

2eje.

300613



**UNIVERSIDAD LA SALLE**

ESCUELA DE FILOSOFIA  
INCORPORADA A LA U.N.A.M.

**VERDAD Y CERTEZA: UN DEBATE ACTUAL  
CONSIDERADO A LA LUZ DE ALGUNAS  
REFLEXIONES TRADICIONALES**

**TESIS PROFESIONAL**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
LOURDES VELAZQUEZ GONZALEZ

Asesor de Tesis: Mtro Jorge Muñoz Batista

MEXICO, D. F.

1994

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todos aquellos que con su amor, presencia, oración,  
recuerdo y conocimientos me han acompañado durante el  
recorrido de esta importante etapa de mi camino.

**Especialmente:**

a mis padres,

a mi Tita,

a Evandro,

a la memoria del Dr. Sierra Macedo,

a mis maestros.

## I N D I C E

### VERDAD Y CERTEZA: UN DEBATE ACTUAL CONSIDERADO A LA LUZ DE ALGUNAS REFLEXIONES TRADICIONALES.

#### I. INTRODUCCION

- I.1 Verdad y certeza en el conocimiento científico y crisis de las ciencias exactas entre finales del siglo XIX e inicios del XX.  
*El problema de la certeza en el contexto filosófico actual* p.1  
*La autoimagen de la ciencia.....* p.3  
*El cientificismo.....* p.8  
*La crisis de las ciencias exactas.....* p.9  
*La recuperación del programa científico.....* p.11  
*Los efectos del giro lingüístico.....* p.12  
*El giro sociológico.....* p.13  
*Conclusiones.....* p.15
- I.2 Propuesta de analizar nuestro problema utilizando teorías clásicas acerca de la caracterización de la noción de verdad y de certeza..... p.15  
*Notas.....* p.21

#### II. ROGER VERNAUX: EXISTENCIA Y RAZON DE LA CERTEZA

- II.1. Noción de verdad.... p. 25  
II.2. Especies de verdad..... p.30  
II.3. El juicio, sede de la verdad..... p. 31  
II.4. La certeza..... p. 35  
II.5. La evidencia..... p. 40  
II.6. Conclusiones..... p.44  
*Notas ..... p.46*

#### III. REGIS JOLIVET: ANALISIS Y CRITERIOS DE LA CERTEZA

- III.1. Análisis del concepto de verdad..... p.51  
III.2. Especies de verdad..... p.53  
III.3. La verdad lógica aparece en el juicio..... p.57  
III.4. Estados de la mente frente a la verdad..... p.60  
III.5. La certeza..... p.61  
III.6. La evidencia y los criterios de la certeza..... p.63  
III.7. Conclusiones..... p.64  
*Notas..... p.66*

#### IV. JAIME BALMES: RELACION ENTRE VERDAD Y CERTEZA

- IV.1. El concepto de verdad..... p.70  
IV.2. Tipos de verdad..... p.73  
IV.3. Localización de la verdad lógica..... p.75  
IV.4. Estados de la mente frente a la verdad..... p.78  
IV.5. La certeza, concepto y especies..... p.80

- IV.6. Criterios de certeza..... p.86
- IV.7. Conclusiones..... p.96
- Notas* ..... p.100

- V. DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS ENTRE LAS TRES POSICIONES
- p. 105
- Notas* ..... p.117

VI. CONCLUSION: REFLEXIONES QUE SE PUEDEN OBTENER DE LOS ANALISIS CLASICOS PARA LA SOLUCION DEL PROBLEMA ACTUAL

- VI.1 Crisis de la certeza cientifica y de la certeza en general
- p.119
- VI.2 Crisis de la certeza y crisis de la verdad..... p.123
- VI.3 Razones de la falta de certeza..... p.126
- VI.4 Una visión realista de la ciencia..... p.128
- VI.5 Conclusiones..... p.129
- Notas* ..... p.131

BIBLIOGRAFIA..... p. 133

**CAPITULO I**

**I N T R O D U C C I O N**

## I - INTRODUCCION

### I.1. Verdad y certeza en el conocimiento científico y crisis de las ciencias exactas entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX

#### *El problema de la certeza en el contexto filosófico actual*

La época actual parece caracterizarse por el hecho de haber no solamente perdido muchas certezas, sino además de haber renunciado a la esperanza y al empeño de conseguirlas. Entre los rasgos típicos que caracterizan el así llamado pensamiento "post-moderno", también llamado a veces pensamiento "débil", se encuentra en efecto la tesis según la cual la búsqueda de la certeza es una empresa presuntuosa, casi un acto de soberbia intelectual que había sido inspirada por lo que puede considerarse el factor más característico de la "modernidad", o sea el florecer de las ciencias "exactas". Justo éstas - se dice - habían dado al hombre el orgullo de poder conocer la verdad de manera indudable y necesaria, y la filosofía se había dejado encantar de esta fantasía, al punto tal de conmensurar sobre las ciencias sus eventuales capacidades cognoscitivas. Hoy sin embargo, la ciencia - y la tecnología que de ésta depende - han revelado limitaciones teóricas y prácticas grandísimas, han entrado en una profunda crisis, han demostrado no ser capaces de ofrecer ni una certeza cognoscitiva sobre el mundo, ni una certeza que traiga seguridad y prosperidad para la humanidad. En pocas palabras: estamos viviendo hoy una nueva fase de "escepticismo" que, periódicamente y con diversos matices reaparece en la historia del pensamiento.

