hacia el final de la *Crítica* abunda de nuevo en esta cuestión: “El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es dogmático. El segundo que acabamos de mencionar (Kant se refiere al que precede a la crítica), es escéptico, y pone de manifiesto la prudencia de

²³ *Crítica de la razón pura*, AVII-VIII.

²⁴ *Crítica de la razón pura*, AXI-XII.

un juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma²⁵.

La razón debe ser capaz de encontrar el camino seguro para esos conocimientos que no tienen otro recurso que ella misma; con ello pone a prueba su propia capacidad, pues las cuestiones de la metafísica arraigan en lo más profundo de sus anhelos. Sin esa averiguación respecto de sí misma, la razón también anda a tientas. Falta la luz que permita ver el camino. Puesto que la razón es capaz de una ciencia de meros conceptos, también debe ser capaz de examinar el puro conocimiento sin objeto. “Lo propio de la razón pura especulativa – señala Kant– consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica²⁶. Debe tener algún sentido, parece querer decir Kant, que los conocimientos de mera razón, arraigados en su naturaleza, sean precisamente los más conflictivos. La postura escéptica no afronta este reto tan íntimamente ligado a la condición humana. Tampoco cabe fingir indiferencia frente a investigaciones *cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana* porque están planteados por la naturaleza de la razón. Así una razón que distingue sus objetos propios, puede esclarecer los tipos de objetos y la articulación de los mismos, es decir, puede dar cuenta de sí en absoluto, no por relación a tal o cual concepto, sino con independencia de todo conocimiento.

¿Qué indicios nos harán esperar que, ahora en un renovada búsqueda, seremos más afortunados que otros que nos precedieron?, se pregunta Kant. La perplejidad y la indiferencia ante aquellas cuestiones, las de la metafísica, *en las que se recae inevitablemente incluso cuando se quiere manifestar el mayor desprecio*²⁷. La respuesta de Kant resulta casi incomprensible en el contexto descrito al comienzo. También actualmente la indiferencia y perplejidad en medio del florecimiento de otras ciencias afecta precisamente a aquella cuyos conocimientos –de ser alcanzables por el hombre– serían los últimos a los que éste renunciaría; igualmente *representa un fenómeno digno de atención y reflexión*²⁸. La perplejidad tiene que ver justamente con una indagación por los fundamentos del saber, que al no ser alcanzados convierten en problema aquellos conceptos que están a la base de las demás ciencias. En algún momento

²⁵ *Crítica de la razón pura*, A 761/ B 789.

²⁶ *Crítica de la razón pura*, BXXIII.

²⁷ *Crítica de la razón pura*, AX.

²⁸ *Crítica de la razón pura*, AXI.

debe salir a un primer plano que la cuestión del fundamento del saber no está resuelta Heidegger, a diferencia de quienes se consideran sus herederos, sí entendió la salida del escepticismo que describe la Crítica. Se ha agotado la ciega resolución de las preguntas de la razón; ese *andar a tientas* invita a un cambio. La perplejidad y la indiferencia son efecto *del juicio maduro de una época que ya no se conforma con un saber aparente*, fruto de ese andar ciego. Constituye *un mérito de la razón*, añade Kant, *dejar a un lado –por el momento– como inútil lo que se buscaba hasta ahora sin reflexión*²⁹.

De un curso inconsciente, que Kant llama vagabundeo, nace una posibilidad: el reconocimiento de los principios naturales de la razón a partir del mal uso que se ha hecho de ella. Un tipo de *generatio aequivoca*. Como Kant no cree posible la autointuición de la razón, deja pendiente desde el comienzo una explicación capaz de eliminar la naciente sospecha de que la máxima racionalidad, la filosofía trascendental, sea fruto de un devenir irracional. Solo mediante la unidad del tiempo como historia puede Kant suplir la falta de autoconciencia. El principio sigue siendo oscuro, pero no caótico. Pero esto es la tarea que le ocupa en las páginas finales. Si no se ilumina el surgimiento del saber, si no se formulan las condiciones de posibilidad, los principios naturales de la razón, no podrá salir de la perplejidad. Además esos principios, condiciones de posibilidad, deben comparecer en tanto que condiciones, de modo que su propia evidencia se extienda a lo principiado por ellos, el conocimiento.

La revolución metodológica en las ciencias naturales se apoya en el siguiente principio: *la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo*³⁰. También la *generatio aequivoca* de los principios de la razón debe responder a un bosquejo: no suyo, ni siquiera cognoscible para sí misma. Es decir, a la altura de la historia de la razón que da lugar al juicio crítico, esa *generatio* ya no es realmente *aequivoca*. La filosofía puede reconstruir su itinerario, escribir a partir de la historia de las ideas una biografía de la razón. La secuencia temporal de lo que sigue en su aparición a otra cosa anterior es sustituida por un modo de temporalidad cuya unidad es la plenitud final, la maduración de lo vivo. El carácter histórico de la razón es sinónimo de la dimensión biográfica de la historia del pensamiento. Biografía significa aquí la unidad de historia y sentido: la unidad arquitectónica de la razón. La capacidad de ordenar arquitectónicamente nace de que el curso de la razón responde a una idea previa. Y así a todo conocimiento le subyace una idea por la que el conocimiento se integra en el conjunto del saber y “se halla oculta en la razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación micros-

²⁹ *Crítica de la razón pura*, BVII.

³⁰ *Crítica de la razón pura*, BXIII.

cópica (...). En efecto se verá que el autor y, a veces, incluso sus más tardíos sucesores dan vueltas en torno a una idea que ellos mismos no han sido capaces de dilucidar. (...) Incompletos al principio y completados en el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por *generatio aequivoca*, por mera confluencia de los conceptos reunidos, aunque todos ellos hayan tenido su esquema, como germen originario, en una razón que no hace más que desarrollarse. Consiguientemente no sólo está cada uno de los sistemas articulado por sí mismo de acuerdo con una idea, sino que, además, todos ellos se hallan convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humano, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber humano”³¹. Kant distingue la *historia filosófica* de la filosofía; la primera muestra, una vez alcanzado el punto de vista crítico, la necesidad interna –transcendental– en la sucesión de los sistemas de la *historia empírica*; ésta relata cómo y en qué orden se ha hecho filosofía hasta el momento presente³².

Conviene recordar el texto ya citado en el que Kant declara la naturaleza arquitectónica de la razón por la que todo queda integrado al servicio del saber; y aquel otro en el que afirma que ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. Pues el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla. Advertir el vagabundeo es haber salido de él, implica por tanto un estar más allá, ser capaz de encontrar su sentido.

El remedio kantiano para la perplejidad y la indiferencia frente a la metafísica es la hermenéutica: una única interpretación de la vinculación entre verdad e historia de las ideas. La razón se convierte en intérprete de sí misma una vez

³¹ *Crítica de la razón pura*, A834-5/B862-3. Esta lectura no se apoya en la experiencia, de ésta saldría únicamente la serie temporal. “Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, considerado objetivamente, todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional es *cognitio ex principiis*. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza. Quien haya aprendido, en sentido propio un sistema de filosofía, el de Wolf, por ejemplo, no posee, consiguientemente por mas que sepa de memoria todos sus principios...”; el texto concluye poco después, “nunca puede aprenderse la filosofía a no ser desde un punto de vista histórico, por lo que a la razón se refiere se puede a lo más aprender a filosofar”. A837/B866.

³² Cfr. I. KANT, *Lose Blätter*, Akademie Ausgabe XX, p. 340.

que ha alcanzado su madurez. Sólo ella, de modo natural ofrece con su actividad una unidad orgánica, vital, a lo que parecía fragmentario, disperso. La clave de la arquitectónica del saber es toda la historia de la razón, no es una clave historicista. Aunque no lo formule explícitamente, Kant acepta que verdad e historia combinan bien únicamente si se trata de la totalidad del tiempo.

3. LA RECTIFICACIÓN DE HEGEL

Hegel incorpora también este principio que asegura que la propia posición no es una perspectiva superable como el resto de los sistemas filosóficos. “La conciencia distingue algo de sí, a lo que el tiempo se refiere”, afirma en la *Fenomenología del espíritu*. Con estas palabras podía haber concluido Kant la *Crítica de la razón pura* y, sin embargo, no percibió en todo su alcance el significado de su meta-relato. Hegel, en cambio, sí lo pensó hasta el final. En esa frase resume la historia de la razón kantiana, y además da el paso que, a su juicio, nos libra del abismo entre verdad e historia: descubre un dinamismo en el conocimiento incompatible con el funcionalismo de Kant. Historia y/o verdad, mediación frente a experiencia: en estas disyuntivas persisten buena parte de las corrientes filosóficas actuales. Hegel advierte todo lo que está en juego; en ese sentido es acertado el juicio de Gadamer: el fundamento filosófico del s. XX es la filosofía de Hegel y, más en concreto, la *Fenomenología del Espíritu*, de la que destaca tres conceptos con los que, según él, Hegel construyó su dialéctica: los conceptos de formación –*Bildung*–, experiencia y mediación³³.

En los márgenes de la filosofía trascendental se relata la vida de la razón; pero propiamente no se conoce esta vida, ni es incorporada a la construcción de la realidad. Por ello, dirá Hegel si la autoconciencia es lo no representable ya no es posible ofrecer una teoría sobre la evidencia propia del fenómeno. Su reproche al idealismo trascendental es el de carecer de conciencia histórica: no ha sabido percibir la historicidad de la razón y, por tanto, su propia posición en el proceso formativo de la razón. Elevado realmente al verdadero principio de la filosofía el idealismo trascendental únicamente ha percibido el *espacio* de la razón, pero no su tiempo. Sólo saldrá del plano de la abstracción, según Hegel, cuando sea capaz de pensar la historia de la razón, que, por otro lado, es idéntica a la historia de la filosofía.

El fracaso del proyecto de autoexamen de la razón para establecer su verdadero alcance da paso a un escepticismo sobre la razón y sus pretensiones. Los

³³ H. G. GADAMER, *Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts*. En *Kleiner Schriften*, ed. J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1967, vol. I, p. 141 y ss.

pensadores románticos, con Jacobi a la cabeza, insisten en que hay que poner en juego otras potencias del alma, abordar el enigma de la subjetividad desde otro centro que no sea el de la razón abstracta. A juicio de Hegel, sustituir la fe en la razón por otro tipo de fe conduce a un sendero de duda o más auténticamente de desesperación. La *Fenomenología* es la *auto-extinción del escepticismo* postkantiano por la que los cometidos de la razón quedan asegurados³⁴. Sólo la filosofía puede pretender un conocimiento absoluto. Para Hegel la filosofía consiste en la autocomprensión histórica, que tímidamente ha ensayado Kant en los textos comentados: "La historia de la filosofía es la historia de lo general y sustancial del pensamiento"³⁵. En las otras ciencias se da una diferencia entre forma y contenido, pero en la filosofía no. En ella el pensamiento se determina a sí mismo, y se realiza en la misma medida en que se determina; a su vez, su determinación es la de producirse a sí mismo y de esa forma existir. Como es actividad y vida, "la historia de la filosofía es la historia del pensamiento libre y concreto, o de la razón. El pensamiento libre y concreto se ocupa solamente consigo mismo"³⁶.

El punto de vista fenomenológico se propone anular la diferencia entre necesidad y génesis, entre lógica y temporalidad, entre verdad e historia; en suma: "reconciliar la historia del pensamiento con el propio pensamiento"³⁷. Al efectuar esta reconciliación, el idealismo se sabe a sí mismo una verdad filosófica y, al mismo tiempo, un fenómeno del espíritu, resultado de un largo camino formativo. Salir de la abstracción es, para la razón, buscar su verdad; lo cual implica: progresar desde la afirmación de la pura categoría como unidad de autoconciencia y ser, hasta concebir el desarrollo, el devenir de esa unidad. "La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí mismo como de su mundo, y del mundo como de sí misma"³⁸.

³⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 61.

³⁵ *Ibid.*, p. 82.

³⁶ *Ibid.*, p. 95.

³⁷ J. HYPOLITE, *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 205.

³⁸ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 313. "Cuando Hegel escribe una lógica poniendo al descubierto las categorías fundamentales del Concepto (*Begriff*); o una fenomenología del desarrollo de las etapas de la conciencia, la autoconciencia y el espíritu o un análisis filosófico del mundo, de la historia o de la evolución política de la sociedad, no nos cuenta 'historias' diferentes, sino la misma historia del *Geist*, desde perspectivas diferentes". R. J. BERNSTEIN, *Praxis y acción*, Alianza, Madrid, 1979, p. 37.

Así pues, según Hegel "la filosofía es un sistema en evolución"³⁹, de modo que las diversas doctrinas filosóficas que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía pueden formar parte de esa única filosofía, o, mejor, de su idea, en cuanto son momentos de ese sistema en evolución. "La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional"⁴⁰. Esta unidad de la historia de la filosofía no hay que entenderla como algo abstracto; la unidad no es simplemente la unidad del concepto, una unidad todavía general y abstracta, sino la unificación en la idea de lo múltiple y de lo diverso, articulados internamente: Así pues, la historia de la filosofía es el autohacerse de la idea, una marcha que va de lo abstracto a lo concreto, pero a lo concreto universal: la idea es algo esencialmente concreto, es un universal que es totalidad unificante de todas las formas concretas que ha realizado en su devenir. La filosofía no es más que el conocimiento de esa idea y de su desarrollo.

Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuando más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía⁴¹. El avance respecto a Kant es claro; y el sesgo hermenéutico de esta racionalidad *autopoiética* parece confirmar la consumación hermenéutica de la filosofía moderna. La razón –según Hegel– es capaz de rescatarse continuamente de la limitación histórica, mediante las luces que ella misma encuentra porque las ha puesto antes. "El programa hegeliano prevé, por decirlo así, que la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías procedan bajo condiciones teóricas cambiadas, según los pasos de la autoevaluación de su significado, pasos que comienzan en un punto en el que la relación tematizada por Kant de su 'intensión' y su 'extensión', de su sentido y significado quede superada en una indiferencia que no deje aparecer ya la pregunta por su referencia tal como Kant la propuso. Se comprende que para Hegel el concepto de verdad que todavía era vinculante para Kant haya quedado por completo organizado de otra manera"⁴².

La *Fenomenología del espíritu* aspira desde el primer momento a transformar radicalmente el sistema categorial de Kant, como legitimación de toda objetividad posible. Ya no se trata de transformar la apariencia en experiencia – como pretende Kant–, sino de hacer *una ciencia de la experiencia de la con-*

³⁹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 58.

⁴⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Samtliche Werke*, ed. Glockner, XVII, p. 59.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

⁴² K. CRAMER, "Kant o Hegel", p. 27.

ciencia, que iba a convertirse necesariamente en una historia de las formas y formaciones de la conciencia misma. Hegel “comprendió que su interpretación del “movimiento” histórico del espíritu era análogo a la “fenomenología” kantiana del movimiento “verdadero” de la naturaleza y por eso dio metafóricamente a su libro el título de “fenomenología” del espíritu, un estudio del “verdadero” movimiento del espíritu en la historia en oposición a su movimiento sólo aparente”⁴³. Para ello propone la “generación sistemática de un punto de vista de la “experiencia de la conciencia” en el que la contraposición interna a la conciencia entre referencia objetiva y autorreferencia, y con ello, la perspectiva kantiana se ve despojada de su justificación. Este punto de vista es el saber absoluto”⁴⁴. La conceptualización categorial no requiere ya condiciones de aplicación, sirve y se justifica por el automovimiento del espíritu. La transformación de unos significados en otros sobre todo permite disponer de medios conceptuales para reconstruir la semántica de la conciencia. Para Hegel el camino de la experiencia debe conducir a un saberse a sí mismo que ya no halla nada distinto ni exterior fuera de sí. La consumación de la experiencia es la ciencia, la certeza de sí mismo en el saber, de manera que la dialéctica de la experiencia de la conciencia acaba en la autoconciencia absoluta.

Pero, la experiencia no culmina en un saber absoluto, sino que se abre siempre a nuevas experiencias. La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre. La crítica de Gadamer a la ambición hegeliana refleja por lo mismo la vigencia de los problemas que deja en herencia. Si la experiencia es experiencia de la propia finitud es también experiencia de la historicidad. El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna⁴⁵. Así, concluye Gadamer, la conciencia histórica tiene que ver con la tradición.

Esta completa vuelta de la razón sobre sí misma que propuso Hegel tiene un alto precio. El pensamiento del siglo XIX queda endeudado y la ruina le parece total al moderno Nietzsche. Respecto a la filosofía y la verdad se cumple en palabras de Inciarte que “la reflexión, en vez de garantizar que no se pierde pie o se aleja de las cosas (...) ha terminado en los últimos tiempos por diluir la cosa en reflexión, la *physis* en *logos*, la *intentio recta* en *intentio obliqua* y por paradójico que parezca, la verdad en sentido”⁴⁶. De todo esto pretendía curarnos también el *Tractatus* de Wittgenstein. Al querer reducir todo tipo de criterio comprensible a un concepto de verdad puramente operativo y, por tanto, no reflejo en absoluto, lleva a otra posición igualmente extrema: la verdad es igual

⁴³ T. PINKARD, *Hegel*, Acento, Madrid, 2000, p. 273.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁵ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 434.

⁴⁶ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, p. 61.

a verificación de hechos. En 1916 afirmaba “¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!”.

Si mi análisis no ha errado, historia y verdad o teoría no sólo están detrás del escepticismo que lleva a la declaración del final de la filosofía; están marcando de manera evidente la distribución de competencias y lealtades entre las distintas escuelas filosóficas. Analíticos y continentales es algo más que un título o una simplificación de dos bloques filosóficos, sobre todo porque no significan tanto o tan solo un método y una localización geográfica, (un par bien heterogéneo), como un modo de enfrentarse a los dos polos del escepticismo contemporáneo: historia o verdad. No es raro escuchar reproches a la filosofía que cultiva la tradición alemana porque consiste en una interpretación de interpretaciones, en un discurso autoreferencial, que no habla de cosas sino de sí misma. Mera historia. Y, al contrario, a la filosofía empírico-analítica, se le acusa de que a fuerza de separar y distinguir objetos, ha prescindido del contraste necesario para que cada cosa aparezca genuinamente, y se distrae con cascarillas, con puntos y comas, esto es, con nada. La filosofía que desprecia los presupuestos implícitos y desconoce la historia de los conceptos no es capaz de poner de manifiesto el propio asiento en la vida ni de superar la esterilidad formal en que tan fácilmente caen los filósofos que prescinden de la historia. “Desde un punto de vista teórico la contraposición pone en juego vastas e intemporales problemáticas, los clásicos dualismos de la praxis filosófica: la tierra aristotélica y el cielo platónico, el conflicto entre filosofías del ser y filosofías del devenir, entre lógica y ontología o, como ha indicado Rorty, entre inclinaciones teóricas de tipo kantiano o hegeliano. Pero, sobre todo, está aquí en cuestión una incompatibilidad de principio entre *historia* y *teoría* que se presenta en el inicio de este siglo con Dilthey”⁴⁷. Todavía hoy somos interpelados de un modo u otro por esta incompatibilidad que subyace al escepticismo contemporáneo.

Prof. Dra. Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
lflamarique@unav.es

⁴⁷ F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 37.

UNIDAD DIDÁCTICA: LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD
(ASIGNATURA: FILOSOFÍA 1º DE BACHILLERATO)

ANDRÉS JIMÉNEZ ABAD

1. INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

El tema de *la búsqueda de la verdad* es uno de los que con más razón se encuadran en *una consideración integral de los problemas estructurales de la Filosofía*, que es el enfoque básico del currículo de esta asignatura en el Bachillerato.¹

Efectivamente, en este primer curso se pretende exponer al alumnado, como introducción, los problemas radicales de la Filosofía. Uno de ellos, por así decir el que se encuentra en su base y el que brinda justificación a todos los demás, es el de la búsqueda y conocimiento de la verdad, porque si se renuncia a buscar la verdad acerca de las cosas, de los acontecimientos y del ser humano, o si no se sabe reconocer cuando se la ha encontrado, es necio pretender saber, porque “auténtico conocimiento” es precisamente lo mismo que conocimiento verdadero. Sería como buscar a ciegas no se sabe qué. Ni siquiera tendría sentido plantearse a fondo el tema del conocimiento; lo que no quiere decir que no sea éste uno de los asuntos más debatidos hoy en los foros filosóficos del momento.

