

## Prólogo

La filosofía del conocimiento ha existido siempre. Desde los mismos orígenes del pensamiento filosófico, los filósofos se han planteado el problema del valor de sus concepciones de la realidad y de la relación entre el conocimiento y las cosas. Esto no es admirable, sino algo normal, si es que la filosofía, desde el inicio, quiso investigar la realidad en toda su amplitud. En muchos presocráticos hay indicaciones concretas sobre el valor y el alcance del conocimiento, sobre los tipos de conocimiento, etc. Lo que no hay de un modo expreso es una parte de la filosofía, un capítulo, dedicado expresamente a estudiar estos problemas.

Esta ausencia no puede llamar la atención. En realidad, la filosofía del conocimiento no puede constituir una ciencia propia, al margen de la metafísica y de la antropología. El conocimiento siempre lo es de alguien y de algo. Conocer es una relación, una adecuación que requiere dos términos, sin los cuales es incomprendible.

Con el nacimiento de la filosofía moderna se plantea expresamente la necesidad de realizar una crítica del conocimiento. Las causas o razones históricas fueron determinantes: el nominalismo de la Baja Edad Media había negado la posibilidad de la metafísica y de la filosofía. Por eso, si se quería volver a hacer metafísica, parecía preciso enfrentarse al reto planteado por el nominalismo. En cierto modo puede decirse que el pensamiento moderno no es sino un intento continuo por superarlo.

Se explica así, aunque no se comparta, que el problema del conocimiento se convirtiera en el primer tema de la filosofía. Ningún moderno quiere empezar a pensar sin hacer, previamente, una crítica del conocimiento. La admiración ante lo real fue sustituida por el afán de seguridad, por el deseo de no engañarse. Dicho de otro modo: la verdad fue sustituida por la certeza. El filósofo moderno, más que saber mucho, quiere estar seguro de que lo que conoce, poco o mucho, sea cierto.

Descartes comenzó por la duda metódica universal; los empiristas ingleses hicieron un estudio psicológico del conocimiento, y Kant sentó a la razón en el

banquillo de los acusados. Esta actitud ha lastrado durante siglos el estudio del conocimiento. Al plantear la crítica como problema previo a cualquier otro, no quedaba más remedio que buscar en la propia razón la posibilidad del conocimiento de lo real. Es decir, se pasaba del objetivismo clásico a un subjetivismo que cerraba la puerta a la trascendencia. Mientras que los antiguos partían de que la realidad es cognoscible, ahora se busca en el sujeto las condiciones que hacen posible conocerla. O sea, ahora se prescinde de la metafísica e incluso de la antropología, las cuales, más que presupuestos, serán resultados de la tarea crítica.

A esto hay que añadir que, por influencia del nominalismo, la época moderna se inaugura con una nueva concepción de la naturaleza y, como consecuencia, con un nuevo modelo de ciencia, o sea, de conocimiento. Al concebirse la naturaleza como una máquina, se prescindía de la causa formal y la causa final. El principio de inercia consagra un nuevo modo de ver la naturaleza opuesto a la visión clásica, según la cual la naturaleza es un principio intrínseco de movimiento.

La ciencia nueva se funda en la inducción. El experimento es el procedimiento normal para formular las leyes que rigen los fenómenos naturales. Un experimento, en realidad, es una pregunta formulada a la naturaleza, pregunta concreta que además no respeta aquello que estudia, pues se realiza determinando previamente las condiciones concretas en las que se desea saber cómo se comporta. Toda pregunta, sin embargo, parte de un prejuicio y, además, condiciona de algún modo la respuesta. Supone un prejuicio porque quien pregunta ya cree saber algo, pues no es posible preguntar más que sobre aquello que se quiere saber. Y condiciona la respuesta porque ésta tendrá que ver con lo preguntado, pero dejará de lado otras muchas cuestiones que pueden ser fundamentales.

Por eso los métodos científicos son, en algún aspecto, reduccionistas. Para formular la pregunta el científico ha de anticipar una hipótesis, una teoría o una ley. La ley no se obtiene de la propia naturaleza sino que, en cierto modo, es una sospecha, una intuición, del investigador. La pregunta, por ser previa al experimento, es siempre hipotética. Y cuando las expectativas del científico se ven satisfechas, sólo puede decirse que va por el buen camino, que su teoría «explica» la realidad. En este sentido la pregunta condiciona y limita la respuesta.