Este trabajo no tiene la pretensión de afrontar en toda su

amplitud el problema de la crisis de la certeza en el pensamiento contemporáneo; se intentará simplemente considerar brevemente ciertos rasgos más específicos (respecto a otras formas de escepticismo que ya aparecieron en la historia de la filosofía). Es por esto que parece preciso de considerar unas raíces conectadas a la crisis de la certeza científica. Durante dicho análisis nos daremos cuenta de cómo muchos de los resultados relativistas y escépticos que abundan en la epistemología contemporánea derivan del hecho de que han sido mezclados planos de diversa consideración, que deberían haberse mantenido separados (por ejemplo, el plano de la verdad y del significado, de la verdad y de la certeza, de la certeza y de la creencia, de la subjetividad y de la objetividad, etc.). Resultará entonces útil ver si algunas reflexiones elaboradas dentro de la teoría "clásica" del conocimiento, y en particular ciertas distinciones que en ella se habían evidenciado, no están en grado de aportar luz y claridad también dentro del debate contemporáneo. Este será el contenido de la segunda parte del presente trabajo, mientras que en la conclusión se indicará, con mucha prudencia, cual sería el provecho que se obtiene del estudio así realizado.

Una cuestión en cierto sentido preliminar, que se debe de afrontar antes de entrar en el análisis de la crisis de la certeza científica, es la de saber si de verdad la ciencia moderna se caracterizaba por la pretensión de un conocimiento cierto. En efecto, es muy común hoy en día describir el espíritu de la científicidad moderna como un espíritu de modestia y prudencia crítica, de manera que parecería históricamente injustificado cargar a la ciencia la responsabilidad de haber



inducido al occidente a cultivar la ilusión de poder obtener certezas absolutas. Vamos entonces a considerar cómo la ciencia moderna se concibe a sí misma.

### *La autoimagen de la ciencia*

Según una opinión difusa, la ciencia *moderna* (esto es, el conjunto de disciplinas a las cuales aplicamos esta denominación y que se desarrollaron a partir de la "revolución científica" del Renacimiento) se caracteriza por un comportamiento intelectual de criticidad y de humildad, por la renuncia a las pretensiones de certeza y absolutez que habían madurado en el seno del pensamiento antiguo y medieval, y que posteriormente no dejaron de caracterizar la "vanidad" de filósofos y teólogos. No se trata de una opinión arbitraria, pero es ciertamente parcial. Para sostenerla se pueden citar, por ejemplo, las célebres afirmaciones de Galileo según el cual el objetivo de un conocimiento atendible de la naturaleza sólo se puede conseguir renunciando a la pretensión de alcanzar la esencia última de las "substancias" naturales y contentándose con describir algunas de sus "afecciones" (*affezioni*) o "accidentes" particulares.<sup>1</sup> O también recordando la no menos célebre declaración de Newton de no querer "fingir hipótesis", sino, más bien, atenerse a cuanto se puede obtener de los fenómenos<sup>2</sup> (a lo que se puede agregar su afirmación según la cual la masa de conocimientos obtenidos le parecían - en relación a los infinitos misterios todavía escondidos en la naturaleza - como un pequeño botín de algunas conchitas recogidas por un niño que juega en la playa en relación

a la inmensidad del mar). Afirmaciones más o menos semejantes fueron repetidas por numerosos científicos y no es arriesgado sostener que expresen una especie de actitud constante del modo en que la ciencia moderna se considera a sí misma.

Sin embargo, no podemos dejar de notar que una caracterización de este tipo se refiere sobre todo a los *contenidos* del saber científico, los cuales se presentan como limitados tanto en relación a los aspectos de la realidad que se estudia, cuanto a la amplitud de los conocimientos alcanzados. En cuanto al *tipo de saber* que la ciencia puede alcanzar, en cambio, la apreciación no es tan modesta. Desde este punto de vista, se puede reconocer, en efecto, que la ciencia moderna durante mucho tiempo no renunció a perseguir (aunque sólo en relación a los propios objetos) ese ideal de un conocimiento apodíctico, seguro e indiscutible que, desde la Antigüedad, servía para distinguir la *ciencia* de la *opinión*.

Sabemos, en efecto, que ya Parménides había distinguido la *opinión* (falaz y basada sólo en el testimonio de los sentidos) de la *verdad* (alcanzable mediante el *logos* que posee la fuerza de refutar aún lo que aparece evidente a los sentidos). Sin embargo, nadie puede ignorar que frecuentemente estamos habituados a reconocer la existencia de "opiniones verdaderas"; la diferencia auténtica no puede ser entonces la diferencia entre *opinión* y *verdad*, sino entre dos modos diversos de *conocer* la verdad: un modo que llamamos, en efecto, *opinión (dóxa)* y otro que podemos llamar *saber* en sentido pleno y auténtico, es decir, *ciencia (epistème)*. Tal distinción había sido esbozada por Platón en unas famosas páginas del *Menón*<sup>3</sup> y codificada en otros pasajes

(del *Teetetos*<sup>1</sup> a la *República*<sup>5</sup>), y fue, posteriormente, articuladamente ilustrada por Aristóteles (particularmente en los *Analíticos posteriores*). Se trata de un modelo de saber centrado en la evidencia de los principios de partida y en la fuerza de la demostración deductiva desarrollada a partir de éstos. En este tipo de saber, la certeza inherente a los primeros principios es transferida, gracias a la certeza de la cual goza la demostración formalmente correcta, a todas las proposiciones demostradas, cuya verdad, por lo tanto, no está sujeta a la duda o la inestabilidad de la opinión o de la conjetura. No es una casualidad que propio los griegos han legado a la civilización un gran ejemplo de ciencia concebida en estos términos, esto es, una estupenda matemática edificada según el método axiomático.

¿Se puede razonablemente aplicar este modelo de ciencia a la investigación de la naturaleza? También en este caso el ejemplo de los griegos - que lograron construir una ciencia empírica apenas más que rudimentaria - parece indicar que tal esperanza está condenada al fracaso. Pero, ¿por qué? Porque, en el caso de la naturaleza, resulta extremadamente áduo alcanzar los principios universales y necesarios que constituirían el punto de partida del saber apodíctico. Tal universalidad y necesidad podrían ser obtenidas sólo si se pudiese alcanzar la esencia de las sustancias naturales; pero precisamente esta pretensión de "tentar la esencia" (para decirlo como Galileo) se presentaba como vana después de siglos de esfuerzos infructuosos.