Por lo demás, el tema de la verdad es uno de los más olvidados en momentos históricos de crisis y desorientación general. Así ocurre, por ejemplo, en épocas

¹ Cfr. El Real Decreto 3474/2000, de 29 de diciembre, en el que se recoge el currículo de mínimos de la asignatura de Filosofía en Bachillerato, concretamente en el Anexo 1.

en las que lo útil, o lo que lleva al triunfo, se considera más valioso que dar con la verdad. Es lo que acontecía, por ejemplo, en Atenas en el siglo V a. de C., cuando se extendió la enseñanza de los *sofistas*, maestros de la elocuencia y del arte de convencer, para quienes lo importante de una argumentación o de un razonamiento no era que fuese verdadero o que se basara en lo que era justo, sino que resultase convincente al auditorio. Para ello bastaba con acudir a palabras bellas o a fórmulas de persuasión eficaces, aunque fuesen falsas o inicuas. La verdad se vio sustituida por la fuerza persuasiva de las opiniones.

Ante un panorama que llevaba a la corrupción de los ciudadanos y a la degeneración de la democracia ateniense, Sócrates propuso otra forma de mirar al mundo y de resolver los problemas de la ciudad. La llamó *filosofía*. Y de su labor se siguió la aparición de los filósofos más grandes de Grecia: Platón y Aristóteles, entre otros.

La filosofía, ciertamente, ya se había venido cultivando con anterioridad, pero será sobre todo con Sócrates y con Platón cuando se empezará a considerar como una indagación rigurosa y apasionada para saber *lo que las cosas son*. Es decir, como una búsqueda racional de *la verdad*.

Hoy, como entonces, se cruzan multitud de opiniones diversas acerca de casi todos los asuntos humanos. Y no faltan tampoco los sofistas en nuestro tiempo. Su influencia es sin embargo mucho mayor, porque los medios de comunicación pueden difundir cualquier opinión con mayor eficiencia que nunca. Por eso es tiempo de pensar en la importancia de que la verdad sea el criterio supremo acerca del valor de nuestros conocimientos y de nuestras más importantes inquietudes. Porque saber es conocer lo que las cosas son *de verdad*.

Según el currículo oficial de la asignatura, la Filosofía, como materia del Bachillerato, debe desempeñar, entre otras, las siguientes funciones:

“a) *Propiciar una actitud reflexiva y crítica*, acostumbrando al alumnado a no aceptar ninguna idea, hecho o valor si no es a partir de un análisis riguroso.

b) *Potenciar la capacidad de pensar de modo coherente*, usando la razón como instrumento de persuasión y diálogo.

c) *Aprender a pensar de modo autónomo*, adoptando ante los problemas una actitud personal.

d) *Integrar, en una visión de conjunto, la diversidad de conocimientos, creencias y valores.*”²

Tales funciones apuntan directamente al encuentro que cada ser humano realiza por medio del conocimiento con el mundo en el que vive. Y se busca que

² *Ibíd.* Subrayados nuestros.

dicho encuentro sea iluminador y fecundo para su vida personal gracias a un ejercicio riguroso, integrador, coherente y bien fundado de la reflexión.

“Para cumplir estas funciones, se sigue leyendo en el currículo oficial, un curso introductorio debe dotar al alumnado de una estructura conceptual suficiente de carácter filosófico. Si los alumnos han de adoptar una actitud crítica y reflexiva, se les debe dotar de *criterios*, habituándoles a exigir de las teorías o de los hechos un grado suficiente de evidencia o necesidad; si han de aprender a usar la razón deberán conocer, al menos de modo práctico, las *principales reglas de la lógica*; si deben aprender a pensar de modo autónomo, aprendiendo filosofía a la vez que filosofan, se deberá exigir *que traten de fundamentar lo que digan o escriban*; y, si la filosofía debe servirles para alcanzar una concepción integrada de su mundo, deberá proporcionarles *una visión global del papel que desempeñan los distintos saberes y creencias*, así como una organización sistemática del propio quehacer filosófico.

Todo ello exige, no un tratamiento parcial de problemas filosóficos y científicos, sino una *consideración integral de todos los problemas estructurales de la Filosofía*: los que se refieren al conocimiento, a la realidad, al ser humano y al sentido de su acción. Es decir, un curso introductorio debe abordar de forma congruente todos los problemas filosóficos, porque sólo de este modo el alumnado puede hacerse cargo de lo que ha significado y significa la Filosofía como saber acerca de la totalidad de lo real.”³

La asignatura de Filosofía cumple así una función integradora, en un momento clave de formación de la persona. Por esta razón, plantear como objeto de estudio *la búsqueda de la verdad* es sumamente pertinente y resulta del mayor interés educativo.

En el *currículo oficial* la asignatura aparece configurada en torno a seis núcleos temáticos:

- 1) El saber filosófico
- 2) El conocimiento
- 3) La realidad
- 4) El ser humano
- 5) La acción humana
- 6) La sociedad.

En el núcleo relativo al *conocimiento* se proponen algunas cuestiones como: El conocimiento científico: orígenes, método y límites; la Lógica formal e in-

³ Ibídem. Subrayados nuestros.

formal: falacias, paradojas y falsos argumentos; *el problema de la verdad y de los criterios de verdad*, y cuestiones relativas al lenguaje.

En *nuestra programación* de la asignatura, el núcleo temático se estructura en los siguientes temas:

1.- El conocimiento humano: conocimiento sensible y conocimiento racional.

2.- La lógica. Concepto, juicio y razonamiento. El silogismo. Lógica proposicional.

3.- El conocimiento científico. Fundamentos, alcance y límites.

4.- *La búsqueda de la verdad*.

El cuarto de estos temas es el que se recoge en la unidad didáctica que aquí presentamos. Sin embargo, sería un error de perspectiva pensar que el tema de la verdad y su búsqueda se circunscriben exclusivamente a este núcleo temático, como si no estuvieran en juego también todos los demás. Ciertamente, nos interesa saber qué son *de verdad* el conocimiento, la realidad, el ser humano, la acción humana, la sociedad... Nos interesa la verdad *acerca de todo*, en fin. Porque averiguar *la verdad* acerca de algo, es *saber lo que ese algo es realmente*. Averiguar la verdad de un acontecimiento por ejemplo, es saber qué es realmente lo que ocurrió. Como apunta J. R. Ayllón: “¿Qué hace bueno el diagnóstico de un médico? ¿Qué hace buenas la decisión de un árbitro y la sentencia de un juez? Sólo esto: la verdad. Por eso, una vida digna sólo se puede sostener sobre el respeto a la verdad.”

Es cierto que si queremos averiguar “qué es lo verdadero”, a diferencia de lo aparente, lo falso, lo eficaz, lo placentero, lo útil, lo política o socialmente correcto, es decir lo que está bien visto, etc., tendremos que estudiar la naturaleza o índole del conocimiento humano, cuya principal cualidad y nota es precisamente la verdad, que consiste en el hecho de que nuestro conocimiento accede a la realidad y nos la transparenta fielmente.

No es indiferente el hecho de que las cosas sean lo que son y que, al saber en qué consisten, podamos atenernos a ellas; o que no lo sean, y que no sepamos entonces a qué atenernos. No es lo mismo, por ejemplo, que un alimento esté intoxicado o que sea perfectamente sano, que tal persona en la que confío sea leal o no lo sea. De lo que sabemos depende nuestro modo de vivir.

Pero en la búsqueda de la verdad se pone en juego absolutamente todo el ser humano, no es un asunto meramente teórico sino que afecta a toda nuestra vida. Preguntarse por la verdad y por el modo de alcanzarla es preguntarse por el modo de no engañarnos acerca de los asuntos cotidianos, pero también por el acceso a la verdad de las grandes cuestiones, de aquellas en las que se pone en juego lo más profundo y lo más auténtico de nosotros mismos. Es claro que hay asuntos o aspectos de la realidad que tienen una mayor importancia que otros, y

por eso la verdad que podamos alcanzar en el conocimiento de esos temas o aspectos será más o menos importante, de acuerdo con ello. No es humano, ni siquiera es posible de modo permanente, vivir *en falso*. Fallar en la vida es la mayor frustración, y frustrar la vida es la mayor de las tragedias posibles.

En una asignatura que se brinda como una aproximación inicial al saber filosófico es de la mayor importancia reflexionar sobre la verdad, sobre la posibilidad y el modo de acceder al conocimiento de lo que son las cosas, la vida y su sentido.

2. CONOCIMIENTOS PREVIOS

Es más que posible que los alumnos que se inician en la reflexión filosófica, que tiene tanto o más de búsqueda que de hallazgo, afronten este tema de *La búsqueda de la verdad* trayendo consigo la impresión de que “en filosofía cada cual opina lo que le parece”, “todo es cuestión de opiniones”, “cada cual tiene su filosofía particular”, etc.

En el primer tema de la asignatura se explica qué es la Filosofía. Se procurará que la actitud de búsqueda que caracteriza al saber filosófico no se confunda con el relativismo, el subjetivismo o el escepticismo. Antes bien, se procurará dejar claro que lo que da sentido precisamente a la reflexión y al impulso filosófico es el afán por dar con la verdad acerca de lo real y por avanzar en su conocimiento más radical y hondo.

Será también de la mayor importancia el estudio de los temas que preceden en nuestra programación al que aquí nos ocupa: 1.- *El conocimiento humano: conocimiento sensible y conocimiento racional*. 2.- *La lógica. Concepto, juicio y razonamiento. El silogismo. Lógica proposicional*. 3.- *El conocimiento científico. Fundamentos, alcance y límites*.

En particular, será del mayor interés observar que el uso y el esfuerzo de la razón requieren método y rigor. Que el conocimiento humano tiene unos horizontes y a la vez unos límites y requisitos, y que existe una manera ordenada de razonar que preserva del error. También será muy importante, junto al conocimiento y utilización de las leyes lógicas, la demarcación de metodologías y áreas del saber. En suma, se requiere un previo discernimiento y ejercitación lógica y epistemológica.

Por lo demás, el periodo evolutivo por el que atraviesan los alumnos, la *adolescencia*, es un momento de expectativas, de introspección, de afanes, de inconformismo y a la vez de deseos de certeza. El adolescente quiere descubrir por sí mismo y tiende a ser crítico por naturaleza; busca entender y juzga los acontecimientos y a las personas desde su propia óptica, que suele ser a un tiempo exigente y poco experimentada. Puede esperarse una actitud expectante

y un tanto suspicaz ante el tema de la búsqueda de la verdad. Sería de la mayor importancia que el tema, *a la vez que atrae, consiga ofrecer fundamentos y sugerencias valiosas a esta natural inquietud intelectual y vital.*

3. OBJETIVOS DIDÁCTICOS DE LA UNIDAD

El pleno desarrollo de la personalidad del alumno, que figura como fin primero de nuestro sistema educativo⁴, reclama que los objetivos y finalidades de la actividad educativa concurren en una misma dirección. De lo contrario, como observa García Hoz, “la educación corre el riesgo de convertirse en una suma de actividades y de aprendizajes inconexos e incompletos que, en lugar de integrar a la persona humana, la disgrega, oscureciendo el sentido de la vida y debilitando la capacidad de ordenación de la propia vida en medio de una multitud de sollicitaciones.”⁵

La finalidad que orienta el diseño de esta unidad didáctica y que debe presidir su desarrollo es *ayudar al alumnado a madurar como persona*, facilitándole la adquisición de una *estructura intelectual sólida y la conducción de su existencia hacia proyectos humanizadores, y en el fondo hacia el mayor bien*, personalmente descubierto y elegido.

Nuestro propósito aquí será que los alumnos sean capaces de:

1. *Definir y distinguir con precisión los conceptos* de: verdad (en sus diversos sentidos y dimensiones), certeza, evidencia mediata e inmediata, duda, error, ignorancia, verosimilitud, opinión, fe, relativismo, escepticismo, subjetivismo, objetividad, criterio, sentido crítico, contradicción, tolerancia, cultura, pragmatismo.
2. *Analizar y comprender textos escritos, explicaciones orales y experiencias personales* en relación con los temas estudiados en la unidad.
3. *Realizar argumentaciones válidas* acerca de los temas tratados en la unidad didáctica.
4. *Expresar con claridad y precisión ideas y juicios* de comprensión y de valoración, *oralmente y por escrito.*
5. *Apreciar y comprender el valor de la verdad* a la hora de juzgar argumentaciones y teorías relativas a cuestiones de todo tipo, en particular las que afectan a la orientación de la propia vida.

⁴ Cfr. LOGSE, art. 1.1.

⁵ GARCÍA HOZ, V. (1987): *Pedagogía visible y educación invisible*. Madrid, Rialp, pág. 46.

6. *Escuchar y valorar constructivamente los argumentos y vivencias expuestas en el desarrollo de las diversas actividades, mostrando una actitud dialogante en el intercambio de criterios, opiniones y puntos de vista, desde una disposición fundamental de búsqueda leal y compartida de la verdad.*

7. *Realizar con esmero y puntualidad las tareas encomendadas.*

En suma, como indica José Antonio Ibáñez-Martín, “el profesor ha de mostrar con su conducta que obedecer a las exigencias de la verdad, por costoso que pueda ser, a nadie humilla, mientras que cerrar los ojos ante la realidad abre la puerta a muchos servilismos y a una increíble capacidad de maltratar a los demás.”⁶ Buscar la verdad y anteponerla a gustos e intereses es un camino de liberación, porque quien obedece a la verdad, una vez hallada, no tiene obligación de obedecer a nadie más.

4. DESARROLLO CONCEPTUAL

ESQUEMA:

- 4.1. Introducción
- 4.2. ¿Qué es la verdad? Sus tipos
- 4.3. Propiedades de la verdad
- 4.4. Criterios de verdad: verdad y evidencia. Estados personales ante la verdad
- 4.5. ¿Qué supone la negación de la verdad? Las enfermedades de la inteligencia
- 4.6. Verdad y libertad
- 4.7. La búsqueda de la verdad

4.1. Introducción

Hay algo que se da por supuesto cuando se adquiere un conocimiento sobre cualquier aspecto de la realidad, tanto si se trata de algo espectacular y trascen-

⁶ Ibáñez-Martín, J. A., “El sentido crítico y la formación de la persona”, en VV. AA.: *La enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*. Rialp. Madrid, 1991, pág. 222.

dente como si se trata de algo pequeño y cotidiano, y es que ese conocimiento es *verdadero*.

Mientras se da por supuesto que aquello que sabemos y conocemos –no lo que *creemos saber* simplemente, sino lo que nos consta que es así– es verdadero, todo va bien. Pero la cosa no es tan simple. No siempre acertamos al intentar conocer ciertas cosas, y esto con frecuencia es fruto de un gran esfuerzo de aprendizaje, de observación o de reflexión. Y no todos lo llevan a cabo. Por supuesto, a menudo nos vemos obligados a rectificar en cuestiones que pensábamos que eran de una manera y luego han resultado ser de otra. Por ejemplo, pensábamos que el 6 de diciembre había clase y caemos en la cuenta de que no es así, o que tal persona era digna de nuestra confianza y ha resultado no serlo, etc.⁷

Sin embargo, si lo pensamos bien, la verdad misma no desaparece. No es que antes lo que pensábamos fuera verdadero y ahora ya no lo sea. Cuando advertimos un *error* lo hacemos ante una *verdad* que lo desmiente, que lo hace inaceptable. Dicho de otro modo, nos “desengañamos” –estábamos engañados al tomar como verdadero lo que en realidad era falso– y salimos de nuestro error porque hemos averiguado la verdad.

Conocer algo es acceder a lo que ese algo es. Si, por ejemplo, advertimos ciertos síntomas inhabituales en nuestra salud que podrían ser los de una enfermedad, buscamos que alguien que sabe acerca del asunto, un médico, nos diagnostique *lo que realmente nos pasa*, y nos indique qué remedio o tratamiento puede acabar con la enfermedad y con sus síntomas. Vivimos en función de lo que conocemos; si no nos atenemos a lo que son las cosas, nuestra vida, que discurre en relación con ellas, resultará inviable.

Conocer y saber es averiguar o estar en posesión de la verdad acerca de algo de manera bien fundada. Todas las formas de conocimiento que están a nuestro alcance nos ofrecen algún aspecto de la realidad, y podemos decir que sabemos o conocemos una cosa cuando sabemos *de verdad* lo que es o, dicho de otro modo, cuando sabemos lo que es *realmente*.

Un pensamiento nuestro, una suposición, cualquier idea o juicio que no fuese verdadero no sería propiamente un conocimiento. Conocemos *algo* cuando conocemos *la verdad* acerca de ello. Tomar como verdadero algo que no lo es, es lo que llamamos un *error*, una propuesta que no se ve confirmada por la realidad, que no se adecua a ésta. Así, “ $2+2 = 7$ ” no sería un conocimiento, sino, en todo caso, un mero pensamiento, erróneo, claro está.

⁷ Cfr. Actividad 5.3: Comentario del texto de Meher Baba: “La perla”.

Si es esencial al conocimiento –y a la vida humana– dar con la verdad acerca de cualquier acontecimiento o asunto, lo es mucho más en el caso de aquellas grandes cuestiones de las que dependen muchas otras; esas que llamamos las “cuestiones últimas”, como la dignidad humana, la índole de la persona humana, las grandes cuestiones morales o las relativas al sentido de la vida, a la existencia y naturaleza de Dios, etc. Es especialmente importante buscar y alcanzar la verdad acerca de las cuestiones cruciales de la existencia, y avanzar hacia la fuente de la que mana el sentido y el valor de la realidad, aquello que hace a las cosas ser lo que son, su fundamento último, que sería “la Verdad y el fundamento de toda verdad”.

Lo básico en todo esto es comprender que no es indiferente que una afirmación sea verdadera o falsa, esto es, que responda o no a la realidad. Por ejemplo, no nos es indiferente que el diagnóstico del médico acerca de nuestro estado de salud sea erróneo o no, que la persona a la que amamos nos corresponda o no, no nos comportamos de igual modo ante un agresor que ante un amigo, etc. Pero esta misma *diferencia entre lo verdadero y lo falso*, que supone atenerse a la realidad de las cosas, ha de ser sostenida siempre y en todo caso, sean cuales sean las consecuencias que se puedan seguir y con independencia de que éstas puedan agradarnos más o menos.

Todo esto parecería elemental, pero en muchas ocasiones no es fácil dar con la verdad debido a la dificultad del asunto, o por no estar nosotros en la mejor disposición para juzgar, por ejemplo. Hay muchas cosas que tomamos por verdaderas y en realidad no lo son, sólo lo parecen. Además no falta tampoco quien oculta la verdad o la desfigura en sus expresiones o en sus actos. También hay quienes desconfían de poder hallarla y prefieren otras alternativas: seguir sus apetencias, o el parecer de la mayoría, dejarse llevar por la moda o por la persuasión con la que el mensaje se presenta, tener sólo en cuenta lo que resulte útil, etc. Es decir, que se puede ser infiel a la realidad, a veces de forma inevitable –en el caso de un error involuntario, por ejemplo–, pero también otras de forma deliberada.

Hay más aún. Se puede conocer la verdad acerca de un hecho o sobre el valor de una acción, pongamos por caso, y *no ser consecuente con lo que se sabe*. Una persona puede tener muy claro que no debe ser desleal, pero quizás murmura de sus amigos ante otras personas. Es decir, *no es lo mismo conocer la verdad que vivir de acuerdo con ella*. Hace falta para ello una disposición moral a menudo costosa.

Incluso se ha extendido –no es nada nueva en realidad– la pretensión de que la verdad es algo puramente subjetivo: cada cual tiene “su” verdad, que normalmente no tiene por qué coincidir y no coincide con la de los demás, y por lo tanto no hay pautas universales de conocimiento ni de conducta para todos los seres humanos.