El método experimental no puede alcanzar lo que desde Aristóteles entendemos por metafísica o filosofía primera. No caben experimentos con lo que no es físico; nunca ha habido laboratorios de filosofía y nunca los habrá. La consecuencia del fisicalismo, de confundir el método científico con el único método posible de conocer la realidad, es, necesariamente, el agnosticismo y el relativismo.

Por eso no es atrevido afirmar que la filosofía moderna partió de un mal planteamiento. Basarlo todo en el conocimiento intuitivo, entendido como comprobación empírica, sólo puede llevar a negar la posibilidad de la metafísica y a limitar el valor y el alcance del conocimiento. O a construir un sistema en el que la realidad es dejada de lado, pero que permite que la razón se satisfaga a sí misma con sus propias construcciones mentales.

La ciencia experimental se mueve dentro de los límites del conocimiento marcados por el nominalismo. El idealismo, en cambio, busca la solución identificando lo real y lo ideal o, de una manera menos drástica, haciendo del sujeto el autor del objeto de conocimiento. En cualquier caso, ninguna de esas respuestas logra dar una solución acertada en la que se haga ver cuál es el error de fondo del nominalismo. Más que resolver el problema, lo soslayan, lo dejan de lado.

Aunque los filósofos clásicos y medievales no se enfrentaron con los planteamientos gnoseológicos nominalistas, entre otras cosas porque no fue su problema, pues históricamente es posterior, es preciso volver a ellos para comprender por qué ni siquiera se plantearon esa dificultad. La acusación moderna de que la filosofía clásica y medieval es una filosofía ingenua y acrítica puede ser refutada si se llega a comprender cómo concibieron el conocimiento. Quizás se descubra entonces que el problema que ha cambiado el rumbo de la filosofía estaba mal planteado, es decir, que no es un verdadero problema.

La filosofía antigua y medieval parte de lo real: conocemos, y lo conocido es la realidad. Si no fuera así, si esto no fuera verdad, no sería planteable el problema del conocimiento: la filosofía del conocimiento sería impensable. De ahí que la crítica se entienda como una reflexión, como una vuelta a lo que se sabe que es verdadero. El planteamiento clásico supone, pues, una metafísica y una antropología, a las cuales complementa a la vez que hace avanzar.

La razón no puede ser su propio juez, no puede ser juez y parte; la razón no puede empezar de cero, como si no hubiera conocido nada antes de enfrentarse consigo misma. Lo evidente es que conocemos y que somos capaces de saberlo. Esto es más que suficiente para acabar con los presupuestos del nominalismo. La realidad tiene consistencia propia, no es pura contingencia, no es arbitraria, no carece de *logos*. Es y es cognoscible. Y el hombre es un ser abierto a lo que le trasciende, un ser abierto a la realidad, capaz de situarse, gracias al conocimiento, por encima de la naturaleza para comprenderla y conocer su sentido. Pensar no es fingir teorías, fabricar hipótesis, encerrar a la realidad en una red de conceptos gracias a la cual podemos usarla y manipularla. Según Aristóteles todas las ciencias prácticas nacieron antes que la filosofía, porque ésta busca el saber por el saber, y eso requiere ocio. Hoy podemos darle la vuelta a este argumento: las ciencias experimentales han nacido cuando se ha desechado la filosofía, cuando se ha renunciado a la búsqueda del sentido y nos hemos decidido a dominar la naturaleza al margen de lo que ella sea en sí misma.

Para los clásicos el hombre formaba parte de la realidad, si bien podía situarse por encima de ella gracias al conocimiento. Para la mentalidad moderna la naturaleza es la materia prima para que el hombre construya su propio mundo. En este cambio radical de mentalidad ha influido decisivamente la pérdida de la noción aristotélica de intencionalidad. La intencionalidad del conocimiento y de la voluntad manifiesta de modo patente que el hombre no es su propio fin último, sino un ser abierto que no puede existir al margen de lo que le rodea y, más radicalmente, que no puede llegar a ser lo que es si no se trasciende a sí mismo.

Este es el planteamiento al que es preciso volver para salir de la crisis producida por el pensamiento moderno. Problemas tan actuales como el agnosticismo, el relativismo, el ateísmo, el escepticismo, el nihilismo, etc., se esfuman inmediatamente con solo cambiar de punto de vista. Conocer no es dominar ni controlar, sino aceptar generosamente un don que hace posible el despliegue del propio ser. Aceptar la verdad no es someterse a algo extraño, no es llevar una pesada carga que nos impide caminar. Al contrario, la verdad nos hace libres, nos permite volar alto, encontrar aquello que buscamos «por naturaleza», como diría Aristóteles. Esto es lo que se pretende a lo largo de este breve tratado de Filosofía del Conocimiento.