La superación del *impasse* madura justamente en el seno de la cultura del Renacimiento a través de la elaboración del método inductivo y del método experimental. En cuanto al primero de

éstos, Francis Bacon sostenía todavía que se puede sacar a la luz la esencia (o *forma*) de un fenómeno si, en vez de un sólo salto apresurado (como, según él, pretendían los antiguos), nos empeñamos en un paciente trabajo de recolección y comparación de los datos empíricos; en esto consiste, en efecto, el método inductivo.<sup>6</sup> Galileo, en cambio, renunciando explícitamente a la investigación de la esencia, ha puesto de manifiesto cómo es posible, a propósito de las determinaciones "accidentales" de la naturaleza, proceder en un primer momento conjeturalmente (*ex suppositione*) y cómo se puede aceptar posteriormente, si la conjetura es confirmada por la experimentación, el resultado como definitivamente establecido en cuanto descripción de lo que realmente sucede *in rerum natura*.<sup>7</sup>

Está claro que todo esto implica una revalorización fundamental del conocimiento sensible, el cual había sido subestimado por la tradición porque o lo consideraba falaz o incapaz de suministrar lo universal. Pero esto no es suficiente. En realidad, precisamente Galileo, en ocasión de la célebre distinción expuesta en el *Saggiatore* entre las cualidades (accidentales) de las cosas, que están irremediamente ligadas a las sensaciones del sujeto que percibe, y las cualidades (siempre accidentales) que inciden en las cosas mismas, porque sin aquellas éstas no serían ni siquiera pensables, había denominado estas últimas *accidentes reales*, y había abierto el camino a un estudio de la naturaleza que, concentrándose en éstos, tuviese finalmente una dimensión cognoscitiva auténtica.<sup>8</sup> Estos accidentes reales son, como sabemos, las características *matematizables* de cuanto aparece en la experiencia, y de este

modo la matemática se revelaba el instrumento para leer el gran libro de la naturaleza; el cual, según otra famosa expresión del *Saggiatore*, ha sido escrito en caracteres matemáticos.<sup>9</sup>

Pero la matemática ofrecía algo más, esto es, la certeza de su procedimiento apodictico, una certeza que (diciéndolo con el vocabulario del Galileo del *Dialogo sui massimi sistemi*) se parece a aquélla del conocimiento divino.<sup>10</sup>

A esta altura el cuadro está terminado. No es necesario *tentar* la esencia de las sustancias naturales, podemos limitarnos a estudiar algunos accidentes, a condición, claro está, que se trate de "accidentes reales" matematizables. El comportamiento de tales accidentes será traducido en conjeturas matemáticas y se podrán deducir de éstas con rigor infalible consecuencias empíricamente controlables, y cuyo control no puede ser confiado a la simple observación, sino que debe consistir en un procedimiento de "despejamiento" de todos aquellos aspectos de la experiencia que pueden ocultar el comportamiento del accidente que se quiere estudiar. El *experimento* consiste en esta tarea de construcción de la situación artificial exigida: el resultado, si es conforme a cuanto ha sido deducido de la conjetura, la confirma como descripción de un aspecto real de la naturaleza. En caso contrario, la conjetura sigue siendo un modelo matemático en cuanto tal indiscutible, pero que deberá ser sustituido por otro buscando la correspondencia con la estructura del mundo.<sup>11</sup>

No es difícil darse cuenta que, en este punto de vista, sobrevive el ideal clásico de la ciencia como conocimiento verdadero, universal y necesario de las cosas; han cambiado sólo

los instrumentos considerados capaces de obtenerla. Ciertamente, en esta época, no faltaron científicos que subrayaron el carácter inevitablemente conjetural y no absolutamente cierto y definitivo que forma parte de un conocimiento de este tipo, es decir, de un conocimiento en el cual la verdad de las hipótesis universales es afirmada sólo en razón de la verdad de las *consecuencias* particulares que de ellas se deducen; otros, sin embargo, fueron menos cautos. Sea porque, como Descartes, exageraban la capacidad del conocimiento matemático de la naturaleza, hasta hacer de la física un capítulo de la geometría que gozaba de la garantía de la certeza apodíctica de ésta;<sup>12</sup> sea porque, en general, en los sucesos cognoscitivos rápidamente alcanzados por la nueva ciencia, se veía una razón suficiente para no tomar demasiado en serio las dudas meramente teóricas, basadas en la simple estructura *lógica* de la confirmación científica. En definitiva, la nueva ciencia, concretamente encarnada en la física newtoniana y en sus desarrollos inmediatos, se presentaba como la realización del ideal del saber universal y necesario; considerada por Kant como el modelo del conocimiento humano en sentido lato (con el agregado de la determinación de las condiciones "trascendentales" que debían fundar tal universalidad y necesidad, sin deberla fundar en el conocimiento de la "cosa en sí" y limitándolo a la esfera de los "fenómenos").

### *El cientificismo*

Si consideramos el clima intelectual que dominaba la cultura occidental a inicios del siglo XIX, podemos decir que la ciencia

se presentaba, no tan distinta de como se presentaba en el mundo clásico, como el ideal de un saber universal, necesario, apodictico y, por lo tanto, dotado de *certeza*. Y esto tanto en los filósofos que atribuían la dignidad de ciencia solamente al saber filosófico (típico el caso de la noción hegeliana de *Wissenschaft*), como en los filósofos que identificaban la ciencia con el conjunto de las disciplinas "positivas" (como hacían, en efecto, típicamente los positivistas). Existían ciertamente excepciones, pero éstas se caracterizaban por la presencia de fuertes elementos *irracionalistas*; por lo cual, fuera de la ciencia, no existía otra alternativa al programa de un conocimiento racional. Podemos calificar como *cientificismo* este modo de ver y, a medida que declinaba la estimación de las capacidades cognoscitivas de la filosofía, acabó por encarnar la concepción general según la cual las ciencias positivas poseen el monopolio del saber riguroso y auténtico.