Aunque entraremos en estos temas con detalle más adelante, convendría adelantarse que, a pesar de lo dicho, el interés por la verdad es constitutivo de la inteligencia –de toda inteligencia– humana y de la persona misma en todo su dinamismo vital. No podemos conocer ni vivir sin verdad.

Pongamos algunos ejemplos:

□ Si voy a unos almacenes y pido un radio-cassette y me traen varios aparatos convencionales para cintas, puedo precisar: “-*La verdad es* que yo quería un aparato que sirva también para CDs”. Con ello deseo aclarar a qué se ajustaba mi petición.

□ Supongamos que en el informativo de la televisión se ofrece esta noticia: “Se ha esclarecido por fin *la verdad* acerca de la desaparición del joven actor...” Con ello se da a entender que se ha averiguado lo que ocurrió en realidad y que nos lo van a contar tal y como fue.

□ Otro ejemplo, éste quizás más cercano. El profesor de Filosofía puso un examen la semana pasada y preguntó los requisitos de una buena definición. Lo habíamos tratado en clase y pude consultar además dos libros al respecto. Además yo había estudiado, no soy tonto y me lo sabía de miedo. He puesto en el examen lo que se pedía y... ¡va, y me suspende! Pido revisión del examen al profesor, que vuelve a corregirlo y reconoce que se ha equivocado al calificar. *La verdad* estaba de mi lado.

Decía San Agustín, filósofo cristiano del siglo IV, que “algunos pueden engañar, pero a ninguno nos gusta ser engañados”. Es decir, que todos aspiramos a saber la verdad y contamos con ella, aunque no siempre la alcancemos o estemos dispuestos a aceptarla.

Por lo demás, conocer las cosas completamente, hasta el fondo, es muy difícil y en muchos casos imposible. Los caminos de la realidad no pueden ser recorridos totalmente, y menos aún por una sola persona. Nuestras verdades –los conocimientos verdaderos que podemos alcanzar– no son completas normalmente, y en ocasiones aparecen mezcladas con errores. Hay otras cosas que no sabremos nunca. La realidad nos pone límites, y nuestro conocimiento también los tiene, pero éste puede ir alcanzando “zonas de verdad” sobre las cuales podemos comprender el mundo y a nosotros mismos hasta cierto punto, y todo lo que podamos averiguar posteriormente vendrá a completar esas zonas y a clarificarlas –en eso consiste el avance de las culturas y de la propia humanidad–; pero nunca una verdad podrá contradecir o excluir a otra.

Buscar la verdad es desear saber. Y para saber a qué atenerse en la vida y para vivir de acuerdo con lo que las cosas son hace falta amar y buscar la verdad, e incluso defenderla.

La inteligencia humana no puede ejercerse más que sobre la realidad, y cuando lo hace está en la verdad. Pretender que *la verdad es inalcanzable* –

aunque ciertamente haya cosas que no averiguaremos nunca— *significa cortar el vínculo entre la inteligencia y la realidad*. Defender esa vinculación que abre a los seres humanos a la sabiduría y los libra del error y de la ignorancia, y les hace confiar entre sí, es tarea de la Filosofía (amor al saber), pero también es responsabilidad de todo ser humano en todos los órdenes en los que discurre su vida, porque la verdad es condición del conocimiento y fuente de sentido y de orientación para la vida. Sólo con ella el mundo puede ser habitable. Suele decirse que “errar es humano”, y así es; pero *sólo es plenamente humano vivir en la verdad*. Además, dicho sea de paso, el error supone en todo caso la existencia de la verdad.

4.2. ¿Qué es la verdad? Sus tipos o sentidos

Lo primero que tenemos que advertir es que el término y el concepto de *verdad* son análogos, es decir, que se emplean en sentidos distintos pero que tienen siempre algo en común. Y así podemos hablar de distintos tipos o sentidos de la verdad.

a) *La verdad de las cosas, sentido ontológico de la verdad*. En primer lugar, la verdad se dice de la realidad: Hablamos de una *moneda verdadera* (auténtica) o falsa, decimos de alguien que es un *verdadero amigo*. Es la *verdad de las cosas*. *En este sentido, la verdad viene a ser lo mismo que la realidad*. Lo real subsiste con independencia de mí, no tiene en mí su fundamento. El ser de las cosas no depende del conocimiento que de ellas pueda tener el ser humano. Es lo que existe “de suyo”, la entidad misma de las cosas. No es exactamente lo que capto, sino lo que estaba antes de ser captado por mí y que tiene su propia consistencia.

La “cosa” nunca es plena y totalmente conocida; podemos acceder a aspectos de lo real, pero no a la realidad entera y en toda su hondura. Lo que el conocimiento capta de las cosas es real, pero lo real mismo es inagotable. Lo que conoce el hombre es poco, si se mide con la entera realidad, y la realidad no espera nuestros juicios para existir de formas variadas y con frecuencia sorprendentes. Si yo abro una caja, y veo que en su interior hay un pañuelo, que saco de la caja, no es que exista por que yo lo saco —es decir, lo conozco—, sino que lo puedo sacar —puedo conocerlo— porque ya estaba ahí. El *subjetivismo*, postura de la que trataremos más adelante, afirma justamente lo contrario —*ser es ser conocido*—, y podría suscribir los versos de Juan Ramón Jiménez: “*Sé bien que, cuando el hacha / de la muerte me tale, / se vendrá abajo el firmamento.*”

Una cosa es *verdadera* en la medida en que es real, en que *es lo que es* y responde a su ser genuino: cada cosa en sí misma es verdadera. En todo caso se

añade un matiz: llamamos a las cosas *verdaderas* porque son el fundamento que respalda la verdad de lo que conocemos.

Porque las cosas son lo que son y presentan consistencia, podemos conocerlas, aunque no siempre se las conozca del todo. De una puerta puedo saber sus dimensiones, su color, su peso y densidad, el material del que está hecha, etc., pero hay otras muchas cosas que no llegaré a saber nunca. Y es que la realidad no aparece ante nosotros en toda su plenitud: el ser no se agota en lo que se nos manifiesta de él –lo que llamamos su *fenómeno*– sino que tiene un *plus* de realidad, más allá de lo que alcanzamos a conocer de él.

Así pues, porque *hay ser* –el ser de las cosas– y porque éste presenta consistencia –es idéntico a sí mismo–, puede haber verdad; es decir, nuestro conocimiento puede acceder a conocimientos consistentes. *La realidad es inteligible porque es (y es lo que es).* Si esta puerta es blanca, puedo llegar a saberlo. Si “ser blanco” no fuera *algo propio y definido*, distinto de los demás colores, “saber que la puerta es blanca” no supondría nada en particular, ya que ser blanco sería igual que ser azul, o marrón o negro...

En última instancia, la Verdad (con mayúsculas) en el orden ontológico sería el Fundamento de la realidad, Dios en cuanto Creador y Causa Primera de lo real, por participación en la cual las cosas creadas adquieren su consistencia respectiva. Otro modo de expresar la *verdad de las cosas* consistiría en apelar a la adecuación que las cosas creadas guardan con la idea divina o proyecto creador de Dios.

En el caso de los artefactos, es decir de las cosas fabricadas por el ser humano, decimos que son verdaderos cuando se ajustan o coinciden con el modelo o patrón y la finalidad conforme a los cuales se idearon. (Un “verdadero automóvil”, “un verdadero negocio”, etc.)

Negar que existe la verdad de las cosas equivale a rechazar la consistencia de lo real, sostener que las cosas no son lo que son. Dicho de otro modo, es sostener que la realidad es contradictoria consigo misma. Sin embargo, una contradicción no puede sostenerse: la contradicción no se puede dar en la realidad y tampoco puede ser pensada coherentemente. Una cosa no puede ser y no ser a la vez lo mismo bajo el mismo aspecto. Lo contradictorio es lo que *no puede ser*.

b) La verdad del conocimiento, o sentido formal de la verdad. La verdad, en su sentido más propio, es una cualidad de nuestro conocimiento, y más concretamente del conocimiento intelectual. Consiste en la adecuación de nuestro entendimiento a las cosas. El conocimiento es fruto de esta adecuación. “Un cono-

cimiento que no fuera efecto de la verdad, no sería un conocimiento, ya que conocer falsamente algo equivale sencillamente a no conocerlo.”⁸

El ser rige al entendimiento y éste se *conforma* con las cosas que conoce, asume la forma de las cosas conocidas. Esta conformidad o adecuación no es un simple parecido; se trata de algo más profundo: el entendimiento se identifica con lo que la cosa es, con su realidad. Aristóteles lo explica así: “Se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquél cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas.”⁹ La verdad de nuestros enunciados y juicios *no es producida por nosotros, sino descubierta*, cuando el conocimiento se lleva a cabo con el adecuado rigor. Por ello, la verdad no depende de quien la dice, sino de que su contenido –lo que se afirma o niega en nuestros juicios– sea acorde con la realidad. Es conocida al respecto la expresión de Antonio Machado: “La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.” (*Juan de Mairena*)¹⁰

La verdad se halla en las cosas como en su fundamento o causa –es la dimensión o sentido ontológico–; pero *en sí misma*, la verdad se halla en nuestro entendimiento. En el conocimiento que nuestro entendimiento tiene de las cosas, éste contempla las cosas como son, y por lo tanto ellas son la medida y la regla de la verdad que se da en la mente. La inteligencia tiende naturalmente a alcanzar su fin, que es el conocimiento de la verdad.

Que existe la verdad del conocimiento significa que la inteligencia es capaz de elaborar juicios verdaderos, aunque también cabe una operación defectuosa del entendimiento, y entonces nos hallamos ante el error.

Lo contrario de la verdad del conocimiento es el *error o falsedad*. El error consiste en afirmar lo falso como verdadero; es lo propio de un juicio no conforme con la realidad, y hacer un juicio falso acerca de lo que se ignora. Propiamente hablando, la *ignorancia* es la mera ausencia de saber. La falsedad, añade la inadecuación del juicio del entendimiento al ser de la cosa: “decir que no es lo que es, o que es lo que no es”. La ignorancia consiste en no captar la realidad, pero el error es ir contra ella. Si la ignorancia es lo contrario del conocimiento, el error es lo opuesto a la verdad. El error, lo falso, se da en la mente, no en la realidad; es un defecto o fallo en el proceso de conocimiento.

Las cosas no pueden ser “falsas”, son siempre idénticas a sí mismas con relación a su situación presente. Pero a veces las tomamos por lo que no son, porque la falta de datos claros o una mala interpretación hacen que parezcan de un

⁸ LLANO, A.: *Gnoseología*. Eunsa, Pamplona, 1988, pág. 29.

⁹ ARISTÓTELES: *Metafísica*, IX, 10.

¹⁰ Cfr. Actividad 4: “Machado y la verdad.”; y tb. Actividad 5.2: Comentario a G. Orwell: 1984.

modo que no es el real. Dan entonces ocasión al error y por eso las llamamos “falsas”: un cuadro falso, una moneda o un billete falsos... Pero aunque hablemos, por ejemplo, de un cuadro falso, eso no quiere decir que no sea un cuadro realmente, sino que se le atribuye un valor o un origen que no es el suyo. El error en está en nuestro juicio.

Cuando estamos en el error habría que hablar propiamente de “pensamiento” no de conocimiento, pues podemos *pensar* cualquier cosa, pero sólo *conocemos* la realidad cuando nos adecuamos a ella.

La inteligencia se inclina ante lo evidente –ante lo que se le manifiesta claramente en la realidad–, pero también ante el impulso de la voluntad o ante las pasiones (impulsos afectivos ante algo que atrae o repugna sensiblemente). Acerca de las *causas del error*, podemos señalar que normalmente en el error hay una *inadvertencia*, una falta de la debida reflexión o de atención, que suele provenir de precipitaciones al juzgar *tomando lo aparente como evidente*, debido a las múltiples sollicitaciones de nuestros sentidos y afectos (distracciones sensibles y afectivas), olvidos, cansancio, apasionamiento, etc.

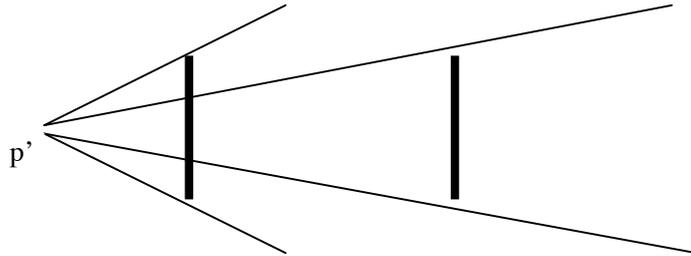
Otras veces, la *voluntad* induce al error porque busca algún bien en el juicio erróneo, resaltando ante la inteligencia ciertos aspectos, reales pero incompletos, o haciendo juzgar como bueno lo que la voluntad quiere en ese momento, debido a una inclinación desordenada o debido a una intención o un hábito malos. En el momento en que interviene nuestra voluntad para inclinar el juicio de la inteligencia en un sentido u otro, rebasamos el ámbito del mero conocimiento y entramos ya en el terreno moral.

Es preciso advertir que la existencia del error no atenta contra la existencia de la verdad, sino que, por el contrario, la supone. El error es una privación de la verdad, es una equivocación; pero si la verdad no existiera, tampoco existiría el error, puesto que no habría diferencia entre ambos, no habría privación *de nada*. Quien sabe que está en un error, porque lo descubre o porque le ayudan a advertirlo, lo hace a la luz de lo verdadero; “se desengaña”. Todos nos equivocamos mucho, pero si lo sabemos es porque somos capaces de distinguir entre el error y la verdad, es decir, podemos advertir lo verdadero. Veamos un ejemplo sencillo:

Tenemos dos líneas de igual longitud.

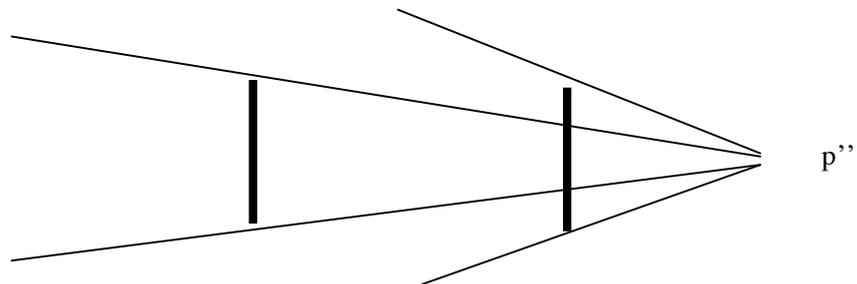


Si desde un punto exterior p' , trazamos líneas en dirección a sus respectivos extremos observaremos lo siguiente:



La línea de la izquierda parece más larga que la de la derecha.

Pero si trazamos las líneas hasta los extremos desde el punto p'' , parece que la línea vertical de la derecha es la más larga:



Caeremos en el error si nos dejamos llevar precipitadamente por las apariencias. La realidad es que las dos líneas verticales son siempre las mismas, y podemos medir ambas para advertir que son de la misma longitud en todos los casos. Saldremos así de la equivocación, si habíamos incurrido en ella. Porque podemos dar con la verdad podemos darnos cuenta del error. La existencia del error no puede hacernos dudar de que la verdad existe.

c) *La verdad como veracidad o sentido moral de la verdad.* Hay otro sentido de la verdad, que es el que se refiere a la correspondencia entre lo que sabemos o pensamos y lo que decimos o manifestamos. Si lo contrario de la verdad de las cosas era la contradicción (la “no-realidad”), y lo contrario de la verdad del conocimiento era el error, lo que se opone a la verdad como veracidad, en su

sentido moral, es la *mentira*: decir o manifestar lo contrario de lo que pensamos o sabemos con intención de engañar.

La verdad moral es la autenticidad de la persona que muestra una adecuación y coherencia entre su ser, su conocer y su obrar o manifestación; es también lealtad hacia las demás personas.

Una forma de faltar a la verdad moral sería también el *disimulo*, que manifiesta conductas que encubren la realidad de la persona. También lo son el *fraude* y la *infidelidad*. A veces, incluso, se pretende una especie de “autoengaño” cuando uno quiere convencerse a sí mismo de algo que sabe que no es así. Aquí se pone de manifiesto la complejidad estructural del ser humano y la necesidad de configurar la propia vida de forma unitaria, orientada por entero al bien. Este es el ámbito propio de la vida moral.

El ser humano, por ser dueño de sus acciones gracias a su voluntad libre, tiene la posibilidad de mover su inteligencia en un sentido u otro, de aceptar o no la verdad. La libertad humana puede dirigir la atención del entendimiento, pudiendo dejar de lado la verdad y fijándolo en otros intereses y aspectos, pero también puede llegar a negarse a lo evidente, desconfiando de la razón y de la realidad. Puede así mismo manifestar o mostrar lo falso como si fuera verdadero; es el caso de la mentira.

Pero negarse a la verdad y sustraerse a sus exigencias de coherencia es actuar contra la realidad, porque *la verdad se funda en el ser de las cosas* (también en nuestro mismo ser, abierto a la realidad: nadie quiere ser engañado) y *no en el pensamiento*. *Amar la verdad* es lo mismo que aceptar nuestra apertura constitutiva al ser de las cosas y ser consecuente con ella, aunque pueda contrariar los propios gustos, intereses y proyectos. Amar la verdad es disponerse a vivir de acuerdo con ella, adecuarse a ella en las decisiones, en las obras y en los fines. Proponerse la verdad como fin, buscarla por encima de todo, es una decisión libre que está en la raíz de todas nuestras decisiones y en el fondo consiste en aceptar libremente nuestro mismo ser. Pero esto, aunque nuestra inteligencia se oriente de modo natural a la verdad, no es fácil y requiere esfuerzo y un decidido empeño personal.

Negarse a vivir de acuerdo con la verdad, encubriarla o desvirtuarla a través del engaño voluntario, es antes que nada repudiar el orden propio de la realidad y repudiarse a sí mismo, no aceptar el propio ser, pretender erigirse en creador de un nuevo orden en las cosas: el que se ajusta a los propios deseos, intereses, gustos o conveniencias. Pero tal pretensión es la raíz misma de la violencia. “A lo menos en cuestiones con relevancia existencial, las disposiciones morales del sujeto tienen gran importancia para alcanzar la verdad y evitar el error. Si buscamos sólo los propios intereses..., fácilmente nos dejaremos llevar de aquellas apariencias que consideramos convenientes para nuestros propósitos. Si, en cambio, se procura buscar el bien en sí mismo, quedará abierto –aunque siem-

pre angosto— el camino hacia la verdad que, como el bien, se fundamenta en el ser de las cosas.”¹¹

d) *La verdad como “inspiración”, o sentido antropológico de la verdad.* A partir de las últimas consideraciones, cabe advertir otra dimensión más honda aún de la verdad. ¿Qué ocurre a una persona cuando encuentra la verdad? Todo ser humano está abierto constitutivamente a la realidad, lo cual se manifiesta, entre otras cosas, por su afán de saber, por su deseo radical de verdad. Esta apertura es previa a cualquier elección, aunque siempre podemos frustrarla si decidimos vivir en la mentira y en el error. Por eso, la experiencia del descubrimiento, de dar con una verdad en distintos órdenes de la vida: en las ciencias, en la amistad, en la contemplación de la naturaleza, en el orden de la vida interior..., produce algo así como una *conmoción*. Algo de esto dicen que experimentó el sabio griego con su famosa exclamación: “*eureka!*”; y esto y más es lo que experimenta una persona cuando descubre que es amada *de verdad*, por alguien, de forma gratuita o inmerecida... Los ejemplos podrían ser muchos.