El libro consta de tres partes en las que se van entrelazando la explicación del conocimiento y las cuestiones críticas. Aunque no se pretende en ningún momento hacer una psicología racional ni una antropología, parece necesario, con todo, explicar en cada caso cómo es el conocimiento humano. Como se acaba de decir, de esto depende la valoración que pueda hacerse luego de cada facultad y de cada operación. Por eso, aunque no se entre en los temas más que de un modo indirecto, era necesario recordar qué es conocer y en qué consisten las distintas operaciones. Junto a esto, se lleva a cabo a continuación el estudio propiamente crítico sobre el valor y el alcance del conocimiento. El tema de la verdad ocupa la última parte del texto.

En la introducción se expone cuál es el objeto de estudio y el método más apropiado para abordarlo. Además, se hace un repaso muy rápido a la historia de esta parte de la filosofía que sirve como preámbulo para comprender sus principales problemas, y las orientaciones de fondo que a lo largo de los siglos se han dado para resolverlos.

El capítulo segundo se dedica a estudiar la naturaleza del conocimiento. No se ha pretendido, como se acaba de decir, más que recordar cómo fue concebido por la tradición aristotélica, de modo que sirva de base para tratar luego los problemas críticos. La exposición se centra en el conocimiento como acto perfecto y en la intencionalidad. Sobre estas dos ideas se fundamenta todo lo que se dirá a continuación, porque constituyen las doctrinas en las que se asienta la concepción realista del conocimiento.

En los capítulos siguientes de la segunda parte se estudian los distintos objetos de conocimiento y el modo de acceder a ellos. En primer lugar —capítulo tercero—, la realidad sensible; luego, pasando ya a la inteligencia, la realidad material y el conocimiento de uno mismo y de las demás personas. Para Descartes el conocimiento propio era más fácil y anterior que el conocimiento del mundo externo; para Hegel el conocimiento de la naturaleza se debía a la alienación de la idea. No es éste el punto de vista que aquí se adopta. Lo que nos dice la experiencia más elemental es que conocerse requiere reflexionar, volver sobre uno mismo como cognoscente de la naturaleza. Si conocer es abrirse a la realidad, lo primero conocido no puede ser el propio conocimiento; la intencionalidad implica salir de uno mismo. Nos encontramos conociendo, y sólo así podemos regresar sobre nosotros mismos.

En el capítulo sexto —ya en la tercera parte— se trata sobre la verdad, es decir, sobre el tema central de la filosofía del conocimiento. Qué es, cuáles son sus sentidos, qué dimensiones tiene, así como cuál es su fundamento, son los puntos fundamentales que hacen posible, luego, analizar cómo se llega a ella y cómo se transmite.

Sobre la evidencia se ocupa el capítulo séptimo. Hoy se plantea con más crudeza el problema de cómo estar seguros de estar en la verdad. Desde un punto de vista externo hay motivos para afirmar que nadie puede asegurar más que otro que él la posee y los demás no. Desde el punto de vista interno, en cambio, hay un criterio que impide que caigamos en la duda o que nos paralicemos. Pero la enseñanza de la verdad, o el diálogo con los demás sobre ella, no puede basarse en otra cosa que en la misma fuerza con que la verdad se nos impone, es decir, sobre la evidencia. No pueden buscarse dos criterios distintos, uno subjetivo y otro objetivo, porque eso llevaría directamente al escepticismo. El diálogo no puede tener otro sentido que hacer que la evidencia se haga presente también en los demás; de ese modo es ella, la verdad, la que se impone, no quien la posee o cree poseerla.

Por último, en el capítulo octavo, se estudian las situaciones en que puede encontrarse la persona ante la verdad. Primero hay que adquirirla; si no se logra esto, aparecen la duda, la probabilidad, la ignorancia, el error, etc. Puede también aprenderse de otros, cosa que todos hacemos con muchos o la mayoría de nuestros conocimientos. Y siempre, sea como sea el modo de llegar a la verdad, es preciso desearla, amarla y aceptarla.

Es fácil adivinar que aquí no se trata más que de introducir a los lectores en los principales temas de la Filosofía del Conocimiento. Como se dice repetidamente en el texto, es preciso conocer muy bien la historia de la filosofía para hacerse una idea precisa de los temas tratados de un modo sintético en estas páginas. Pero si estas páginas ayudan y animan a llevar a cabo esa tarea, habrán cumplido el fin con que fueron concebidas.