#### *La crisis de las ciencias exactas*

A finales del siglo XIX y comienzos del nuestro, a causa de lo que comúnmente se denomina la *crisis de los fundamentos* de las ciencias exactas (la matemática y la física), la situación comienza a cambiar. En el caso de la matemática, precisamente esa "exigencia de rigor" que durante el siglo XIX había conducido a afinar el análisis lógico-formal de las distintas disciplinas mediante la aplicación siempre más rigurosa del método axiomático, había mostrado que ni siquiera el extremo rigor deductivo puede garantizar la certeza de los *contenidos* de las

disciplinas formalizadas, desde el momento en que deja intacto el problema de la validez de sus puntos de partida. Esta validez no puede fundarse en la presunta "evidencia" de los axiomas, y esto, no sólo porque las geometrías no-euclidianas habían mostrado que gozaban de los mismos requisitos de coherencia lógica de la geometría tradicional, aún cuando partían de axiomas intuitivamente anti-evidentes, sino porque las antinomias que surgían en la teoría de conjuntos parecían indicar que, aún cuando se acepten algunos principios evidentes, no se puede garantizar que no aparezcan contradicciones lógicas.

En el caso de la física, en primer lugar, la imposibilidad de extender los conceptos y el modelo mecánico al estudio del campo electromagnético y, en segundo lugar, el defecto de los conceptos, leyes y principios de la física "clásica" ante las nuevas perspectivas reveladas por la relatividad y por la física cuántica destruyeron la ilusión de universalidad, necesidad y certeza que eran atribuidas a la ciencia natural en razón de los sucesos cognoscitivos y aplicativos por ella conseguidos en los dos primeros siglos de su brillante historia.

Los efectos de esta crisis se presentaron en forma diversa y dieron origen a la "filosofía de la ciencia" como un sector especializado de la investigación filosófica, desde el momento en que era inevitable repensar a fondo la naturaleza misma del conocimiento científico. Esta exigencia puede presentarse, en particular, como la desarticulación de los requisitos de verdad y de certeza del conocimiento científico. La posición más limitante fue la de Ernst Mach: en la ciencia - según este autor - no existe ni verdad ni certeza, porque ésta no tiene una



función auténticamente cognoscitiva. Los únicos conocimientos son los de nuestras percepciones inmediatas, y lo que las ciencias afirman más allá de éstas (conceptos, leyes, principios, teorías) son solamente generalizaciones *útiles* para nuestro orden mental y para preveer nuestro comportamiento. Se trata, entonces, de construcciones *convencionales* justificadas por su utilidad práctica y modificables en razón de ella. Comenzaba, así, la tradición *convencionalista* que, bajo diversas formas, ha ejercido su influjo en gran parte de la epistemología de nuestro siglo y que, en substancia, deriva del hecho de haber renunciado a la posibilidad de atribuir al conocimiento científico la capacidad de alcanzar la verdad.

#### *La recuperación del programa científicista*

Fue el neopositivismo (originado en el Círculo de Viena) la corriente de pensamiento que más se distinguió en una revalorización del conocimiento científico. Esta doctrina se desarrolla a partir de tres presupuestos fundamentales: la filosofía es análisis del lenguaje (en este sentido, una filosofía de la ciencia se concretiza como un análisis del lenguaje de las teorías científicas), la única fuente de conocimiento, en sentido propio, es la experiencia sensible (empirismo radical), la razón posee sólo una función analítica de aclaración de los conceptos y de reconocimiento de los nexos lógico-formales (formalismo lógico). En esta perspectiva desaparece toda preocupación acerca de la referencia ontológica del saber científico (fenomenismo) y no encuentra un lugar

adecuado el concepto de verdad (substituido por el de "aceptación"), mientras los principios de tinte metafísico, como el de causalidad, eran suspendidos y substituidos por el de "explicación" (entendida como simple deductibilidad lógico-formal a partir de hipótesis).

El programa cientificista no tuvo éxito, a pesar de la profusión de inteligencia, de rigor formal, de honestidad intelectual que se invirtió en él. Las razones del fracaso se encuentran en los presupuestos filosóficos substancialmente implícitos que, como hemos recordado, constituían el marco especulativo. Se puede comenzar por el presupuesto del fenomenismo: es difícil convencer a la gente de que algo es auténtico conocimiento, sin que sea conocimiento de la realidad.

#### *Los efectos del giro lingüístico*

El presupuesto más importante, desde el punto de vista de las consecuencias, ha sido la reducción de la filosofía de la ciencia a análisis del lenguaje científico, reducción que no podía evitar la importación en campo epistemológico de las posiciones más influyentes maduras en el seno de la filosofía contemporánea del lenguaje. Entre éstas, ha jugado un rol particular la tesis de la naturaleza *holística*, es decir totalmente contextual, del significado de los conceptos. Mientras los neopositivistas pensaban poder atribuir una posición distinta a los términos "observativos" de una ciencia (considerados como independientes de las teorías y capaces de asegurar un cierto nexos con la realidad extralingüística de la que trata la teoría),

el contextualismo radical induce a afirmar que también estos términos están "cargados de teoría", que ellos mismos son, a fin de cuentas, "teóricos". La primera consecuencia fue el no poder confiar más en el control experimental para comparar teorías rivales (tesis de la "incomensurabilidad" de las teorías), desde el momento en que no existe un terreno neutro de confrontación entre ellas. Pero, el haber negado a la experiencia este rol de juez externo respecto a las teorías debilita también el choque lógico interno entre teoría y protocolos empíricos que, si ocurre, impone el abandono de una teoría y la búsqueda de otra. El convencionalismo y el instrumentalismo se han presentado, así, como posiciones lógicamente aceptables en el contexto de la sólo consideración lingüística de la ciencia, esto es, de la desconfianza prejudicial hacia todo "compromiso ontológico" de las teorías científicas.

En lugar de éste, cobró fuerzas otro factor: la dependencia del lenguaje respecto a la comunidad de quienes lo usan y que, en particular, determina el sentido de sus expresiones y también la aceptación o el rechazo de las proposiciones a que da lugar.