Precisamente *la admiración* —una *conmoción* del tipo que venimos explicando— fue el *origen de la actividad filosófica*; el asombro ante una realidad desbordante, que excede el poder del hombre y que muestra un orden y una belleza que llega a sobrecoger. Como ha escrito Leonardo Polo, “el encuentro con la verdad se transforma en punto de partida. La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración que antes la persona no tenía. El carácter subitáneo de su encuentro encierra novedad.”¹² Sin embargo, esta novedad que es fuente de una admiración capaz de inspirar la vida, no es una novedad total; es más bien el hallazgo de algo en cierto modo presentado, de algo para lo que nuestro espíritu —inteligencia, voluntad, corazón— está de algún modo avisado. Seguramente Platón quiso decir algo de esto cuando definió el saber, el hallazgo de la verdad, como un recuerdo, y cuando definió el entusiasmo que experimenta el que contempla las verdades supremas como una forma de locura que imprimía en el alma deseos de volar. Y también el poeta Novalis, para quien la filosofía era una forma de *nostalgia*: “un deseo apremiante de encontrarse en casa”. Pero no olvidemos algo muy importante, la verdad, aunque habla por sí misma y en cierto modo “resplandece”, no se impone coactivamente, sino que se nos ofrece, y aceptarla es algo así como acoger libremente un don repleto de posibilidades y al mismo tiempo de responsabilidad.

El propio Leonardo Polo ha hecho notar que la verdad aparece como algo pleno en sí mismo, que despierta el amor y la admiración no en función de otro

¹¹ LLANO, A. *Ob. cit.*, pág. 70.

¹² POLO, L.: *La persona humana y su crecimiento*. Eunsa, Pamplona, 1996, pág. 197.

interés, fin o utilidad, sino por sí misma: no hay un motivo ajeno, “lo que mueve en el encuentro con la verdad es generosidad pura.”¹³ Esta mirada humana, capaz de admiración ante el encuentro con la verdad, es una forma de conocimiento intelectual que se denomina *contemplación*.

En esa generosidad que despierta el hallazgo de la verdad se aprecia también un modo de entender la libertad, la libre disposición de uno mismo, que se convierte en don de sí, la creatividad en su más honda expresión, el amor que confiere novedad todas las cosas porque es fuente de sentido. La verdad desata la libertad humana hacia horizontes de creatividad, hasta convertir la propia vida en donación. La búsqueda de la verdad se abre a horizontes más amplios: “*No se trata solamente de buscar la verdad, sino de realizarse a partir de ella*, de acuerdo con el carácter efusivo del ser humano y la índole donante o trascendental de la libertad.”¹⁴ Y eso es el amor humano. El hallazgo de una verdad que conmueve nuestra vida y se convierte en una fuente de inspiración capaz de movilizar a la persona hasta la autodonación.

Lo más contrario a esta dimensión o tipo de verdad sería la avaricia, el egoísmo estéril, empeñarse en vivir en la trivialidad, la existencia gris de una vida intrascendente.

e) *La verdad práctica, o sentido prudencial de la verdad.*¹⁵ Este es un tipo de verdad que no se refiere a un conocimiento teórico que contempla datos necesarios, sino al estudio de acontecimientos “contingentes”, como es el caso de muchos fenómenos naturales, en los que intervienen factores azarosos imprevisibles, o el de las acciones humanas concretas, en las que además hay que contar con la libertad individual y las circunstancias. No estamos ante una completa arbitrariedad, pero tampoco ante verdades “inmutables” y “absolutas”. Los datos no se nos ofrecen claros y patentes.

La verdad práctica es “tópica, histórica y plural”, es decir, múltiple: caben diversas soluciones; se ve condicionada por las circunstancias: Dos y dos son siempre cuatro, pero para viajar a otra ciudad, por ejemplo, se pueden usar distintos caminos y medios de transporte y, aunque en algunos casos uno de ellos sea el mejor, en otras circunstancias cabe que lo sea otro. Caben varias soluciones válidas, o las circunstancias pueden invalidar o dar validez a otras distintas. Aquí nos movemos en el terreno de lo probable y de lo meramente posible, ante

¹³ *Ibidem*, pág. 201.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 202.

¹⁵ Cfr. CORAZÓN GONZÁLEZ, R.: *Filosofía del conocimiento*. Eunsa, Pamplona, 2001, pág. 196. Y tb. LLANO, A.: *Ob. cit.*, págs. 56-8.

lo cual son admisibles muchas opiniones y determinadas soluciones de circunstancias o convencionales.

Sin embargo, en ningún caso es posible que una verdad práctica entre en contradicción con la verdad teórica. Por ejemplo, en el terreno moral, una norma de tráfico o una decisión de jurisprudencia no pueden atentar contra los derechos fundamentales de la persona.

4.3. Las propiedades de la verdad

Ya se ha dicho que los seres humanos nunca agotaremos con nuestro conocimiento toda la riqueza y hondura de la realidad. Ésta siempre nos desbordará. Sin embargo, aunque nunca lleguemos a poseer la completa verdad acerca de las cosas, sí que podemos alcanzar la verdad acerca de aspectos importantes de las mismas. Y esa verdad, la adecuación de nuestros juicios intelectuales a la realidad de las cosas, que es sustentada por el ser de éstas, presenta cuatro importantes propiedades:

□ 1) *La verdad es una*: La verdad *no puede ser contradictoria consigo misma*. Dos juicios o dos enunciados contradictorios entre sí no pueden ser verdaderos a la vez. Si uno lo es, el otro no. Y, por lo mismo, una verdad nunca puede contradecir a otra. Sobre una cosa o un asunto puede haber enunciados distintos, pero si son verdaderos han de ser compatibles entre sí.

Así, por ejemplo, los datos firmes (verdaderos) que obtengamos a través de distintas ciencias, perspectivas o fuentes de conocimiento serán complementarios, pero nunca contradictorios entre sí: el agua es H₂O, es buena para la sed, es inodora, vital para los seres humanos, etc.

□ 2) *La verdad es absoluta*: *No hay grados en la verdad*. Todo juicio o enunciado, o es verdadero o es falso. Otra cosa distinta es que estemos seguros de ello o no (del tema de la certeza y de la opinión trataremos más adelante). Puede haber enunciados más o menos erróneos en la medida en que se acerquen a la verdad, pero si son falsos no son verdaderos; y *no puede darse una “verdad más o menos verdadera”*. Caben, así pues, errores de distinta importancia, o verdades de diferente profundidad, pero una proposición dada, o es verdadera o es falsa, sin términos medios. Dicho de otro modo: puede abarcar más o menos aspectos de la realidad, o penetrar en diferentes niveles de profundidad de la misma, pero *si el juicio se adecua a la realidad en lo que sostiene, su verdad es plena*.

Tan verdad es que Cervantes era castellano, como que era el autor de las *Novelas Ejemplares* y *El Quijote*. Y tan falso es que $2 + 3$ es igual a 4,5, como que es igual a 4,9; y aunque este último dato se aproxime más a la verdad, no es verdadero (ni más verdadero que el anterior). Otra cosa muy diferente es el gra-

do de certeza que ofrezca un enunciado verdadero –que ciertamente puede ser mayor o menor–, o que su contenido sea más o menos relevante, o que mezcle datos verdaderos y datos falsos. En este último caso, los datos verdaderos no dejan de serlo y no lo son más o menos, así como los falsos no dejan de ser falsos.

□ 3) *La verdad es objetiva: La adecuación de su contenido a la realidad no depende de quien la sostenga ni del agrado, utilidad o conveniencia que tenga para determinados intereses, ni de otras posibles circunstancias.* Ni siquiera la autoridad de quien sostiene un enunciado garantiza necesariamente que el enunciado se ajuste a la realidad de las cosas, aunque el “sabio” o el “experto” pueda estar en mejores condiciones que otros para acertar en su juicio. La verdad es un descubrimiento de la inteligencia cuando se abre al ser de las cosas y da con él, nunca un producto fabricado por ella, o por la voluntad humana. En rigor, la verdad no es de nadie, ni puede ser poseída en el sentido de que uno pueda configurarla o cambiarla según su voluntad.

La objetividad no es mermada por el hecho de que un juicio verdadero haya sido elaborado o enunciado por un sujeto u otro, en unas u otras condiciones. ($2 + 3 = 5$, con independencia de que lo afirme o lo haya descubierto un individuo concreto u otro. El Principio de Arquímedes era verdadero antes de que lo descubriera el sabio griego).

□ 4) *La verdad es inmutable: Lo que es verdadero en un momento dado es verdadero (en ese momento) para siempre.* Esto no significa que las cosas no cambien, sino que una afirmación verdadera es inmutablemente verdadera referida al momento en que lo fue. Esto tampoco deja de ser así cuando el conocimiento avanza y obtiene nuevos y más precisos datos. Puede contener más precisión o más datos verdaderos, pero nunca dejará de ser verdadero lo que ya lo era. Puede haber juicios o enunciados provisionales, pero no “verdades provisionales” en el sentido de que puedan ser *invalidadas* por “verdades posteriores”.

Supongamos que veo venir a una persona en la penumbra. Al principio afirmo: “-Viene alguien”. Más tarde: “-Es un hombre”. Luego: “-Su silueta me resulta familiar, yo diría que le conozco”. Y finalmente: “-Es Jorge, hermano de un amigo mío”. Ninguna de las nuevas afirmaciones invalida a las anteriores, aunque mi conocimiento sea cada vez más completo. Si con el paso del tiempo una teoría científica viene a echar por tierra de manera clamorosa a otra teoría hasta ahora vigente, no es que ésta fuera antes verdadera y ahora no, sino que antes se tomaba indebidamente como verdadera (cosa que también puede ocurrir, claro está, con la nueva teoría).

Es muy posible que afirmaciones tan contundentes como “la verdad es una”, “es absoluta”, o “es inmutable” parezcan impositivas o excesivas. Sin embargo no quieren decir más –ni menos– que lo que se ha explicado.

Que la verdad sea *una* no quiere decir que no pueda haber varios puntos de vista acerca de un hecho, lo que se dice es que si algunos de ellos son verdaderos, no son contradictorios entre sí. Y que si dos son contradictorios, no pueden ser ambos verdaderos, ni falsos.

Que sea *absoluta* no quiere decir que alguien ya lo sepa todo, “absolutamente todo”, acerca de algo y que no pueda añadirse nada nuevo –eso sólo sería así en el caso del Creador, que sí conoce totalmente el ser de las cosas–, sino que la realidad respalda la verdad y, aunque el conocimiento pueda ser gradual, la verdad a la que accede en cada momento no admite grados; si un juicio de la mente es verdadero, lo es porque lo que afirma se adecua a la realidad, con independencia de que sea más o menos preciso o profundo.

Que la verdad sea *objetiva* no quiere decir que no se la alcance desde una perspectiva particular o como resultado de un esfuerzo personal, con el mérito consiguiente, sino que, como la realidad fundamenta la verdad del conocimiento, ésta depende del *contenido* de cada juicio o enunciado, lo diga quien lo diga, y no del prestigio, del poder de persuasión o del carácter del sujeto que la propone. Si las cosas son lo que son, la verdad no depende de pareceres o de intereses de nadie. Por ello, el hallazgo de la verdad es un *logro universal*: está a disposición de todos y por encima de su voluntad, capricho, interés o conveniencia. Si en una discusión un interlocutor convence –y no “vence”– al otro acerca de la verdad de un asunto, mostrando que efectivamente es así, el hallazgo, la “victoria”, es de ambos, y nadie es en rigor derrotado, sino premiado con el hallazgo de la verdad (“convencer”, si se alcanza la verdad, es “vencer-con”, nunca “vencer a”). Por ser objetiva, la verdad no puede ser manipulada en sí misma, porque es descubierta y no producida por el hombre. “Lo único importante, decía Platón, ha de ser lo que diga aquél que conoce lo justo y lo injusto; y tal juez no es otro que la verdad.” La verdad no es fruto del conocimiento, sino que el conocimiento es, por así decir, “fruto” de la verdad, consecuencia de su adecuación al ser de las cosas.

Que sea *inmutable* no quiere decir que no pueda conocerse mejor, o que si se refiere a cuestiones cambiantes o contingentes, el juicio *correspondiente* no vaya a ser distinto, sino que *lo que ha sido, ha sido*. Y esto por la misma razón por la que la verdad es absoluta: porque las cosas son lo que son y los juicios verdaderos se adecuan en todo caso al ser de las cosas. Siempre se puede conocer más y mejor, pero la verdad no cambia con las épocas ni las latitudes; también por esto pueden llegar a entenderse los hombres entre sí, a pesar de las distancias de tiempo, lugar y cultura.

4.4. Criterio de verdad: verdad y evidencia. Estados personales ante la verdad

4.4.1 La evidencia como criterio.

Todos queremos conocer la verdad, pero es un hecho que a veces nos equivocamos. De ahí la necesidad de apoyarnos en algún criterio que nos asegure de estar en la verdad. Algunos filósofos (racionalistas, empiristas, idealistas...) han formulado algunos criterios subjetivos, porque piensan que no conocemos la realidad sino nuestras ideas (“ser es ser conocido”, vienen a afirmar), y no pueden admitir un criterio objetivo. Pero al hacerlo incurren en un círculo vicioso: a lo sumo se puede llegar a la “seguridad de que estamos seguros”, pero eso no ayuda gran cosa, ya que puedo estar seguro de algo que resulta ser falso. Hace falta ir más allá.

Si la verdad es un conocimiento de la realidad, ésta ha de hacerse patente al entendimiento. Dicha patencia, *la presencia de una realidad que se muestra inequívoca y claramente a la inteligencia*, es lo que se conoce con el nombre de *evidencia*. En la evidencia, no obstante, caben gradaciones: hay cuestiones difíciles que no se muestran, bien por su complejidad, bien por el carácter procesual de nuestro conocimiento racional, que discurre poco a poco.

Todos experimentamos alguna vez que lo conocido se nos muestra con tal nitidez y claridad que no podemos dudar aunque quisiéramos hacerlo, y aunque de hecho podamos hacerlo si nuestra voluntad se empeña, contra la inclinación natural del entendimiento. La realidad conocida *se “impone” naturalmente, se muestra de tal manera que no podemos honestamente sino aceptarla y acogerla*. Se trata de un descubrimiento gozoso, de un hallazgo que se nos brinda. El sujeto queda en cierto modo al margen, porque el hecho, o el contenido del enunciado de que se trate, *se manifiesta por sí mismo* cuando se capta o se comprende. Así, la verdad de nuestros conocimientos se apoya en la evidencia con la que se muestra la realidad conocida.

El asentimiento de nuestra inteligencia ante lo evidente lo lleva a cabo la razón por la claridad con la que aparece el dato real que constituye el contenido del juicio o la proposición. Dicho contenido objetivo provoca la adhesión de nuestra mente.

La evidencia admite grados: hay datos más evidentes que otros, y muchos no son igualmente evidentes para todos (un sabio matemático puede hallar muy evidentes ciertos teoremas que a otras personas no se lo resultarán tanto). En el caso de asuntos no evidentes, podemos asentir no obstante con certeza, de modo indirecto, porque nuestra voluntad mueve al entendimiento a hacerlo, como el caso de la *fe*, por la que *confiamos con seguridad* en la credibilidad que nos

merece un testigo (sería el caso del médico, de quien nos fiamos cuando nos diagnostica una enfermedad, por ejemplo).

Si esto ocurre a la hora de adherirnos a un dato mediante el conocimiento (teórico) del mismo, sin embargo, cuando se trata de actuar (es decir, en la práctica) se requiere la decisión voluntaria de aceptar la verdad, aun en el caso de datos evidentes, puesto que se trata de adecuar nuestra conducta y nuestras manifestaciones a lo que se nos presenta como verdadero. Se puede dar el hecho de que, aunque reconozcamos que un juicio es verdadero –por ejemplo, que robar es un mal– podemos actuar al margen de su contenido o incluso en sentido contrario. En nuestra conducta, de hecho, podemos proceder contra toda evidencia teórica.

4.4.2 Evidencia inmediata y evidencia mediata.

Hay verdades que resultan directa e inmediatamente evidentes, por medio de una intuición sensible –la constatación de una cualidad sensible: un color, un dolor, o un sonido, por ejemplo– o intelectual –“una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto”, “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”, “si A es mayor o igual que B, entonces B es igual o menor que A”, etc.–. Hablamos entonces de una *evidencia inmediata*.

Otras, en cambio, se obtienen por medio de un razonamiento, a partir de verdades ya conocidas con anterioridad. Por ejemplo: “Si todos los planetas de nuestro sistema giran alrededor del Sol, entonces los satélites de cada uno de ellos, y por ello la luna, también lo hacen.” En esta caso nos hallamos ante una *evidencia mediata*. Las leyes lógicas nos aseguran que si partimos de una afirmación verdadera, y razonamos correctamente, las conclusiones que de ella se sigan también serán verdaderas. Cuando esto se comprueba, dichas conclusiones nos ofrecen una evidencia real, aunque derivada. Las demostraciones gozan de evidencia mediata.

En última instancia, si reconocemos la verdad de nuestros juicios y enunciados es porque, de modo directo o indirecto, pueden apoyarse en alguna evidencia.

4.4.3 Estados de la mente ante la verdad de un juicio: certeza, error, opinión, duda y fe.

Ante un dato evidente, nuestro entendimiento se ve arropado por la *certeza*. La *certeza o seguridad* es un *estado subjetivo de la persona que juzga sin temor a equivocarse, y no duda de estar en la verdad* porque se halla ante una eviden-

cia. La certeza puede estar más o menos fundada por estar correlativamente basada en verdades más o menos evidentes. Existen otros motivos de certeza, como en el caso de la fe, que luego veremos¹⁶; pero el estado y fuerza de asentimiento que corresponde en nosotros a la captación de un dato evidente es el de la seguridad. Así como el ser humano está radicalmente abierto a la realidad –y de ahí el deseo natural de verdad–, de igual modo está necesitado de certezas que le permitan consolidar una visión congruente del mundo y le induzcan a tomar decisiones para su vida.

La seguridad o certeza con la que emitimos un juicio no basta por sí misma, sin embargo, para garantizarnos que estamos ante la verdad, ya que puede venir motivada por un dato que *parece* verdadero y al que, precipitadamente o por error, prestamos un asentimiento indebido, o también por la confianza que nos merece un testigo que se engaña o nos engaña. La certeza es un estado subjetivo, que puede o no tener un fundamento objetivo. A pesar de que el lenguaje ordinario suele identificar la expresión “es verdadero” con la de “es cierto”, la certeza no se identifica con la verdad; caben certezas erróneas. Sin embargo, lo normal es que la certeza sea consecuencia de hallarse en la verdad.

Ya indicamos que el error consiste en tomar lo falso como verdadero. Generalmente solemos caer en el error bajo el impulso de una certeza infundada. Las *causas del error* pueden provenir de *los sentidos y los sentimientos*, en primer lugar, ya que pueden ofrecernos datos o valoraciones poco contrastadas, o parciales, o empujarnos a la precipitación. También *la voluntad* nos puede inducir al engaño, al impulsarnos a asentir cuando aún no existe evidencia suficiente; así ocurre a menudo cuando deseamos que las cosas sean como nosotros queremos. En el terreno de la *práctica*, como ya hemos señalado anteriormente, la voluntad controla la conducta y puede negarse a secundar la adhesión de la inteligencia a contenidos evidentes. Además, por un hábito desordenado, *es posible deformar la propia conciencia* y llegar a convencerse de que las cosas son de otro modo, o de que los motivos de nuestra conducta importan más que la verdad en determinados casos. Cuando el error es voluntario existe culpa moral.

Sin embargo, el contenido de nuestros conocimientos no siempre se presenta con claridad ante nosotros. Hay hechos y datos que no son evidentes, pero *parecen* verdaderos. Hablamos entonces de *datos verosímiles o probables*. Decimos entonces, por ejemplo: “parece que esta tarde va a llover”, “es probable que la causa del accidente haya sido que el conductor se durmió”, “parece que la fiebre se debe a una infección de garganta”, etc. Muchos de nuestros errores al juzgar

¹⁶ Cabe distinguir entre “*certeza de evidencia*”, basada en la manifestación objetiva de la verdad, y “*certeza de fe*”, basada en la autoridad de un testigo, manifestada por la evidencia de su credibilidad.

se deben a que tomamos la apariencia como evidencia, pero muchas veces las cosas no son como parecen.