### *El giro sociológico*

Paradójicamente, esta filosofía de la ciencia que había sido reacia a admitir que pudiese valer como criterio de control de las construcciones científicas el requisito de su adecuación respecto a una realidad ontológica "externa", terminó por aceptar que este control fuese ejercido por una realidad, finalmente, también "externa", como lo es el contexto social. Es la comunidad

científica, sostenía Kuhn en su célebre obra de 1962.<sup>13</sup> que acepta y cambia los "paradigmas" que establecen objetos, problemas, métodos de investigación, soluciones admisibles para la *ciencia* en una determinada época histórica; y es en base a estos paradigmas (y no en relación al dato empírico o a la coherencia lógica) que se juega la suerte de las teorías científicas. El anarquismo metodológico de Feyerabend y sus tesis extremas, que llegan a cancelar toda diferencia de valor cognoscitivo entre las ciencias y las doctrinas o prácticas extracientíficas, no son otra cosa que el desarrollo consecuente de tales presupuestos. Una vez eliminada la referencia ontológica que permite atribuir a una proposición (y por extensión a una teoría) el carácter intrínseco de la verdad (o falsedad), y una vez reducida la verdad a la aceptación, el contexto lingüístico, considerado en sí mismo, se presenta como demasiado débil para ofrecer criterios de aceptación, y se desemboca inevitablemente en la aceptación "por parte de alguno". Y ya es mucho, si este alguno es la colectividad, en lugar del individuo. Pero, aún así se trata de una aceptación puramente factual y contingente, a la cual no corresponde una auténtica garantía de conocimiento. Los desarrollos internos del *cientificismo* neopositivista originario han llevado a una posición de substancial *escepticismo* que, como es fácil de verificar, representa una especie de justificación teórica de la actitud *anticientífica* que, hoy, está particularmente difundida y alimentada por muchas motivaciones, ciertamente, de naturaleza no epistemológica.

## Conclusiones

Recapitulando los puntos salientes del horizonte histórico apenas dibujado, podemos decir que la "crisis de los fundamentos" ha sido considerada como la prueba de que no se podía seguir hablando de *verdad* en la ciencia, y ello porque algunas de las teorías científicas más acreditadas se habían revelado, imprevistamente, *falsas*. ¿Hasta dónde, entonces, puede justificarse esta afirmación? Ciertamente, ella presupone una clarificación del concepto de verdad (y en particular de verdad de una teoría) que los epistemólogos del tiempo han estado lejos de producir. En segundo lugar, el descubrimiento del error imprevisto no pone en duda la capacidad de conocer la verdad, sino, eventualmente, la de alcanzar la certeza. La falta de distinción entre verdad y certeza se encuentra a la base de tantas críticas de la verdad científica y, particularmente, constituye un punto débil del falsificacionismo popperiano. Una de las razones de tal falta de distinción ha sido, en algunos casos, el hecho de que el problema de la certeza ha sido confundido con un mero problema psicológico ligado a las creencias del sujeto y que, entonces, no es de interés para el filósofo de la ciencia, para el cual sólo vale el conocimiento "objetivo".

### 1.2 Propuesta de analizar nuestro problema utilizando teorías clásicas acerca de la caracterización de la noción de verdad y de certeza

Estos problemas, y otros análogos, muestran que en la crisis

actual de la certeza científica, que es la raíz de la ampliamente difusa actitud escéptica contemporánea, entran en juego una serie de factores acerca de los cuales hace falta una toma de conciencia y un análisis dotados de la claridad necesaria. Diversamente, el problema de la certeza constituyó en el seno de la gnoseología tradicional, de tipo escolástico, un objeto de análisis y distinciones muy precisas. Me propongo resumir, por lo tanto, unos de estos análisis, a fin de obtener algunos criterios que puedan servir para comprender mejor la situación actual y salir de sus límites.

En efecto no parece justificado derivar del fracaso de la certeza científica la consecuencia de una imposibilidad de la certeza en sentido general y, aún más, deducir la inexistencia de la verdad y la ineluctabilidad del relativismo indiferentista. Exactamente por esta razón me parece que una recuperación de las dimensiones de verdad y certeza del conocimiento humano no pueden encontrarse en una investigación *interna* al discurso científico (como hacen la mayoría de los filósofos de la ciencia contemporáneos) sino retomando en serio los autores clásicos quienes han tratado de manera *convinciente* estos asuntos. Y aquí me parece oportuno señalar la motivación intelectual personal que me impulsó a desarrollar este trabajo.

Fue durante el estudio de la crítica balmesiana que me convencí de que el tema de la certeza posee un profundo contenido filosófico porque se relaciona de manera sustancial con la esencia misma del conocimiento humano, ya que para proseguir conociendo, es indispensable estar cierto de lo que ya se conoce. El análisis de la certeza, además cobra gran importancia por si

mismo desde el momento en el que ésta, - señalan los tomistas - es el estado mental en el cual el hombre está seguro de haber alcanzado la verdad; la mente se encuentra en un estado de plenitud, de "beatitud", lograda gracias a que la inteligencia ha disipado la duda, el escepticismo, y no sólo descubre a la verdad, sino que se apodera de ella y se aferra a su posesión. Junto al concepto de la certeza se encuentran así, como se señaló, temas como los estados de la mente frente a la verdad, los medios para alcanzarla, el criterio para determinar su posesión,

etc., por lo que no cabe duda que la teoría de la certeza ocupa un destacado puesto en el quehacer filosófico.

Si lo que he dicho es suficiente para subrayar el interés intrínseco del problema de la certeza, otras razones explican porque encontré en Balmes el autor que más me esclareció en el estudio de este tema.

Jaime Balmes, el restaurador de la escolástica en España, es uno de los más valientes exponentes del pensamiento realista de su tiempo, que sabe oponerse a la corriente general si ésta es errónea, y a través de su corta vida se dedica a polemizar contra todos aquellos que de alguna manera niegan la validez a la verdad. Sus argumentos, profundos y bien fundamentados, tratan de ser demostrativos y contundentes, pero sencillos y claros, para que lleguen no sólo al filósofo ya maduro y consumado, sino a todo aquél que, preocupado por llegar a la verdad, busque los medios que a ella lo conduzcan y le ofrezcan seguridad de haberla alcanzado. Por eso al respecto, el P. Gallegos Rocaful dice, en su prólogo a una edición de la obra *El Criterio*, que Balmes

escribe para todos y que su filosofía lo mismo puede ser entendida por el más elevado pensador, que por un hombre sencillo. El amor por la verdad que el vicense profesa, se contagia no sólo al científico, sino al humano común y para ello sacrifica en ocasiones su propio brillo, se aleja de toda ficción intelectual y se dedica a convencer a sus lectores de que lo más importante en el ámbito del saber es poseer la verdad y alcanzar la seguridad de su posesión. Por eso, Balmes expone los temas epistemológicos con correcta justificación filosófica, pero sin llevar el ancla que lo mantiene sujeto a la tierra, aunque por ello lo tachan de "arracional" en ocasiones como lo hace Francisco González Cordero, y otras veces sea considerado "racionalista", como dice Auhofer.

Al abordar el tema de la certeza en Jaime Balmes, se nos presenta una cuestión destacada, cuya importancia se basa en la posición epistemológica, es decir en la ubicación filosófica en la que el vicense se encuentra ante el origen, naturaleza, métodos y límites del conocimiento y que se puede concentrar en la pregunta siguiente: ¿Coinciden los postulados balmesianos sobre la certeza con los que propone la teoría realista del tomismo actual? Y a este problema se pueden añadir las siguientes cuestiones, que están ligadas con ello: ¿Presenta Balmes una congruencia entre lo real y lo ideal, no en razón de determinaciones puramente internas, sino por sus mismas condiciones esenciales y constitutivas? ¿El tratamiento, la solución y la importancia que Balmes concede a la certeza y a los temas con ella relacionados, son similares a los que la escuela actual presenta?



factores que componen la teoría de la certeza en Balmes y en otros representantes del tomismo actual, constituyen el andamiaje de la presente tesis.

Para el logro de estos propósitos, el método que se sigue será: la presentación de dos filósofos destacados y representativos dentro de la escuela tomista contemporánea como lo son Roger Verneaux y Régis Jolivet; exposición de los conceptos que hacen posible la existencia de la certeza en los autores citados; conclusiones principales de la teoría de la certeza en Verneaux y también en Jolivet; presentación de Jaime Balmes, mediante sus antecedentes culturales y su obra; análisis de los conceptos balmesianos en torno a la certeza; conclusiones a partir de la exposición anterior; comparación y verificación de las teorías de los autores analizados: Verneaux, Jolivet, Balmes. Y finalmente las conclusiones y consecuencias que se sacaron con base en todo lo anterior y que consisten en la afirmación de que los contenidos doctrinales de los tres, no difieren en lo esencial aunque los elementos metodológicos y las expresiones y formas de cada uno, hacen aparecer discrepante a Balmes de los otros dos, ya que tanto Jolivet como Verneaux consideran importante apegarse en todo a la escuela tomista que ellos representan y en cambio Balmes no quiere aferrarse a ninguna escuela sino sencillamente buscar la verdad en donde ésta se encuentre.

En los tres autores la exposición doctrinal se iniciará con el tema de la verdad, por ser ésta la que hace posible la existencia de la certeza y concluirá con el, o los criterios que

logran este estado que la mente guarda frente a la verdad. Aunque el método sea principalmente expositivo y por ello echo mano de las citas, la interpretación no puede dejar de ser una labor personal que se conjuga con el análisis de la obra de otros autores estudiosos de Balmes y la teoría tomista, a quienes también he glosado en algunos casos.

El estudio de la ideología balmesiana me ha conducido hacia otros pensadores que de alguna manera tienen relación con él. Al estudiar sus obras, me vi obligada a investigar con precisión diversas corrientes ideológicas y diferentes filósofos, que cobraron más detallados perfiles en mi concepción intelectual y lograron que mi visión filosófica se afianzara en ciertos aspectos y se modificara en otros, por lo cual el trabajo que ha supuesto el presente estudio es una contribución al campo científico, ya que permite conocer un nuevo enfoque sobre un tema que ha sido una constante en la investigación filosófica española.

La comparación de la ideología conocidamente tomista de Verneaux y Jolivet con la de Balmes me ha arrojado verdaderamente al estudio de la teoría del conocimiento de la escuela, lo cual me ha producido una auténtica complacencia intelectual que me recordará constantemente no sólo la enorme riqueza y veracidad contenidas en estos pensamientos, sino la necesidad de precisión, orden y claridad que tiene el intelecto humano y el gozo que lo invade cuando encuentra esto, cosa que sucedió al introducirme por los caminos ideológicos del tomismo tan llenos de enseñanzas y conceptos exactos, puntuales, fieles a la realidad.

La presentación de estos autores, en el análisis de su

pensamiento, me parece comprobar también que la filosofía tomista sigue viva y continúa creciendo y que prolonga sus enseñanzas escudriñando la inagotable fuente del saber, con rostros nuevos, pues perpetúa con verdadera secuencia los más profundos y auténticos conceptos, y ofrece soluciones satisfactorias a muchas dificultades ante las cuales el pensamiento actual parece a veces casi desamparado. Este será el sentido de la conclusión general de la presente tesis.

#### NOTAS

1. Particularmente explícito es un pasaje de la tercera carta a Marcus Welser sobre las manchas solares: "Perché, o noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali, o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti...Ma se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anco ne i corpi lontanissimi da noi, non meno che nei prossimi" (G. GALILEI, *Opere*, Edizione Nazionale a cura di A. Favaro, Firenze, Barbera, 1929-1939, Reimpresión 1964-1966, 20 volúmenes. Vol. V, pp. 187-188).