La *verosimilitud o probabilidad* es una propiedad del dato conocido consistente en la *apariencia de verdad*. Gran cantidad de hechos, situaciones y aspectos de la realidad no permiten mayor claridad y se muestran así al entendimiento, que se ve obligado a pronunciarse de forma que *no excluye la posibilidad del error*. A este estado de la mente se le llama *opinión*. Al opinar nos decantamos por una afirmación (o negación) probable, y como no estamos ante un dato evidente *tampoco existe certeza o seguridad de hallarse en la verdad*. Una opinión no excluye su contraria. “Creo que lloverá esta tarde” no excluye el “creo que no lo hará”, si bien nos inclinamos por lo primero, porque *parece* que así va a ocurrir.

El ser humano se ve obligado a opinar, bien por la naturaleza contingente de muchos acontecimientos de su vida, bien por la limitación de su conocimiento, que a menudo no puede alcanzar la certeza. Pero eso no hace que todas las opiniones sean igualmente plausibles. Si todas las opiniones valieran lo mismo, se ha dicho maliciosamente que habría que tener muy en cuenta la opinión de los tontos, pues son mayoría.

En asuntos en los que interviene la libertad humana o se dan múltiples factores difícilmente abarcables por el entendimiento, es natural y positivo que exista una pluralidad de opiniones. Pero hay opiniones mejor fundadas que otras, por estar avaladas por datos más probables o verosímiles; y por ello merecen mayor consideración. Séneca aconsejaba que las opiniones no debían ser contadas sino pesadas. Y también es muy claro que dos opiniones contradictorias –“Tal equipo de fútbol (póngase aquí “Real Madrid” o “Barça” a gusto de la afición) es el mejor del mundo” frente a: “Ni hablar, es el peor”–, aunque pueden ser mantenidas simultáneamente como “probables”, no pueden ser verdaderas a la vez.

La *causa del asentimiento* en este caso, puesto que el dato no es determinante por su falta de evidencia, *es la voluntad del sujeto*, que se inclina por una opinión porque la estima más verosímil y preferible que su contraria. A menudo vemos sostener opiniones de un modo desmesurado, como si estuviesen fundadas en la evidencia. Aferrarse a las propias opiniones como si se tratara de verdades indiscutibles es falta de espíritu crítico y muestra de apasionamiento desmedido, o de orgullo. *Tener criterio o sentido crítico* es, en buena medida, saber distinguir las distintas situaciones en las que se halla la mente en cada momento. Las opiniones no pueden tener la misma fuerza que las certezas, y en todo caso no se fundan en la posesión de verdades evidentes. *Ni todo es opinable* –y por lo tanto discutible–, ya que hay verdades respaldadas por la evidencia, *ni las opiniones tienen de suyo fuerza mostrativa o demostrativa*.

La pretensión de reducir todos los juicios del entendimiento a meras opiniones, por ser elaboraciones de un sujeto, se cae por su base, ya que obedece a una

sería confusión. *Todo juicio* del entendimiento es una elaboración subjetiva; pero *su contenido* –por ejemplo, el teorema de Pitágoras o un principio moral como la ilicitud del asesinato– puede ser plenamente objetivo y gozar de las propiedades de toda verdad avalada por la realidad: una, objetiva, absoluta, inmutable. Reducirlo a mera opinión sería desentenderse de su veracidad, puesto que una opinión permite la opinión contraria.

Como ha escrito Alejandro Llano, “por la contemplación atenta de la realidad, el estudio, la reflexión y el diálogo, el hombre se va acercando al conocimiento de la verdad. A medida que se indagan los problemas con mayor rigor y profundidad, se obtienen opiniones más fundadas; y, en muchos casos, se llega también a conocer la verdad con certeza. A lo largo de este proceso de investigación de la verdad, se confirman las opiniones anteriores o, por el contrario se rectifican.”¹⁷

Pero existe otra disposición de la mente, *la duda*, que consiste en la suspensión del juicio al no existir razones determinantes en un sentido o en su contrario. El dato que llega a la mente no rebasa la *mera posibilidad*, es decir, no es intrínsecamente contradictorio: “puede ser...” Se da una abstención porque la mente vacila ante dos proposiciones alternativas, a veces porque no hay motivos que apoyen más a una que a otra, y a veces porque las razones a favor de una se contrapesan con las que asisten a la otra.

Frente a lo que algunos mantienen, la duda no es la actitud propia del sabio. Se trata más bien de un estado imperfecto, una situación de inquietud, de la que la mente necesita salir para satisfacerse con la verdad, que es su fin natural. En la duda permanente no es posible ni saber ni vivir. Actuar con una conciencia dudosa es exponerse a cometer los mayores errores. No es coherente dudar de todo, pues supone no atender ni a la conciencia misma de la duda, que es ya un conocimiento cierto, ni a la existencia del sujeto que duda, asimismo evidente (“si dudo, existo”), ni a la evidencia del principio de no contradicción (“una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto”), ni a las de la evidencia sensible... En coherencia, conduciría a la estéril pasividad de lo inerte.

Hemos aludido de paso a otra forma de asentimiento, *la fe*, que consiste en *aceptar un dato con certeza pero sin evidencia, basándose en el testimonio de alguien a quien se reconoce una autoridad* al respecto. La voluntad mueve al entendimiento a adherirse con certeza a un dato no evidente. Es muy importante *no confundir la fe con la simple creencia* que, en el uso habitual del lenguaje

¹⁷ LLANO, A. *Ob. cit.*, pág. 62.

tiende a asimilarse a la opinión: “*creo* (= opino, me parece) que esta tarde vendrá mi hermana”; en este caso no existe certeza.

Hay que distinguir entre “*certeza fundada en la evidencia*”, basada en la manifestación objetiva de la verdad, y “*certeza fundada en la fe*”, que se apoya en la autoridad de un testigo, manifestada por la evidencia de su credibilidad.

Por lo que respecta al modo de conocimiento, la certeza que brota de la evidencia es más perfecta. Pero desde el punto de vista de la firmeza de la adhesión, de la hondura humana que se pone en juego al ofrecer una confianza, la certeza de la fe es normalmente más valiosa y meritoria. En este caso, en lugar de apoyarse en la evidencia del dato asumido, se apoya en la evidencia de la credibilidad de otro, que puede ser mayor que la propia si se trata de un testigo presencial, de un experto –médico, científico...–, de un maestro, o del mismo Dios en el caso de la fe sobrenatural. De hecho, la inmensa mayoría de las verdades que conocemos proceden del testimonio de otros: noticias, descripciones geográficas, acontecimientos históricos, procesos científicos que no dominamos, etc.

La certeza de la fe es libre, por cuanto depende necesariamente de un acto de decisión: confiar firmemente, a falta de evidencias. El influjo de la voluntad en el acto de fe puede verse respaldado por otros datos en bastantes casos, en los cuales se tiene referencias concordantes, cualidades personales y competencia técnica del testigo, etc., que avalan el asentimiento.

El acto de fe no es arbitrario, ya que puede y debe venir respaldado por motivos suficientes. La fe *debe tener un fundamento racional*, pues en otro caso sería ciega. Ese fundamento es *la credibilidad de otras personas*, y además puede ser confirmada indirectamente por verdades ya reconocidas. El testigo nos consta –ha de constarnos para ser creíble– que no se engaña ni busca engañarnos, y su testimonio no debe ser contradictorio en sí mismo ni entrar en contradicción con verdades ya establecidas (cabe que en ocasiones no veamos el modo en que se conforme con ellas, pero si ambos son verdaderos, deben ser congruentes). *La fe debe ser razonable* tanto en su principio (adhesión a un testigo creíble) como en su contenido.

El acto de fe no es contrario a la razón; de hecho, confiar en otras personas es lo más razonable –y si esto es así, con mayor motivo ocurre lo mismo respecto de Dios–. *Sin fe no podríamos vivir ni convivir*, ya que las relaciones entre las personas y la misma vida social, en fin, se basan en la confianza mutua; si el ser humano posee cultura es porque –en un acto de confianza tamizado por la perspectiva histórica– acepta el legado de generaciones pasadas, que le transmiten sus conocimientos y experiencias.

La razón no es autosuficiente ni se funda a sí misma, sino que se alimenta de la realidad y del acto que la ha creado. Si se fundara a sí misma no existirían

misterios sino situaciones provisionales de ignorancia, el avance de la razón acabaría por disipar toda incertidumbre y haría innecesaria la fe. No haría falta creer en nada, bastaría con “mirar” y saber. La inexistencia del misterio (del fundamento de la realidad y de la razón misma) sería el correlato de una razón autosuficiente e ilimitada... que no existe.

VERDAD: adecuación entre el juicio del entendimiento y la realidad ERROR: cualidad de un juicio no conforme con la realidad	
PROPIEDADES DEL OBJETO CONOCIDO	ESTADOS CORRESPONDIENTES DE LA MENTE
EVIDENCIA: claridad con la que un objeto aparece al conocimiento. a) Inmediata (sensación, intelección de primeros principios...) b) Mediata (por razonamiento o por confianza en la credibilidad de un testigo)	CERTEZA: asentimiento pleno, en el que se juzga sin temor a equivocarse a) <i>de evidencia</i> : basada en la manifestación objetiva de la verdad b) <i>de fe</i> : se apoya en la autoridad de un testigo, manifestada por la evidencia de su credibilidad.
VEROSIMILITUD: algo es verosímil o probable cuando parece verdadero (= apariencia)	OPINIÓN: asentimiento que no excluye la posibilidad de error. Se juzga con temor a equivocarse.
POSIBILIDAD: algo es ‘posible’ cuando no es intrínsecamente contradictorio: “ <i>puede ser...</i> ”	DUDA: suspensión del juicio al no existir motivos determinantes.
	IGNORANCIA: ausencia de conocimiento.

4.5. ¿Qué supone la negación de la verdad? Las enfermedades de la inteligencia

4.5.1 Una actitud subjetiva, no una postura intelectual.

Negar que existe la verdad es, de inmediato, una contradicción rotunda: sería sostener *como verdad* que la verdad no existe. Por lo tanto, estaríamos ante una falsedad. Sin embargo, *la negación de la verdad es, más que una proposición teórica, una actitud subjetiva, un rechazo por parte de la voluntad*. En este sentido, cabe advertir que lo que se insinúa tras las pretensiones de quienes sostienen que la verdad no existe o que es inalcanzable –a veces de modo explícito y a veces indirecta o inadvertidamente–, es el deseo de no atenerse a la realidad,

ante la sospecha de que ésta puede mermar o incluso impedir la autonomía y la libertad del sujeto.

Por de pronto, rechazar la verdad *como dimensión de la realidad* es rechazar la consistencia de las cosas, negar que las cosas son lo que son. La realidad no sería un referente y una norma para nuestro conocimiento y nuestra voluntad. Rechazar *la verdad del conocimiento* es sostener que no podemos acceder a lo que las cosas son y que hay que vivir entre meras apariencias y en un mundo de opiniones, ninguna de las cuales vale más que las demás. Rechazar *la verdad moral* es afirmar que todos engañamos al expresarnos porque toda expresión en el fondo es siempre y sólo una mera interpretación, pero que eso no importa nada, porque no hay diferencia entre el engaño y la verdad, al no haber una norma que las enfrente. Rechazar *la verdad como inspiración* es caer en el nihilismo, en el sinsentido: nuestra vida se reduciría a una combinatoria de acontecimientos, a un mecanismo carente de sentido último. La persona como tal sería intrascendente; la autodonación sería una alienación.

Gorgias, sofista que vivió en Atenas en el s. V a. de C., lo expresó así: “*Nada existe, aunque existiera no lo podríamos conocer, y aunque pudiéramos conocerlo no podríamos comunicarlo*”. Y Protágoras, también sofista y contemporáneo del anterior, lo expresó de otro modo: “*Las cosas son según le parecen a cada cual. El hombre es la medida de todas las cosas*”. Nos movemos entre apariencias a las que damos el valor que queremos darles. Nuestros intereses son los que mueven la única trama de la vida. Esta actitud intelectual y moral no es propia en exclusiva de una escuela o corriente de pensamiento, sino una orientación que se percibe en distintos momentos y épocas, en autores y tendencias ideológicas, culturales y “filosóficas” a lo largo de la historia.

Pero esto significa que los más fuertes y los más sagaces son los que deciden el valor de todo, lo que interesa y lo que no. En resumidas cuentas, la negación de la verdad propicia y a menudo enmascara el imperio de la violencia, la imposición de la fuerza como criterio de valor y de existencia. No hay verdad y no hay certezas fundadas, sólo hay hechos impuestos por la voluntad de los más fuertes.¹⁸ En lugar del encuentro libre y la comunicación entre los seres humanos, sólo caben la lucha de intereses y deseos, y la manipulación, como motor de la vida.

Algunas de las posturas que participan de esta actitud de fondo tienen matices propios y en ocasiones presentan argumentos que conviene conocer y dilucidar. Son teorías y posicionamientos que podríamos denominar “enfermedades de la inteligencia” porque dificultan seriamente o se oponen a la tendencia natu-

¹⁸ Cfr. Actividad 5.2: G. Orwell: 1984. “La libertad es poder decir que dos más dos son cuatro”.

ral de apertura de la realidad y de búsqueda del saber que es propia del ser humano.

4.5.2 *El escepticismo.*

Se trata del ataque más directo y uno de lo más radicales a la capacidad humana para acceder a la verdad: la verdad no se puede conocer y nada se puede aseverar (afirmar o negar) con certeza. Más vale, por consiguiente, refugiarse en la suspensión del juicio, en la duda. Tiene una versión práctica, que pretende huir de la agitación de las numerosas opiniones en conflicto, y del riesgo que entraña todo compromiso con lo verdadero, por medio de la desconfianza y del pasotismo (es un modo de entender lo que los filósofos helenísticos llamaban *ataraxia*, imperturbabilidad).

La verdad pocas veces se presenta manifiestamente por sí misma y, sobre todo en temas difíciles y complejos, exige una actitud de búsqueda que ha de realizarse con notable esfuerzo. Esto puede dar lugar a un cansancio intelectual y vital, a la tentación de desfallecer definitivamente y dar la búsqueda por interminable y estéril: el hombre sería incapaz de alcanzar la verdad. No se trata, por lo tanto, de una teoría –aunque no han faltado algunos intentos teóricos, como entre los antiguos griegos (Gorgias, Pirrón, Sexto Empírico...)- sino de una actitud.

Una de sus variantes más serias es el *criticismo*, actitud de algunas corrientes filosóficas modernas que no aceptan la evidencia objetiva y propugnan la autonomía del sujeto. En el fondo, todo escéptico, en el fondo, no acepta una verdad objetiva porque desearía fundarla, crearla, basarla en su pensamiento y no al revés. Existe aquí un *voluntarismo*: se desea anteponer la fuerza fundante de la voluntad a una inteligencia “sometida” a referencias ajenas. No debe ser una supuesta verdad la que mueva a la inteligencia a asentir, sino que debe ser la voluntad quien asienta o no ante lo que se le ofrece, o la que determina qué ha de ser tenido en cuenta y lo que no.

El escepticismo no deja de presentar algunos argumentos, pero con ellos, más que demostrar algo –sería un contrasentido–, lo que pretende es *levantar sospechas*; así la actitud puede mantenerse. Los argumentos más frecuentes son:

1) Los *errores e ilusiones de nuestro conocimiento, especialmente de los sentidos*. Nos equivocamos con demasiada frecuencia: los sentidos nos engañan, haciendo pasar las apariencias por realidades; y también la inteligencia yerra al juzgar y razonar. ¿Cuál es la frontera entre ilusión y verdad, sueño y vigilia, demencia y lucidez?

Es claro que los sentidos nos engañan con frecuencia, pero no tanto por ser malos espejos de la realidad como por ser mal interpretada la información que aportan. Es la voluntad, y el cansancio, los estados afectivos como el apasiona-

miento o la ansiedad, por ejemplo, quienes causan los errores. Pero también nos aportan datos fidedignos, y podemos advertir esta diferencia por medio del contraste con otras fuentes de información, o por reflexión. Las apariencias sensibles pueden ser ajustadas a la realidad, y los eventuales errores pueden advertirse y corregirse, bien por medio de otras evidencias sensibles, bien por un atento examen racional de los datos.

Si tenemos una noción de lo que es el error es porque previamente hemos comprendido lo que es la verdad, y la damos por supuesta. Quien se sabe en el error ya sabe algo seguro. Si podemos distinguir entre la verdad y el error es porque podemos llegar a la verdad; de lo contrario, nunca sabríamos que nos hemos equivocado. Se tratará por consiguiente de contar con criterios y modos rigurosos de proceder cuando conocemos –un ejemplo de esto son las leyes de la lógica–, pero también es preciso no dejarse llevar superficialmente por las apariencias y tomarlas como unas evidencias que no son. De esto ya pusimos más arriba algún ejemplo.

2) *La diversidad de las opiniones humanas y las “contradicciones de los filósofos”*. Los hombres defienden habitualmente las opiniones más diversas y cada uno cree tener razón (estar en la verdad). ¿Quién la posee realmente? Nuestro juicio al respecto sería una opinión más. Por otra parte, los mismos filósofos ofrecen un panorama desalentador: casi ninguna doctrina, por extraña y dispar que sea, ha dejado de ser defendida por alguno.

Ciertamente, las opiniones abundan y las hay para todos los gustos. Pero no todas están igualmente fundadas y por eso aportan posturas con diferente grado de verosimilitud. Dos opiniones contradictorias no pueden ser verdaderas ni falsas al mismo tiempo. Además, existen afirmaciones que viene respaldadas por la evidencia, mediata o inmediata, y que no se pueden reducir a meras opiniones. Existen cuestiones y asuntos complejos y difíciles, pero el estudio paciente, el pensamiento reflexivo e insistente van alcanzando zonas de verdad que constituyen suelo firme para nuevos descubrimientos y esfuerzos de la inteligencia. Muchos filósofos han sostenido posturas erróneas o discutibles; no es de extrañar, puesto que los temas que se plantea la filosofía son difíciles y a menudo comprometen la existencia personal y colectiva, lo cual deja lugar a las actitudes más diversas; pero también existen grandes acuerdos y verdades compartidas, y una notable continuidad de temas, preocupaciones y perspectivas, que un estudio detallado de la historia de la filosofía permite contrastar y apreciar en su justo valor.

3) *El argumento del círculo vicioso (o “dialelo”)*. Es preciso acudir a la demostración para estar seguros de algo, pero es imposible demostrarlo todo, porque todo exigiría ser demostrado por principios o razones que a su vez habría que seguir demostrando, y así sin fin.

Es el argumento más débil, contradictorio en sí mismo. No está demostrado –ni se puede– que haya que demostrarlo todo. Pero se trata en el fondo aquí de una actitud: el escéptico no se fía de la realidad, sino que quiere fundar la verdad en el sujeto y en sus demostraciones. Sin embargo, la verdad no se apoya en el conocimiento, sino a la inversa. Es preciso partir de evidencias inmediatas – que no se pueden demostrar ni necesitan demostración, pero a partir de las cuales sí podemos demostrar otras cosas– que nos dan a conocer la realidad. El conocimiento no se funda a sí mismo –eso sí es un círculo vicioso–: la verdad se funda en las cosas.

En definitiva, es preciso decir que el escepticismo como teoría es contradictorio y por lo tanto falso: afirmar que nada puede afirmarse es destruirse a sí mismo. Pero es que además es una postura que *no se puede vivir*: vivir es afirmar, tomar decisiones y proceder en función de ellas, atenerse a las cosas y a los acontecimientos para desenvolverse en el curso de todos ellos. *Tenemos que vivir en la realidad. Si no pudiéramos acceder a ella con verdad, la vida humana sería imposible.* La duda universal es insostenible: quien duda de todo está tomando una postura inequívoca; el que duda no puede dudar de que duda ni de que existe. Y si no puede eludir razonablemente estas evidencias tampoco puede eludir *todas* las demás evidencias.