2. Se trata de la famosa afirmación "*hypotheses non fingo*", contenida en el *Scholium Generale* de los *Principia*: "Hasta aquí hemos explicado los fenómenos de los ciclos y de nuestro mar por la fuerza gravitatoria, pero no hemos asignado aún causa a esa fuerza...Hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de la gravedad, y no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental" (I. NEWTON, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. esp. de A. Escotado, Madrid, Tecnos, 1987; pp. 620-621).

3. Se trata de la discusión en el curso de la cual Sócrates llega a la conclusión que la ciencia es opinión verdadera acompañada de razonamientos que nos proporcionan la "causa" (es decir la razón, el fundamento) de esta verdad y entonces la "encadenan" y no la dejan huir. (*Menón* 96c-98c; trad. castell. en PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1981, pp. 457-458).

4. El *Teetetos* contiene una discusión muy amplia y articulada acerca de la noción de ciencia y de sus relaciones con la opinión. Al final del diálogo se sintetiza el resultado de la investigación diciendo: "Por consiguiente, y según parece, ese hombre al que se le pregunte qué es la ciencia contestará que es la recta opinión acompañada del conocimiento de la diferencia. Esto sería, a su entender, la adición de la razón". (*Teetetos* 202 b-c; en *Obras completas*, cit., p.941).

5. Se vea, especialmente, el libro VII de la *República* (*Obras completas*, cit., pp.778-795).

6. Se vea, por ejemplo, el cap. 4 del segundo libro del *Novum Organum*:

We will lay this down, therefore, as the genuine and perfect rule of practice, that it should be certain, free, and preparatory, or having relation to practice. And this is the same thing as the discovery of a true form; for the form of any nature is such, that when it is assigned the particular nature infallibly follows. It is therefore, always present when that nature is present, and universally attests to such presence, and is inherent in the whole of it. The same form is of such a character, that if it be removed the particular nature infallibly vanishes. It is, therefore, absent, whenever that nature is absent, and perpetually testifies such absence, and exists in no other nature. Lastly, the true form is such, that it deduces the nature from some source of essence existing in many subjects, and more known (as they term it) to nature, than the form itself. Such, then, is our determination and rule with regard to a genuine and perfect theoretical axiom, that a nature be found convertible with a given nature, and yet such as to limit the more known nature, in the manner of a real genus.

(F. BACON, *Novum Organum*, 1620. Edic. reciente in *Encyclopaedia Britannica Inc.*, Great Books of the Western World, Chicago-London-etc., vol. 30, 1952. p.138).

7. Es muy iluminante, en este sentido, considerar como Galileo, después de haber examinado las consciencias que derivan de su definición del movimiento acelerado de los graves tomada como hipótesis (*ex suppositione*), y haber averiguado que estas consciencias están conformes con los efectos observados, concluye que su definición "corresponde a la esencia" de dicho movimiento:

E in primo luogo conviene investigare e spiegare la definizione che corrisponde esattamente al moto accelerato di cui si serve la natura. Infatti, sebbene sia lecito immaginare arbitrariamente qualche forma di moto e contemplare le proprietà che ne conseguono (così, infatti, coloro che si immaginarono linee spirali o concoidi, originate da certi movimenti, ne hanno lodevolmente dimostrate le proprietà argomentando *ex suppositione*, anche se di tali movimenti non usi la natura), tuttavia,

dal momento che la natura si serve di una certa forma di accelerazione nei gravi discendenti, abbiamo stabilito di studiarne le proprietà, posto che la definizione che daremo del nostro moto accelerato abbia a corrispondere con l'essenza del moto naturalmente accelerato. Questa coincidenza crediamo di averla raggiunta finalmente, dopo lunghe riflessioni; soprattutto per il fatto che le proprietà, da noi successivamente dimostrate, sembrano esattamente corrispondere a coincidere con ciò che gli esperimenti naturali presentano ai sensi.

(G. GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, in: *Opere*, cit., VIII, p. 197).

8. Esta distinción se encuentra formulada en una página de gran claridad:

Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concépisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna imaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere di cotali condizioni necessariamente accompagnata; anzi, se i sensi non ci fossero di scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, siano levate e annichilate queste qualità: tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente e realmente da quelli diverse. (G. GALILEI, *Il Saggiatore*, in: *Opere*, cit., VI, pp. 347-348).

9. La famosa afirmación es expresada de la siguiente manera:

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innazi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a' intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scitto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola: senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

(G. GALILEI, *Il Saggiatore*, in: *Opere*, cit., VI, p. 632).

10. El carácter absoluto de la certeza matemática permite compararla al conocimiento divino:

...Per rispondere all'obiezione, convien ricorrere a una distinzione filosofica, dicendo che l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive*, o vero *extensive*; e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all'infinità è come un zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione eguagli la divina nella certezza obiettiva, poichè arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore.  
(G. GALILEI, *Dialogo sui massimi sistemi*, in: *Opere cit.*, VII. pp. 128-129).

11. Estas ideas se encuentran expresadas en varias ocasiones. Un pasaje muy claro en su brevedad es el siguiente:

Ma tornando al mio trattato del moto, argomento *ex suppositione* sopra il moto, in quella maniera deffinito; sicchè quando bene le conseguenze non rispondessero alli accidenti del moto naturale de' gravi discendenti, poco a me importerebbe, siccome nulla deroga alle dimostrazioni di Archimede il non trovarsi in natura alcun mobile che si muova per linee spirali. Ma in questo io sono stato, dirò così, avventurato, poichè il moto dei gravi et i suoi accidenti rispondono puntualmente alli accidenti dimostrati da me del moto da me deffinito.  
(Carta a Baliani del 7 de enero de 1639, in: *Opere, cit.*, XVIII, pp. 12-13).

12. En una carta a Mersenne del 11 de octubre de 1638 Descartes afirma explícitamente: "toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie" (R. DESCARTES, *Correspondence*, tome II, p. 362; in *Oeuvres*, Cerf, Paris, 1897-1913).