4.5.3 *El relativismo, el subjetivismo y el historicismo.*

Es a la vez un argumento del escepticismo, pero también ha adquirido protagonismo propio. Es quizás la “enfermedad” más seria de la inteligencia. Se apoya en la constatación de la *relatividad* del conocimiento, en parte obvia, *para concluir que es imposible conocer las cosas en sí mismas y con objetividad*: Toda cosa es conocida por un sujeto determinado, lleno de prejuicios y deseos, y que se sitúa en algún punto de vista concreto; *todo quedaría teñido por la subjetividad del que conoce, por la cultura y la época en que es recibido.* Además, todas las cosas se entretajan en *multitud de relaciones que es imposible abarcar*, lo cual nos ofrece un conocimiento siempre parcial, interpretativo y subjetivo. En suma, *cada uno tiene “su” verdad, que no puede trascender.* Viene a concluirse que existen multitud de opiniones de las que no es posible concluir una verdad única, absoluta y objetiva.

No hay inconveniente en aceptar, como ya se explicó más arriba, que existen muchas cuestiones opinables, dentro de ciertos límites como la no-contradicción, porque acerca de ellas no hay la suficiente claridad. Pero hay opiniones mejor fundadas, que merecen más aceptación; y sobre otras sí hay la claridad o evidencia suficiente. Y en la medida que nos hallamos ante evidencias no es adecuado quedarse en la mera opinión. Ni todo es opinable, ni es igualmente opinable.

Si se toman en serio los argumentos relativistas, habría que aceptar que la realidad no respalda al conocimiento, sino que el conocimiento es simplemente una elaboración del sujeto en cada caso, sin fundamento en la realidad. Si se admitiera esto, nada existiría si no fuese concebido o percibido por algún sujeto, pero esto es insostenible, porque hay muchas cosas que existen realmente sin que nadie las perciba ni opine sobre ellas; como las que están en el fondo del mar o en las entrañas de la tierra, por poner algún caso obvio. Ser no es sólo “ser percibido”; si así fuera, el que percibe –el sujeto– tendría que ser percibido para existir. Pero es evidente que sucede al revés, para poder percibir es preciso antes existir. La vista tendría que verse a sí misma, pero no se ve a sí misma, sino que ve el color.

Si por otra parte pueden subsistir múltiples “verdades” distintas acerca de un mismo asunto, en función del punto de vista de los diferentes sujetos –lo que equivale a reducir el conocimiento a un elenco de tantas posibles opiniones como sujetos, todas ellas en principio igualmente válidas–, se cae en la *contradicción*, puesto que *se admite que alguien pueda negar terminantemente esta postura y con el mismo grado de validez que el que la mantiene.* Pero es obvio que ambas tesis no pueden ser sostenidas a la vez. Una de ellas ha de ser verdadera, y esto no es subjetivo ni relativo de ningún modo. *La afirmación de que ‘todo es relativo’ no es relativa, sino absoluta.*

El lenguaje a menudo es esclarecedor. Si decimos que algo es relativo, y nada más, el mensaje queda interrumpido, ya que es preciso mostrar “a qué es relativo”. Este “qué”, en última instancia tiene que ser algo no relativo, es decir absoluto, so pena de no estar diciendo nada.

El historicismo entra en contradicción con la historia, paradójicamente. Porque si cada conocimiento fuera propio de su época y no fuese válido para todas las demás, no sería posible progresar a lo largo de las épocas, porque dicho progreso se basa en el legado de conocimientos que pasa de unas generaciones a otras. La naturaleza racional del ser humano es capaz de abrirse al ser profundo de las cosas, a lo que éstas son en sí mismas, a la verdad, sin vincularse exclusivamente a tal o cual cultura concreta. Y por eso la comunicación y el enriquecimiento entre espíritus de épocas y culturas distintas es un hecho efectivo y fecundo.

El relativismo es en el fondo un antropocentrismo, un subjetivismo más o menos amplio y sofisticado. El sujeto –cada sujeto– se proclama a sí mismo como criterio último de lo admisible. El sujeto decide sobre el valor del conocimiento en lugar de comportarse de acuerdo con lo que conoce. En la práctica esta postura viene a resolverse en una *postulación de la fuerza* –en cualquiera de sus variantes– como modo de resolver entre opiniones diferentes: la mayoría, la persuasión emocional, la violencia, la astucia, etc. Ningún criterio podría

prevalecer sobre la conciencia de cada sujeto, salvo por alguna forma de coacción o de corrupción.

Es verdad que no conocemos la totalidad de las relaciones que forman parte de la existencia de las cosas. Pero las cosas no son sólo sus relaciones. *Podemos conocer bastantes relaciones y las cosas mismas; y aunque nuestro conocimiento no sea total, no por eso deja de ser verdadero.* Que este jersey sea de color blanco no es todo lo que puede saberse de él, pero si realmente es blanco, hay una verdad con la que podemos contar. Conocer una cosa desde un aspecto no resulta ser “poco verdadero”, aunque no lo sea todo. Es plenamente verdadero, aunque su contenido sea modesto y limitado.

No obstante, existe una verdadera, sana y positiva forma de *relatividad*: la de quien no se empeña en ser el epicentro del mundo y del conocimiento, sino que respeta y valora las aportaciones de los demás, está a la escucha y aprende de lo que en ellas hay de verdadero, con lo cual el diálogo se convierte en una forma de caminar conjuntamente hacia la verdad. Aquí, relativizar las propias posturas no es desconfiar de su valor de verdad, sino desligarlas de todo interés particular de prevalecer, someterlas a la objetividad de conocimiento y al juicio y valor de la realidad.

4.5.4 *Los prejuicios, el dogmatismo y el fanatismo. “Buena” y “mala” tolerancia.*

La verdad, como propiedad esencial del conocimiento, se manifiesta en nuestros juicios, en lo que nuestro entendimiento atribuye –afirmativa o negativamente– a la realidad. Pero para juzgar acerca de algo hay que tener los adecuados “elementos de juicio”, es decir, hay que estar en posesión de las nociones suficientes, precisas y adecuadas que afectan a los hechos y cosas que juzgamos.

Sin embargo, movidos por la precipitación –generalizando o particularizando indebidamente, por ejemplo–, por la voluntad que quiere imponer su deseo, o por determinados estados emocionales como el apasionamiento, la ira, la envidia u otros, juzgamos sobre las cosas sin tener los elementos de juicio adecuados, es decir, careciendo del conocimiento profundo y ajustado del contenido, la finalidad y las circunstancias que son del caso. Este es un modo de conducirse muy frecuente; son lo que llamamos los *prejuicios*.

Se trata de una evidente falta de sentido crítico, que sólo puede resolverse mediante una constante y rigurosa búsqueda de la verdad.

No es muy lejano otro tipo de actitud, el *dogmatismo*. Un dogma es una verdad definida como tal verdad, una verdad establecida. Aunque hoy se emplea habitualmente en el terreno de la teología y de la vida religiosa, hasta no hace mucho tiempo se hablaba también de “dogmas científicos”, para referirse a

principios científicos no cuestionables. La existencia de dogmas, en sí misma, no atenta contra la verdad y su búsqueda; más bien debe orientarla. De hecho, el Diccionario de la RAE indica que el dogmatismo es la postura contraria al escepticismo, es decir, aquélla que sostiene que la razón humana puede alcanzar la verdad mediante el uso del método y el orden conveniente en sus investigaciones.

No obstante, se conoce como “*dogmatismo*”, *de forma peyorativa*, aquella actitud o postura que resta valor e importancia a las opiniones, aunque se refieran a cuestiones poco o nada evidentes, impidiendo la libertad del pensamiento para buscar la verdad. Por decirlo así, no habría que buscarla porque ya estaría hallada de forma definitiva. Se puede ser dogmático en el fondo o contenido de lo que sostiene, y en la forma, despreciando con contundencia posturas contrarias a la que se mantiene. En este sentido el “dogmatismo” sería *equivalente al “fanatismo”*, postura de quien, afincado en un criterio o derecho supuestamente prevalente, excluye toda posición contraria, *no tanto por estar en la verdad – aunque así lo sostenga–, cuanto por ser ésta “su” verdad*, es decir, por ser él quien está en ella. En definitiva, el fanático y el dogmático se atrincheran en su postura *más por el hecho de que esa postura es suya que por el hecho de ser verdadera*. El fanático hace violencia a la realidad y a las personas.

La verdad no ha de temer el examen racional. Muchas cuestiones son evidentes y ciertas; otras muchas son contingentes, es decir, están sometidas a circunstancias y situaciones complejas y meramente probables, y por ello resultan opinables; no pocas son dudosas. Acerca de las verdades ya seguras, se puede seguir profundizando, puesto que la realidad sobrepasa siempre al conocimiento. Decía San Agustín que hemos de buscar con denuedo la verdad hasta encontrarla, y que, una vez hallada, hemos de ponernos en camino para seguir buscando con más fuerza todavía, como quien nunca la ama lo bastante.

El criticismo –extremo contrario al dogmatismo radical– es una forma de escepticismo. Pero *el verdadero sentido crítico* se apoya en criterios fundados de certeza para examinar y defender la verdad tomando la realidad como único referente válido.

Conviene precisar también qué ha de entenderse por *tolerancia*. Se trata de permitir algo, una postura, una conducta o una afirmación, aunque sea erróneo o malo, sin aprobarlo, para evitar un mal mayor. Existen límites para la tolerancia cuando se ven amenazados o rechazados valores y verdades esenciales. *No se trata de una forma de indiferencia, que no distingue entre verdad y error, sino de una forma de paciencia*, la cual sufre ciertos males o inconvenientes por una causa justa y en el camino que mira hacia la verdad, como una disposición de apertura para entablar un diálogo que esclarezca las posturas y los datos. El *diálogo* es la búsqueda compartida de la verdad mediante el intercambio de posturas, juicios y valoraciones que lleven a contemplar la realidad de las cosas

con mayor claridad por ambas partes. En el diálogo que conduce a la verdad nunca hay vencedores frente a vencidos. El hallazgo es siempre una victoria compartida.

El relativismo no puede ser nunca el fundamento de la tolerancia, aunque sea frecuente acudir a esta explicación. Sobre el relativismo sólo se sostiene la violencia: en este caso, la violencia contra la verdad, porque se considera que no hay verdades objetivas y todo se reduce a mera opinión, que cada cual puede sostener si así lo desea. Si todo es relativo, la tolerancia consistirá sólo en no dejar que nadie proponga nada como verdadero ni como universalmente válido. Pero entonces el error puede equipararse con la verdad; bastaría sólo con que alguien lo sostenga. Aquí existe ya una complicidad con el mal y un indiferentismo injusto.

4.5.5 *El valor de las mayorías*

Si la verdad es el conocimiento cabal de la realidad, no se puede reducir al parecer u opinión de la mayoría. Sería despreciar la inteligencia y verla sometida a quienes puedan persuadir a un número suficiente de individuos, por cualquier medio, para tomar tal o cual postura. Decía Erich Fromm que el hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no convierte esos vicios en virtudes; y el hecho de que compartan muchos errores no convierte éstos en verdades.

En realidad, la llamada “opinión pública” es una opinión particular que consigue hacerse oír más que otras. En general, la opinión mayoritaria es un conjunto de opiniones cambiantes, en las cuales el cansancio, la pugna de intereses y el apasionamiento tienen un protagonismo que hace muy difícil mirar serenamente la verdad y comunicarla a través del diálogo.

No es el consenso el que da lugar a la verdad. Más bien debe ser al contrario, la verdad es la que debe llevar al consenso. El acuerdo de un gran número de voluntades puede ser válido y muy adecuado para tomar ciertas decisiones prácticas, pero no es infalible ni garantiza de suyo la lealtad a lo real ni el respeto a la dignidad de todas y cada una de las personas, que deben ser justamente su límite y su criterio.

4.6. **Verdad y libertad**

El ser humano es un ser constitutivamente libre, capaz de autodeterminarse y de gobernarse a sí mismo. Para poder ejercer la libertad, la posibilidad de elegir, es necesario el conocimiento: *nada puede ser querido si no es previamente conocido*. Por esta razón, la actitud primera del hombre o la mujer, antes de lan-

zarse a la acción, es la mirada abierta a la realidad de las cosas para saber lo que son y cómo son. Pero el ansia de saber no es otra cosa que la búsqueda de la verdad.

Georges Bernanos, en su libro *Libertad, ¿para qué?*, habla de ciertas formas de “anemia espiritual” que aniquilan y asfixian la libertad en su misma raíz bajo la presión de sutiles y contundentes formas de totalitarismo. Para él la mayor amenaza contra la libertad no está en la opresión directa por parte del poder, sino *en la indiferencia*, en que no se llegue a estimar la libertad y se prefiera, por ejemplo, la comodidad, el lujo, el dinero o la tranquilidad.

El síntoma más generalizado de esta anemia espiritual dice este autor es, así pues, *la indiferencia ante la verdad y la mentira*. Y el instrumento que, a su juicio, ha generalizado esta indiferencia fundamental es el fenómeno de la publicidad a gran escala, lo que él llama la “*propaganda*”: el control de los medios de información, el poder inmenso de la persuasión publicitaria, el imperio absoluto de la opinión.

Podemos ciertamente meditar en el enorme alcance de estos recursos mediáticos del poder económico o del político, manejados por intenciones sin rostro. Pero también podemos apuntar a otra vertiente, más radical, del problema: *la renuncia de las personas, de los individuos, a los grandes compromisos, y en concreto al compromiso con la verdad*.

Ernesto Renan solía decir con sarcasmo que en el siglo XVIII había libertad de pensamiento, pero se pensó tan poco que resultó innecesaria. Y es que antes y más en el fondo que en la libertad de expresión, es preciso reparar en otra libertad más real, la libertad misma *de pensar, de pensar verdaderamente*. La pasión por la verdad y la pasión por la libertad van necesariamente unidas. Una libertad que no se apoye en la verdad de las cosas y en la verdadera dignidad del ser humano se convierte en una libertad fingida, engañosa y falsa.

Hoy en día puede comprobarse que los medios de comunicación a gran escala y la “megapublicidad” persuaden de muchas cosas, y que cuanto proponen es aceptado más o menos pasivamente de modo general. Es una manifestación clara del fenómeno social y moral de *la masificación*. Pero *la indiferencia ante la verdad* que se da en el seno de este fenómeno, oculta un hondo cansancio, incluso una especie de “aversión por la facultad de juzgar”: Quien juzga desde la verdad se compromete. Y quien se inclina lo mismo a lo verdadero que a lo falso, huyendo de compromisos y de dependencias, está maduro para caer en cualquier tiranía.

Quizás pueda parecer que el hombre es más libre si no respeta la realidad, si la somete por completo a su control. Es la *voluntad de poder*, la voluntad de los fuertes. Pero eso puede significar la destrucción del planeta, del aire, de la vida, de las personas.

Pero aún hay más. Renunciar a una libertad arraigada responsablemente en la verdad, más que un sacrificio es *una costumbre que simplifica la vida terriblemente*. El mayor enemigo de la libertad es el que llevamos en nosotros mismos: algo en el ser humano quiere la libertad, pero también algo en él la rechaza o siente su ejercicio como algo difícil, demasiado cargado de responsabilidades, algo que la aborrece, que se cansa. *Es más fácil ser esclavo que libre*, y es más fácil también luchar por la libertad que vivir en ella, porque hay que apuntalarla en la verdad y darle un sentido, un *para qué* consistente. Y desde ese momento nos vemos vinculados, obligados, comprometidos. Por eso es más simple dejarse llevar.

El “imperio de la opinión”, en el que la verdad depende de quien la diga y del modo en que lo haga, crea un tipo de ciudadano perfectamente dúctil a toda forma de totalitarismo. Así, en su novela *1984*, George Orwell se plantea con fiereza la posibilidad de que la verdad fuera una decisión de los fuertes, del sistema: ¿Quién podría negar que *dos y dos fueran cinco* si así lo establecía un poder por encima del cual no hay nada?

“Se preguntó... si no estaría loco. Quizás un loco era sólo una “minoría de uno”. Hubo una época en que fue señal de locura creer que la tierra giraba en torno al sol: ahora era locura creer que el pasado era inalterable... Pero la idea de ser un loco no le afectaba mucho. Lo que le horrorizaba era la posibilidad de estar equivocado.

(...) Al final, el Partido anunciaría que dos y dos son cinco y habría que creerlo. Era inevitable que llegara algún día al dos y dos son cinco. La lógica de su posición lo exigía. Su filosofía negaba no sólo la validez de la experiencia, sino que existiera la realidad externa. La mayor de las herejías era el sentido común. Y lo más terrible no era que le mataran a uno por pensar de otro modo, sino que pudieran tener razón. Porque, después de todo, ¿cómo sabemos que dos y dos son efectivamente cuatro? O que la fuerza de la gravedad existe. O que el pasado no puede ser alterado. ¿Y si el pasado y el mundo exterior sólo existen en nuestra mente y, siendo la mente controlable, también pueden controlarse el pasado y lo que llamamos la realidad?

¡No, no!, a Winston le volvía el valor (...) Había que defender lo evidente. El mundo sólido existe y sus leyes no cambian. Las piedras son duras, el agua moja, los objetos faltos de apoyo caen en dirección al centro de la Tierra...

Con la sensación (...) de que anotaba un importante axioma, escribió:

La libertad es poder decir libremente que dos y dos son cuatro. Si se concede esto, todo lo demás vendrá por sus pasos contados.”

(G. ORWELL, *1984*. Parte 1ª, VII)

4.7. La búsqueda de la verdad

Pero el encuentro de la verdad es fuente de inspiración. Es un hallazgo que produce asombro y admiración. Es descubrir que la realidad se ofrece como un don cuajado de posibilidades y de exigencias, abierto a proyectos de futuro. La verdad no es sólo un horizonte final; es también punto de partida y un hallazgo cotidiano. Es también el camino mismo. Crecer en humanidad es en el fondo avanzar “de verdad en verdad”, vivir en la verdad: asomarse con admiración a la realidad en toda su policromía y en toda su profundidad, y asumir una relación respetuosa y creativa con el valor y la dignidad de cada cosa.

Las apariencias se desvanecen, sólo persiste lo verdadero. Sobre lo verdadero se puede construir.

Muchos se han acostumbrado a vivir en la ambigüedad y en la confusión. Otros no hablan de la verdad sino de “mi verdad”, reduciéndola a lo que más les gusta o les conviene en cada caso. Para ellos la realidad no cuenta. No faltan tampoco los que presumen de dudar de todo y de no creer en nada, por lo que se sienten más auténticos. Pero todo esto es fruto de una manipulación y de un desencanto generado por las ideologías que han dominado el último tramo de la Modernidad.

Es preciso “rebelarse a favor de la verdad”. ¿Cómo? Te traslado varios consejos, que tomo de un pensador y educador contemporáneo, Juan Antonio Gómez Trinidad:

1) En primer lugar se necesita una gran *capacidad de admiración*. *Admirar es mirar-hacia*, sorprendiéndose, sintiéndose atraído por el enigma de lo admirado. Hay algo en ello capaz de atraerme, que invita al descubrimiento y, una vez descubierto, a gozar de ello.

2) En segundo lugar, *humildad*, para aceptar que la verdad nos supera y que no podremos abarcarla en esta vida.

3) En tercer lugar, tener *confianza*. Primero, en que el mundo está “ahí”, y después en que puede ser conocido y en que tenemos instrumentos válidos para conocerlos: los sentidos, la imaginación, la inteligencia, el corazón.

4) En cuarto lugar, un *inmenso respeto por la realidad*. Hay que aceptar que ella es como es y no como a mi me gustaría que fuera. Hay que respetarla y no encorsetarla a mi medida. Si yo intento perfilarla con mis prejuicios, lo que conseguiré es manipularla, falsearla y hacerla inhóspita a mi alrededor.

5) En quinto lugar, requiere un *diálogo constante con los demás*. En la búsqueda de la verdad no estamos solos; quien conoce algo lo hace siempre junto a otros y comparte con ellos lo que ha descubierto. En el camino de

búsqueda, el estudiante encuentra dos compañías: la del *maestro*, que guía y alumbró el camino; y el *amigo*, que comparte y acompaña en la andadura.

6) Sexto: la verdad requiere un *esfuerzo generoso* y un gran sacrificio personal, no claudicando a la primera dificultad ni dejándose llevar por el camino fácil y tramposo de las medias verdades. Empeñarse en buscar la verdad hasta la última consecuencia.

7) En séptimo lugar, sólo se puede buscar la verdad *desde la libertad*. La libertad no es un fin en sí misma, sino que es un medio para buscar la verdad y realizarse a sí mismo. Libres ante la opinión ajena o del momento, y sobre todo ante los prejuicios personales que nos impiden acercarnos con apertura a las cosas y a las personas.

8) Por último, la verdad es exigente y requiere *compromiso*. Y eso significa hipotecar tu futuro; que desde la verdad el futuro no puede ser igual que el pasado; la verdad no nos puede dejar indiferentes, nos debe llevar a mejorar el mundo a nuestro alrededor.

Muchos buscan la verdad, pero no son tantos los que están dispuestos a encontrarse con ella, porque encontrarla puede suponer cambiar mis planteamientos. La verdad es incómoda en un mundo donde sólo existen opiniones e intereses egoístas.

La verdad es una forma de vivir, es búsqueda de luz, es pasión y compromiso. Pero es el único modo de ser auténticamente libres.

5. METODOLOGÍA Y TEMPORALIZACIÓN

Para lograr una visión integrada y armónica de los contenidos programados, convendrá hacer una selección básica de propuestas metodológicas. El Decreto que expone el currículo básico de la asignatura enumera las siguientes:

- 1) Los conceptos básicos de la unidad han de quedar suficientemente claros y explícitos.
- 2) La facultad analítico/sintética de la mente ha de potenciarse con el uso de esquemas, mapas conceptuales, tablas, clasificaciones, definiciones, resúmenes, etc. El "comentario de texto" resulta una práctica que incluye estas actividades.
- 3) Acompañarán la labor de aprendizaje, lecturas complementarias de artículos, capítulos o pequeños libros, reportajes, etc.
- 4) La redacción por parte del alumnado de textos propios es otra buena actividad complementaria.
- 5) La mente no actúa en el vacío, por lo que se debe cuidar la memoria de manera principal. Pero ésta ha de dirigirse hacia un aprendizaje significativo, lo

que supone retener preferentemente elementos estructurales como visiones generales, esquemas, planteamientos de problemáticas, marcos espacio-temporales, cuadros de relaciones, clasificaciones, etc.

6) Breves exposiciones individuales, grupos de debate, lecturas comentadas por el alumnado, trabajos dirigidos, vídeos temáticos, etc., provocan analogías, relaciones, definiciones, comparaciones, críticas, inclusiones y exclusiones, valoraciones, etc., que enriquecen de manera fundamental la capacidad intelectual del alumnado.

La duración prevista para el desarrollo de la unidad didáctica es de 10 sesiones de clase, más una última para evaluación.

❑ SESIÓN 1: Presentación a los alumnos de forma motivadora y con grandes pinceladas del contenido de la unidad y los objetivos fundamentales que se pretenden con su desarrollo. Se desarrollará el punto 1. INTRODUCCIÓN.

❑ SESIONES 2 y 3: Se dedicará principalmente a desarrollar el punto 2: ¿QUÉ ES LA VERDAD? SUS TIPOS.

❑ SESION 4: Se desarrollará el punto 3: PROPIEDADES DE LA VERDAD.

❑ SESIONES 5, 6, 7 y 8: Se estudiarán los puntos: 4. CRITERIOS DE VERDAD: VERDAD Y EVIDENCIA. ESTADOS PERSONALES ANTE LA VERDAD; y 5. ¿QUÉ SUPONE LA NEGACIÓN DE LA VERDAD? LAS ENFERMEDADES DE LA INTELIGENCIA.

❑ SESIONES 9 y 10: Desarrollo de los puntos 6. VERDAD Y LIBERTAD. 7. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

❑ SESIÓN 10 (BIS): Se dedica a la evaluación del proceso de aprendizaje realizado durante el desarrollo del bloque temático relativo al conocimiento humano.

La *metodología didáctica* que se propone pretende, por una parte, *sensibilizar* a los alumnos acerca de la importancia del tema de la verdad y de sus componentes racionales y vitales. Se hace necesaria también una *reflexión profunda*, capaz de medir las consecuencias de tomar en serio esta búsqueda y las de hacerlo.

Se ve necesario, por consiguiente, que el modo de desarrollar esta unidad didáctica sea teórico-práctico: *activo por parte del alumnado*, pero también *guiado de manera rigurosa* por las reflexiones que proporcione el profesor. El interés inicial que el tema puede presentar, ni ha de ser “estrangulado” por una disección analítica demasiado abstracta, ni ha de perturbar la rigurosidad con la que ha de afrontarse su estudio. La profundidad, al menos en los primeros pasos de la explicación, ha de ser aportada por las observaciones del profesor. Poste-

riormente, una vez advertidas algunas de esas claves, el alumno podrá penetrar con clarividencia a través de sus propios análisis.

Es preciso que las reflexiones suscitadas en el desarrollo de la unidad sepan *aunar y ponderar adecuadamente la argumentación racional, la vivencia emocional y los resortes volitivos* para un análisis pertinente de los temas estudiados, puesto que ante ellos no somos meros espectadores asépticos, sino personas más o menos directamente implicadas.

El *componente actitudinal* ha de ser particularmente atendido en el diseño y en el desarrollo de la unidad. Así, las actitudes que promuevan la interiorización personal de criterios y elementos de juicio, o la valoración y adopción de formas de vida reflexivas, equilibradas y maduras, habrán de ser fomentadas de manera especial: actividades y diálogos que lleven a que los alumnos mismos realicen valoraciones rigurosas sobre el contenido de la unidad.

Sugerimos que se destine el 60-70% del tiempo de clase a la exposición oral del profesor, y el 40-30% restante a la realización de actividades prácticas.

Tratamiento de la diversidad

La diversidad de los alumnos puede aconsejar al profesor efectuar algún tipo de adaptación curricular, recurriendo para ello a recursos metodológicos como la selección de materiales y de actividades, o la organización de los alumnos en grupos flexibles de trabajo. Asimismo puede llegarse a modificar, si ello fuera preciso, algún otro elemento curricular: criterios de evaluación, objetivos, contenidos, mediante la confección de *programas de trabajo personal*. También puede efectuarse alguna adaptación temporal, concediendo a algunos alumnos más tiempo para desarrollar alguna actividad y lograr de este modo algún objetivo previsto.

a) *Proacción*. Algunos alumnos pueden apuntar a un nivel de conocimientos, procedimientos y actitudes de mayor nivel que sus compañeros. Sin dejar de atender el trabajo normal de estos últimos, pueden proponerse *tareas de mayor responsabilidad* –coordinación de grupos de trabajo, cargo de portavoz en la exposición de tareas de equipo, etc.– o *programas de trabajo personal* –lecturas acotadas, actividades de investigación adecuadas a sus posibilidades, etc.–

b) *Recuperación*. Otros alumnos, por el contrario, debido a limitaciones de capacidad o por baja motivación, requerirán quizá más tiempo para realizar alguna actividad, un seguimiento más cercano por parte del profesor, la colaboración con compañeros que puedan ayudarles en labores de equipo, o la posibilidad de elegir actividades que les resulten de mayor facilidad o atractivo, de entre las propuestas por el profesor.

En otros casos, si lo anterior no fuera suficiente, pueden seleccionarse objetivos y contenidos básicos, que se brindarán a estos alumnos mediante la realización de actividades alternativas, más acordes con sus necesidades. Evidentemente, la evaluación de su trabajo ha de aspirar a ser formativa, estimulante y orientadora, eludiendo clasificaciones derivadas de una mera calificación numérica.

Estimamos que la reflexión sistemática en la que se procura iniciar a los alumnos, requiere indispensablemente una labor explicativa por parte del profesor. Desde su exposición y sugerencias saldrán las pautas para el desarrollo de las actividades que el alumnado –y según los casos, también el profesor en colaboración con él– habrá de realizar.

6. PROPUESTA DE ACTIVIDADES

La finalidad última y común de todas las actividades que se proponen a continuación es suscitar la participación activa del alumnado, fomentando su capacidad de análisis, su juicio crítico y su reflexión personal acerca de los valores educativos que se desprenden de los objetivos didácticos señalados para esta unidad.

La labor del profesor consistirá fundamentalmente en facilitar el trabajo del alumno, guiándolo hacia los objetivos mencionados, a la hora de planificar, realizar y valorar las actividades, especialmente suscitando la reflexión ponderada sobre los temas abordados en ellas. Las actividades pueden secuenciarse de acuerdo con el orden del desarrollo conceptual de la unidad didáctica.

Actividades de motivación y planteamiento

Se proponen algunas actividades de sensibilización, reflexión y visión de conjunto.

1.- Tormenta de ideas.

Aspectos de interés relativos a la búsqueda de la verdad (importancia y trascendencia para el desarrollo del conocimiento, para la propia vida, para el entendimiento de las personas, para la resolución de los problemas relativos a la supervivencia humana, para la construcción de un proyecto personal de vida, etc.), e intento de clarificación y clasificación, con ayuda del profesor.

2.- *Las apariencias (a veces) engañan.*

Visionado y análisis del vídeo sobre la publicidad:

“El reto de la libertad”. Capítulo 2: ‘¿Cómo ves la publicidad?’

Acción Familiar, Madrid. (12’)

Muy ágil, ameno y adecuado para reflexionar sobre la omnipresencia de la publicidad en la vida cotidiana, sobre los esquemas de comprensión de la realidad que genera, sobre técnicas y trucos que utiliza, etc. Y sobre todo para advertir que las apariencias a veces se presentan de forma engañosa –a menudo apelando a instancias afectivas y eludiendo el análisis racional–, o deforman la realidad, o la construyen como conviene para suscitar deseos y actitudes.

La publicidad, especialmente hoy, con impresionantes inversiones económicas y recursos tecnológicos asombrosos, viene a presentar un mundo de apariencias, más “real” y fascinante que el mundo en el que vivimos a diario. Se hace necesario, por consiguiente, un esfuerzo de racionalidad para ir más allá de los maquillajes y disfraces publicitarios, agudizar el sentido crítico, y advertir que las cosas no siempre son lo que aparentan ser.

3.- *Cuestionario de evaluación inicial.*

Útil para detectar el grado de precisión y profundidad en los conocimientos previos de los alumnos, y motivar acerca del tema. Veamos un sencillo ejemplo (las preguntas pueden variar según considere el profesor):

1.- “Las apariencias siempre engañan”

De acuerdo _____

En desacuerdo _____

Razona brevemente tu respuesta:

2.- “*Las cosas son según le parecen a cada cual*” (Protágoras, sofista s. V a. Jc.). “*En este mundo traidor / nada es verdad ni mentira. / Todo es del color / del cristal con que se mira.*” (R. de Campoamor)

De acuerdo _____

En desacuerdo _____

Razona brevemente tu respuesta:

3.- Una pregunta interesante: ¿Cuál era el océano más grande del planeta antes de que se descubriera el Pacífico? ¿Por qué?

4.- ¿Cuál es la proposición contradictoria de: “En Europa no hay ningún elefante”? ¿Y la de “Todos estamos convencidos de la victoria de nuestra selección”?

de baloncesto”? ¿Pueden ser verdaderos al mismo tiempo dos enunciados contradictorios? ¿Y falsos?

5.- Si todos nos pusiéramos de acuerdo en que la luna es de mayor tamaño que la tierra, ¿sería verdad por ello? ¿Por qué? ¿Y si nadie estuviera de acuerdo en ello, sería falso por este motivo?

6.- ¿Es lo mismo una opinión que una demostración? Una vez demostrada la verdad de algo, o mostrada su evidencia, ¿sería opinable? ¿Por qué?

7.- ¿Es lo mismo “posible” que “verosímil”? Explícalo. ¿Y es lo mismo “cierto” que “evidente”?

8.- ¿Qué pasaría si todos nuestros enunciados fueran a la vez verdaderos y falsos? ¿Podrías idear alguna forma –sea del tipo que sea– de entendernos en ese caso?

Actividades de desarrollo temático

4.- *Machado y la verdad. Comentario con cuestiones.*

4.1 Juan de Mairena:

“La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.

AGAMENÓN: Conforme.

EL PORQUERO: No me convence.”

- a) Explica la primera frase.
- b) ¿Por qué puede el porquero sospechar que la verdad no es independiente de quien la diga?

4.2 Proverbios y Cantares. Nuevas canciones (I)

“¿Tu verdad?

No. La verdad.

Y ven conmigo a buscarla.

La tuya guárdatela.”

a) ¿Quién podría pronunciar las palabras de este poema, Agamenón o el porquero?

b) ¿Qué crees que significa “y ven conmigo a buscarla”?

c) *La frase “la tuya guárdatela”, ¿significa un desprecio al contrincante en una discusión? ¿por qué?*

4.3 Proverbios y Cantares. Nuevas canciones (II)

“En mi soledad
he visto cosas muy claras
que no son verdad.”

a) *¿El autor se puede referir a cosas evidentes o a su certeza subjetiva?*

b) *¿Lo que vemos claramente puede no ser verdad?*

5.- Comentarios de texto.

El comentario de texto no requiere análisis demasiado exhaustivos en un curso de iniciación filosófica. Se trata de una actividad que, sin necesidad de ser prolija, puede ser lo bastante rigurosa.

En este caso, sobre todo, como tiene una función eminentemente motivadora y suscitadora de reflexiones personales, se tratará de *leer con atención, comprender lo que se dice* en el texto, *confrontarse con las ideas que el autor plantea* y extraer una *reflexión personal ponderada y razonada*, fundada en los datos que el autor ofrece y en otras nociones que el alumno conozca por su formación previa.

Bastará, por consiguiente, con seguir tres pasos esenciales:

Qué dice el texto. Resumir su contenido y extraer las ideas esenciales.

Por qué lo dice. Analizar la argumentación que el autor desarrolla, destacar los datos que ofrece y valorar la justificación de las ideas propuestas por el autor en el texto.

Valoración personal, razonada, por parte del alumno. A la vista de los datos y argumentos que el texto ofrece, el alumno se planteará si con ello se responde a las expectativas que el tema plantea, y si esa es la única postura posible, la más acertada; si otros autores ofrecen otra postura, qué piensa el propio alumno acerca del tema, qué consecuencias se pueden seguir de lo que se dice en el texto, etc.

A título de ejemplo, presentamos cuatro textos y un poema para su posible comentario. Puede ser muy positivo comentar en clase alguno de los textos, en gran grupo.

TEXTO nº 1.-

Josef PIEPER, *La verdad de las cosas, un concepto olvidado.*

“Un colega mío, famoso lógico, el hace unos años fallecido Heinrich Scholz, me preguntó en cierta ocasión:

‘-¿Qué pasaría si supiésemos que existen en la realidad objetiva cosas y relaciones, por principio, no cognoscibles? ¿Se derrumbaría el cielo si por naturaleza existieran cosas oscuras, sencillamente impenetrables y que opusiesen resistencia a todo posible conocimiento?’

Después se refirió a algunos problemas de la física moderna que, no sólo de hecho simplemente, sino que también por principio parecen insolubles.

Después de escucharle, le planteé la siguiente contrapregunta:

‘-¿Ha renunciado la investigación física a todo intento de llegar al fondo de las cosas?’

‘-Naturalmente que no.’

‘-Y ello, ¿no significa aceptar que en la realidad objetiva preexiste ciertamente alguna cognoscibilidad?’

Precisamente éste es el sentido de la frase que dice que las cosas son verdaderas. Tal frase puede también formularse de estas otras formas: la investigación tiene sentido; resulta rentable seguir investigando y no capitular jamás. Quien diga esto, en el fondo, dice exactamente lo mismo que “todas las cosas son verdaderas”: lo cual implica, por lo que a ellas atañe, ser cognoscibles por principio.”

TEXTO nº 2.-

George ORWELL, 1984.

En su novela *1984*, George Orwell se plantea con fiereza la posibilidad de que la verdad fuera una decisión de los fuertes, del sistema. ¿Quién, por consiguiente, podría negar que *dos y dos fueran cinco* si así lo establecía un poder por encima del cual no hay nada? En el fragmento de dicha novela que se ofrece seguidamente, Winston ha descubierto una historia que ha sido falsificada por el partido en el poder, para el cual trabajaba. Ha sido capturado y es sometido a interrogatorio y tortura por O’Brien, su antiguo amigo y funcionario al servicio del Gobierno. Si soy yo sólo quien conoce la evidencia de un hecho, ¿estoy loco por ser yo sólo el que mantiene este criterio contra todos? ¿Es una locura empeñarse en defender lo evidente?

**“LA LIBERTAD ES PODER DECIR
QUE DOS MÁS DOS SON CUATRO”**

“ -Pero, ¿cómo vais a evitar que la gente recuerde lo que ha pasado? – exclamó Winston olvidando de nuevo el martirizador eléctrico–. Es un acto involuntario. No puede uno evitarlo. ¿Cómo vais a controlar la memoria? ¡La mía no la habéis controlado!

O'Brien volvió a ponerse serio. Tocó la palanca con la mano.

-Al contrario –dijo por fin–, eres tú el que no la ha controlado y por eso estás aquí. Te han traído porque te han faltado humildad y autodisciplina. No has querido realizar el acto de sumisión que es el precio de la cordura. Has preferido ser un loco, una minoría de uno solo. Convéncete, Winston; solamente el espíritu disciplinado puede ver la realidad. Crees que la realidad es algo objetivo, externo, que existe por derecho propio. Crees también que la naturaleza de la realidad se demuestra por sí misma. Cuando te engañas a ti mismo pensando que ves algo, das por cierto que todos los demás están viendo lo mismo que tú. Pero te aseguro, Winston, que la realidad no es externa. La realidad existe en la mente humana y en ningún otro sitio. No en la mente individual, que puede cometer errores y que, en todo caso, parece pronto. Sólo la mente del Partido, que es colectiva e inmortal, puede captar la realidad. Lo que el Partido sostiene que es verdad es efectivamente verdad. Es imposible ver la realidad sino a través de los ojos del Partido. Este es el hecho que tienes que volver a aprender, Winston. Para ello se necesita un acto de autodestrucción, un esfuerzo de la voluntad. Tienes que humillarte si quieres volverte cuerdo.

Después de una pausa de unos momentos, prosiguió:

-¿Recuerdas haber escrito en tu Diario: “la libertad es poder decir que dos más dos son cuatro?”.

-Sí –dijo Winston.

O'Brien levantó la mano izquierda, con el reverso hacia Winston, y escondiendo el dedo pulgar extendió los otros cuatro.

-¿Cuántos dedos hay aquí, Winston?

-Cuatro.

-¿Y si el Partido dice que no son cuatro sino cinco? Entonces, ¿cuántos hay?

-Cuatro.

La palabra terminó con un espasmo de dolor. La aguja de la esfera había subido a cincuenta y cinco. A Winston le sudaba todo el cuerpo. Aunque apretaba los dientes, no podía evitar los roncós gemidos. O'Brien lo contemplaba, con los cuatro dedos todavía extendidos. Soltó la palanca y el dolor, aunque no desapareció del todo, se alivió bastante.

-¿Cuántos dedos, Winston?

-Cuatro.

La aguja subió a sesenta.

-¿Cuántos dedos, Winston?

-¡¡Cuatro!! ¡¡Cuatro!! ¿Qué voy a decirte? ¡Cuatro!

La aguja debía de marcar más, pero Winston no la miró. El rostro severo y pesado y los cuatro dedos ocupaban por completo su visión. Los dedos, ante sus ojos, parecían columnas, enormes, borrosos y vibrantes, pero seguían siendo cuatro, sin duda alguna.

-¿Cuántos dedos, Winston?

-¡¡Cuatro!! ¡Para eso, para eso! ¡No sigas, es inútil!

-¿Cuántos dedos, Winston?

-¡Cinco! ¡Cinco! ¡Cinco!

-No Winston; así no vale. Estás mintiendo. Sigues creyendo que son cuatro. Por favor, ¿cuántos dedos?

-¡¡Cuatro!! ¡¡Cinco!! ¡¡Cuatro!! Lo que quieras, pero termina de una vez. Para este dolor. (...)

Tardas mucho en aprender, Winston –dijo O’Brien con suavidad.

-No puedo evitarlo –balbuceó Winston–. ¿Cómo puedo evitar ver lo que tengo ante los ojos si no los cierro? Dos y dos son cuatro.

-Algunas veces sí, Winston; pero otras son cinco. Y otras, tres. Y en ocasiones son cuatro, cinco y tres a la vez. Tienes que esforzarte más. No es fácil recobrar la razón.”

(GEORGE ORWELL: 1984. Parte 3ª, II)

TEXTO nº 3.-

Meher Baba: *La perla.*

“Al principio, el que busca la Verdad es como un hombre que, habiendo oído que una perla sumamente valiosa debe obtenerse del fondo del mar, baja a la orilla y contempla primero la inmensidad del océano, luego chapotea en el agua y, embriagado con este nuevo estímulo, se olvida de la perla.

Entre todos los que hacen esto, alguno, después de un rato, recuerda la búsqueda y aprende a flotar, y comienza a bracear. Otros se ríen de la ocurrencia mientras se mantienen a flote.

Y entre todos los que hacen por bracear, alguno se convierte en un buen nadador y alcanza mar abierto, mientras otros perecen entre las olas.

Y entre todos los que nadan en pleno mar, alguno comienza a zambullirse mientras los otros, alegres por su habilidad como nadadores, de nuevo olvidan la perla, pero, eso sí, llegan a ser los más rápidos.

Y entre todos los que bucean, uno alcanza el fondo del mar y, tras perseverar durante un tiempo en la búsqueda, se apodera de la perla...”

TEXTO nº 4.-

Susanna Tamaro: *“De pequeña me decían...”*

“De pequeña me decían: ‘¿Por qué no vas a jugar en vez de hacer preguntas más grandes que tú? Pero yo quería la verdad. Quería la verdad de mi vida y en mi vida. Quería una verdad que me hiciese comprender también la verdad de todas las demás vidas. Después, cuando crecí, me dijeron que la verdad no existía o, mejor dicho, que existían tantas como hombres hay en el mundo, y que buscar la verdad era una pretensión infantil, ingenua e inútil.’”

TEXTO nº 5.-

Jorge Guillén: ‘MÁS VERDAD’.

Sí, más verdad,

objeto de mi gana.

Jamás, jamás engaños escogidos.

¿Yo escojo? Yo recojo
la verdad impaciente,
esa verdad que espera a mi palabra.

¿Cumbre? Sí, cumbre
dulcemente continua hasta los valles:
Un rugoso relieve entre relieves.
Todo me asombra junto.

Y la verdad
hacia mí se abalanza, me atropella.

Más sol,
venga ese mundo soleado,
superior al deseo
del fuerte,
venga más sol feroz.

¡Más, más verdad!

6.- *Comenta la siguiente frase:*

“¿De qué sirve discurrir con sutileza o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad?”

(Jaime BALMES)

7.- *Trabajo y cuestionario: “La rebeldía de buscar la verdad” (G. Castillo)*

Acompañando al apartado 7 de la unidad didáctica (‘La búsqueda de la verdad’) se puede proponer el siguiente

□ TRABAJO, para discusión en grupos pequeños (4 ó 5 miembros):

- 1) Leer detenidamente el texto.
- 2) Extraer una idea importante del texto y justificar su elección.
- 3) Hacerse una pregunta significativa, a tenor de lo que en el texto se dice.
- 4) Cuestionario, que ha de contestarse *individualmente* y luego comentarse en *gran grupo*.

El texto está adaptado de un documento de trabajo elaborado por el profesor Gerardo Castillo.

‘La rebeldía de buscar la verdad’

La verdadera rebeldía no consiste en palabras o conductas de rebeldía aisladas, sino en una *vida rebelde*. No puedes exigir algo a los demás –eso es lo que haces cuando te rebelas– sin exigirte a ti mismo. Sería una conducta incoherente que no convencería a nadie. A la larga, ni a ti.

Una persona que realiza a diario su trabajo, pero con espíritu de superación permanente y de servicio, y con creatividad, es una persona rebelde. Es rebelde, primero frente a sí misma: frente a su ignorancia, su pereza intelectual, su conformismo cultural y social. Es rebelde también con respecto a un ambiente social frívolo y superficial en el que no se valora el cultivarse y el servir a otros por hacer el bien, por dejar el mundo mejor de lo que nos lo encontramos.

Tu rebeldía tiene que ser natural y auténtica, más que fingida o estridente. Y además tiene que ser eficaz. Si quieres cambiar algo que no te convence, que sea para mejorarlo. Pero para eso tienes que saber de ese asunto, estar preparado/a. Necesitas información, datos, argumentos, criterios para distinguir lo que merece la pena y lo que no. Y para eso hay que formarse.

Destruir es muy fácil. Pero rebelarse para hacer algo mejor requiere promover unos valores y apoyarse en ellos. Uno de ellos, tal vez el más importante, es el valor de la verdad. Las apariencias se desvanecen, sólo persiste lo verdadero. Sobre lo verdadero se puede construir.

Muchos se han acostumbrado a vivir en la ambigüedad y en la confusión. Otros no hablan de la verdad sino de “mi verdad”, reduciéndola a lo que más les

gusta o les conviene en cada caso. Para ellos la realidad no cuenta. No faltan tampoco los que presumen de dudar de todo y de no creer en nada, por lo que se sienten más auténticos. Pero todo esto es fruto de una manipulación y de un desencanto generado por las ideologías que han dominado el último tramo de la Modernidad. Siempre hubo cínicos.

¿Cómo rebelarse a favor de la verdad?

Buscándola en cada tema de estudio con empeño y perseverancia, sabiendo que no se obtiene al primer intento.

Buscándola también en las conversaciones. Todo ello requiere rigor crítico para poder distinguir entre la verdad y el error con apariencias de verdad. De esta manera no es fácil caer en la manipulación.

Pero todo esto ha de ser movido por un sincero y exigente amor a la verdad, un auténtico deseo de saber.

Y no basta con buscarla; es preciso vivir de acuerdo con ella. Y eso es lo que libera de miedos, de ataduras innobles, de deseos de parecer lo que no se es, de vivir detrás de una o de muchas máscaras.

Después de haber hallado una verdad importante que tiene relación con el sentido de la vida, no puedes quedarte indiferente, como si no te afectara.

No puedes guardar para ti las verdades que encuentras, sino que debes hacer partícipes de ellas a otras personas.

En la convivencia diaria no puedes transigir con el engaño y las verdades a medias. Ten la valentía de vivir en la verdad y de convivir en ella. Llamando a las cosas por su nombre.

Tienes que estar dispuesto/a, cuando sea necesario, a ir contra corriente.

Actuar de acuerdo con los propios principios después de haberlos dilucidado honestamente es coherencia y naturalidad.

En cambio, no intervenir o no ser claro, a causa del temor o la vanidad, es sustituir la conciencia por una prótesis insensible y estéril. Y, además, es cobardía.

Cuestionario de autoexamen

<i>Examínate:</i> <i>(Marcar con una X en la columna correspondiente)</i>	Lo hago siempre	Lo hago algunas veces	No lo hago nunca
1) Cuando me rebelo lo hago para defender algún valor importante			
2) Me rebelo para cumplir un deber,			

<p>y no para satisfacer gustos o caprichos personales</p> <p>3) Me rebelo pensando en el bien de los demás más que en mis intereses particulares</p> <p>4) Planteo el estudio como una rebeldía frente a mi ignorancia en muchas cuestiones</p> <p>5) Busco la verdad en el estudio, sin conformarme con la primera respuesta</p> <p>6) Soy perseverante en la búsqueda de la verdad a través del estudio</p> <p>7) Someto a reflexión crítica cada cuestión que estudio, para distinguir la verdad del error</p> <p>8) Me siento comprometido/a con las verdades que dan sentido a la vida humana</p> <p>9) Hago participar a otros de las verdades que descubro</p> <p>10) No transijo con el error ni con las “medias verdades”</p> <p>11) Estoy dispuesto/a, si hace falta, a ir contra corriente</p> <p>12) Actúo de acuerdo con mis propios principios, después de haberlos dilucidado honestamente</p>			
<p><i>¿Algunas conclusiones?:</i></p>			

8.- *Lectura y posible representación de la obra de teatro:*

“*Un enemigo del pueblo*”, de Henrik IBSEN.

(Existe versión de M. Ferre y J. B. Alique. Ediciones MK, Madrid, 1980)

- Análisis de los personajes en relación con la búsqueda de la verdad.

9.- *Videoforum*.

Posibles películas para un videoforum:

- *'El show de Truman'*, de Peter Weir (1998)

Una supercadena de televisión difunde a través de todas las pantallas los avatares de un individuo que cree ser el protagonista de una vida normal, cuando en realidad se halla en el centro de una gigantesca farsa. Diferentes indicios le llevan a sospechar que la suya no es una vida verdadera y se ingenia para descubrir la verdad. Para ello tiene que tomar decisiones fundamentales y afrontar el riesgo de vivir en una realidad incierta, frente a quienes le piden que siga viviendo una existencia artificial pero confortable.

- *'Héroe por accidente'*, de Stephen Frears (1992)

Un pobre diablo, del que nadie diría que es capaz de una acción heroica, salva a los viajeros de un avión a punto de estallar. Las apariencias y la realidad se mezclan en un juego de enredos, a través del cual una periodista intenta averiguar la verdad.

- *'12 hombres sin piedad'*, de Sidney Lumet (1957)

Una paciente reconstrucción de los hechos hace que una “duda razonable” venga a sustituir poco a poco en los miembros de un jurado a una apariencia engañosa. Las diferentes actitudes de los miembros del jurado ante la verdad de los hechos ponen de manifiesto la fuerza de la subjetividad al juzgar acerca de la realidad y deslizarse en el error.

- *'La soga'*, de Alfred Hitchcock (1948)

Los autores de un crimen ocultan el cadáver de la víctima. La verdad de lo ocurrido y una voluntad de poder, situada por encima de toda norma y exigencia de la realidad, se contraponen en una narración llena de suspense y de matices.

- *'Ciudadano Kane'*, de Orson Welles. (1941)

En esta película, señera en la historia del cine, el espectador no logra penetrar en el núcleo de la personalidad del protagonista, porque los diversos relatos parciales de quienes le conocieron resultan distintos e incluso opuestos. Sólo al final se descubre la clave explicativa de sus actitudes, que permanecerá no obstante desconocida para los conocidos de Kane. Se ofrece así una narración cinematográfica en la que se insinúa una concepción en parte relativista de la verdad.

7. EVALUACIÓN

La evaluación es una forma de orientación, valoración y ayuda, un tipo de diagnóstico que orienta a los que intervienen en el proceso educativo –alumnos y profesor– y permite conocer mejor las capacidades y necesidades que deben atenderse, y valorar los logros, dificultades y desaciertos en el aprendizaje y formación de los alumnos. Por eso ha de ser *continua e individualizada*.

La evaluación o diagnóstico inicial pretende detectar el nivel de conocimientos previos, actitudes y capacidades, con el fin de adecuar el proceso de enseñanza y aprendizaje a la situación en la que llega el alumno.

Al respecto pueden ser útiles algunas técnicas –como cuestionarios de intereses, escalas y registros de actitudes, etc.–, pero siempre es la *observación* del profesor la que ha de confirmar o no su validez. Puede facilitar una valiosa información la propuesta a los alumnos de un comentario individual de un texto, por escrito, previamente introducido por el profesor, o un cambio de impresiones oral sobre el mismo, en el que todos los alumnos pueden aportar observaciones personales, un “torbellino de ideas” u otros recursos análogos. Con las apreciaciones a las que llegue el profesor, éste puede ofertar a determinados alumnos una cierta diversificación de las actividades, contenidos e incluso objetivos de la unidad didáctica.

La evaluación formativa, que pretende indicar si el trabajo que se está realizando se adecua a los objetivos y previsiones establecidos, será fruto de la observación cotidiana y particularizada del esfuerzo, dedicación y destreza del alumno en su trabajo, de la frecuencia, oportunidad y acierto de sus intervenciones durante las explicaciones del profesor o en el desarrollo de las distintas actividades, de su sentido de la responsabilidad y de la iniciativa en el desempeño de su trabajo personal. A la vista de todo ello el profesor puede también sacar conclusiones acerca del proceso de sus explicaciones e intervenciones docentes y suscitadoras.

La evaluación sumativa, al concluir la unidad, se puede centrar en la realización de una o varias actividades –hay que tener en cuenta la disponibilidad de tiempo– o pruebas que ayuden a calibrar los resultados del aprendizaje en función de los objetivos propuestos. No se trata sólo de apreciar el “rendimiento *satisfactorio*” que permita diagnosticar la situación y el esfuerzo personal de cada alumno en función de sus posibilidades particulares. Se trata de brindar también una orientación, un refuerzo y un estímulo realista, de brindar sugerencias al alumno para su mejora a la vista del proceso seguido por él y de los resultados obtenidos.

Actividades de evaluación

a) Las *actividades de aprendizaje que se han propuesto* con anterioridad, debidamente organizadas y valoradas por el profesor –su realización, presentación y exposición, en su caso– permiten establecer apreciaciones valiosas de la marcha del alumnado en su aprendizaje.

b) Otro tanto cabe decir de las *intervenciones del alumno en el desarrollo de las clases*.

c) No parece oportuno prescindir de la realización de una *prueba o examen al finalizar la unidad*, como comprobación sintética del aprendizaje de los alumnos, aunque sus resultados deben ponderarse junto al desarrollo habitual de las actividades y del trabajo personal del alumno.

d) La realización de *programas personales de trabajo* puede ofrecer más datos y elementos de juicio acerca de los alumnos. Este tipo de trabajos, que pueden incluir pequeñas investigaciones, lecturas, recopilación de datos y reflexiones personales, –adecuado también a pequeños grupos de alumnos, estos últimos no más de tres quizá– se presta de modo privilegiado al cultivo de la “obra bien hecha”, ya que supone una labor compleja en la que tienen cabida todas las aptitudes del sujeto.

Siguiendo a García Hoz, una obra bien hecha ha de estar “bien ideada, bien preparada, bien realizada, bien acabada y bien valorada”. Su desarrollo normalmente sobrepasará los límites cronológicos asignados a la unidad, sin que por ello se siga ningún tipo de dificultad, siempre que encaje en el contexto de la programación global de la asignatura o bloque temático.

La atención real a las condiciones de los estudiantes, especialmente en lo que se refiere a sus intereses y aficiones, exige que, en la selección de la actividad o programa de trabajo, tomen parte los alumnos. Tal participación permitirá orientar más adecuadamente sus trabajos; pero, además, el hecho de que hayan participado es un medio para el cultivo de su capacidad de decisión y ofrece una base objetiva y aceptada para exigir la responsabilidad de trabajar bien.

Criterios de evaluación de la unidad didáctica

Los criterios de evaluación son indicadores observables muy útiles para apreciar con rigor, aunque indirectamente, el grado de consecución de los diferentes objetivos y capacidades planteados en el diseño de un proceso de enseñanza y aprendizaje. En ellos se describe el tipo de conducta en la que se expresa un logro suficiente, notable u óptimo en el desarrollo de las distintas capacidades. Son los que guían el tipo y modalidades de evaluación que se va a llevar a cabo, qué instrumentos pueden ser los más idóneos, cómo han de confeccionarse y cómo han de valorarse.

Entre los que el currículo oficial plantea, destacamos:

1. Reconocer problemas filosóficos y relacionarlos con los principales sistemas filosóficos que los han desarrollado.
2. Comentar textos filosóficos significativos, tanto desde un punto de vista comprensivo como crítico, identificando su contenido temático.
3. Realizar de forma individual y en grupo trabajos monográficos acerca de algún problema filosófico, utilizando información procedente de diversas fuentes.
4. Argumentar de forma oral y escrita, razonando los propios puntos de vista, sobre cuestiones de interés personal entre las que se abordan en los distintos núcleos temáticos.
5. Reconocer las características del conocimiento humano y justificar la necesidad de que, tanto las teorías como los hechos, tengan una fundamentación suficiente.

A título de orientación sugerimos los siguientes:

El alumno comprende y recuerda los términos y las definiciones más importantes de los conceptos manejados

Comprende e interpreta con actitud crítica y con rigor textos sencillos relativos al tema desarrollado.

Es capaz de realizar argumentaciones válidas acerca de los temas tratados en la unidad didáctica

Identifica la importancia de la búsqueda de la verdad en el estudio y en la vida y valora las consecuencias de la negación de la verdad en el ámbito del pensamiento.

Aprecia y comprende el valor de la verdad a la hora de juzgar argumentaciones y posturas estudiadas en clase, en particular las que afectan a la orientación de la propia vida.

Escucha y valora constructivamente los argumentos y vivencias expuestas en el desarrollo de las diversas actividades, mostrando una actitud dialogante en el intercambio de opiniones y criterios.

Participa activamente en las actividades propuestas y realiza con esmero y puntualidad las tareas encomendadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J.: *¿Puedo estar seguro de algo?* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- AYLLÓN, J. R.: *La buena vida*. Martínez Roca, Barcelona, 2000.

- ❑ BERNANOS, G.: *Libertad, ¿para qué?* Ed. Encuentro, Madrid, 2000.
- ❑ CORAZÓN GONZÁLEZ, R.: *Filosofía del conocimiento*. Eunsa, Pamplona, 2002.
- ❑ FABRO, C. *Percepción y pensamiento*. Eunsa, Pamplona, 1978.
- ❑ GARCÍA HOZ. V. *Pedagogía visible y educación invisible*. Rialp, Madrid, 1987.
- ❑ GILSON, E. *El realismo metódico*. 4ª ed. Rialp, Madrid, 1974.
- ❑ GÓMEZ PÉREZ, R.: *Las grandes preguntas*. Ed. del Drac, Madrid, 1995.
- ❑ GÓMEZ TRINIDAD, J. A.: *Errores Frecuentes en la Enseñanza de la Filosofía*. Cuadernos Anuario Filosófico, Serie Didáctica. Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.
- ❑ GOÑI ZUBIETA, C.: *Filosofía impura*. Eiusa. Barcelona, 1995.
- ❑ IBSEN, H.: *Un enemigo del pueblo*. Ediciones MK, Madrid, 1980.
- ❑ LÓPEZ QUINTÁS, A.: *La tolerancia y la manipulación*. Rialp. Madrid, 2001.
- ❑ LLANO, A.: *Gnoseología*. Eunsa, Pamplona, 1983.
- ❑ MARITAIN, J.: *Los grados del saber*. Desclée, Buenos Aires, 1947.
- ❑ MELENDO, T. – MILLÁN-PUELLES, L.: *La pasión por la verdad. Hacia una educación liberadora*. Eunsa, Pamplona, 1997.
- ❑ MILLÁN PUELLES, A.: *El interés por la verdad*. Rialp. Madrid, 1997.
- ❑ OROZCO DELCLÓS, A.: *La libertad en el pensamiento*. Rialp, Madrid, 1977.
- ❑ ORWELL, G.: *1984*. Ed. Destino, Barcelona. Hay otra edición en Salvat Editores, 1982.
- ❑ POLO, L.: *La persona humana y su crecimiento*. Eunsa, Pamplona, 1996.
- ❑ SCHUMACHER, E. F.: *Guía para los perplejos*. Ed. Debate, Madrid, 1981.
- ❑ VERNEAUX, R.: *Epistemología general o Crítica del conocimiento*. 4ª ed. Herder, Barcelona, 1977.
- ❑ VV. AA.: *Enseñanza de la Filosofía en la Educación Secundaria*. Rialp. Tratado de Educación Personalizada, nº 26. Madrid, 1991.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*. (1996)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)

- Nº 49 José M^a Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 51 F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*. Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz-Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2^a ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2^a ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de M^a Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)

- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebatado místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)

- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)

- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8, *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro, *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)