13. T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*. Trad. castell. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, F.C.E., 1971.

**CAPITULO II**

**ROGER VERNEAUX: EXISTENCIA Y RAZON DE LA CERTEZA**

## II. ROGER VERNEAUX: EXISTENCIA Y RAZON DE LA CERTEZA. <sup>1</sup>

### II.1 Noción de verdad

Para Verneaux es indispensable, en el camino del filosofar, partir de una plena distinción entre la verdad y la posesión de la certeza. El declara explícitamente: "La certeza no puede confundirse con la verdad, por la simple razón de que hay certezas erróneas: la verdad es un carácter primitivo del conocimiento: su conformidad con la realidad. La certeza es un carácter secundario: un estado del espíritu respecto de la verdad".<sup>2</sup> El referirse a un "carácter primitivo" del conocimiento señala esta primera coincidencia entre los elementos que se vinculan en la acción de conocer (es decir el acto del conocimiento y lo que es conocido dentro de este mismo acto), en lo que puede decirse un grado inicial en el proceso de la captación de la realidad, que es sucesiva y constante y que presenta condiciones espontáneas y de máxima simplicidad.

Se entiende así como nuestro autor pueda afirmar: "El hecho de la verdad sólo causa asombro si se reflexiona sobre él. Pues la verdad es normal para el hombre, como la salud, es evidente y no necesita crítica".<sup>3</sup> Esta afirmación podría parecer dogmática (porque se dice que la verdad "no necesita crítica"). En realidad en ella se expresa un concepto profundo: si el conocimiento es, por definición, un acceso del sujeto a la realidad, un "conformarse a la realidad", y si, de otro lado, la



verdad es (también por definición) esta misma conformidad, sigue como consecuencia inmediata que no hay conocimiento sin verdad. Un conocimiento no-verdadero sería pura y simplemente un acto del sujeto que no alcanza su objeto, y por lo tanto no sería un conocimiento. Es importante notar que nuestro autor no afirma que "conocemos la verdad" (como muchas veces se dice en el discurso ordinario): la verdad no es el *objeto* del conocimiento, sino la *propiedad* definitoria del conocimiento. Lo que se conoce es la *realidad*, y cuando conocemos la realidad *estamos* en la verdad (es decir, nuestro conocimiento es *verdadero*). Por otro lado, si nuestro conocimiento no es verdadero, él no conoce la realidad y no puede calificarse como conocimiento. Sin duda, la existencia del error nos indica que a veces lo que *estimamos* un conocimiento no es tal, y aquí ya se ve que el problema se sitúa en un segundo nivel, ya que concierne a la evaluación del conocimiento mismo. El problema de la certeza se plantea justamente en este segundo nivel y su análisis necesita un esclarecimiento preliminar de la estructura de la verdad y, en particular, de la localización exacta de ésta dentro del juicio, como se apreciará continuación.

Es preciso notar que el discurso de Verneaux se plantea desde su inicio dentro de una perspectiva *realista*, de la cual no se proporciona una fundamentación explícita. Sin embargo hay que observar que semejante fundamentación no se necesita en el presente contexto, porque la discusión de la verdad puede ser independiente de una doctrina más específica acerca de la naturaleza ontológica de la realidad en relación a la cual se realiza el conocimiento. En efecto el realismo sustentado por Verneaux sitúa el espacio conceptual propio de la verdad en el

conocimiento y no admite una "substantialización" de la verdad. La verdad del conocimiento, en su sentido específico, es la captación misma en cuanto tal, en su coincidencia con el objeto o la cosa representada de manera inteligible, mas no es ella misma el contenido del conocimiento. En otros términos, la verdad no es una substancia sino una relación: "La verdad es una relación entre la inteligencia y el ser. Reside primero en la inteligencia en cuanto está conforme con el ser. Sólo se aplica a las cosas secundariamente por derivación, en la medida en que tienen relación con la inteligencia como principio".<sup>4</sup>

¿Qué significa concebir a la verdad como relación, y en particular como relación entre la inteligencia y la realidad? La pregunta no carece de importancia, porque la tendencia tan difundida en la filosofía actual a considerar como ingenua la doctrina clásica de la verdad depende de una interpretación errónea de la misma. Verneaux nos señala muy bien dicha equivocación y nos indica sus fuentes históricas: "La segunda tentación que hay que vencer es la de concebir la verdad como una relación de semejanza más o menos perfecta que existe entre un retrato y su modelo, entre una copia y el original. Es la teoría llamada de la "verdad de copia" que la escuela idealista atribuye al realismo con una perseverancia que resiste a todo mentís. Esta es de hecho la verdad de la idea en Descartes y en Hume".<sup>5</sup>

El primero señala que los conceptos se encuentran en el individuo como si fueran pinturas o imágenes, y el segundo afirma que éstos representan débilmente a nuestras impresiones. Ambos están suponiendo que el conocimiento es pasivo y que las "ideas" son producidas en nosotros por los objetos de manera mecánica,

lo que además lleva a suponer que el sujeto es material, ya que la cosa es la que produce el concepto. Pero es claro que ésto es tanto como hacer imposible el conocimiento inteligible. El sujeto que conoce no se transforma de manera real en aquello que está conociendo, sino que ambos polos siguen teniendo su propio ser. Conocer el objeto es obtener una relación (de adecuación) entre el sujeto y el objeto y no una aprehensión integral y absoluta del objeto ni siquiera una transformación ontológica del sujeto en conformidad con el objeto, de tal manera que agote su esencia. Es el aspecto propiamente *intencional* del conocimiento, merced al cual, el objeto está presente al sujeto de manera abstracta, estableciéndose una relación en la cual lo contemplado se vuelve inmanente al sujeto que lo está captando; es decir, el término de conocimiento se transforma en algo que ya pertenece al sujeto, sin que por ello se exprese con exactitud: "El conocimiento, como vemos, es un ser intencional, distinto del ser natural que tiene el objeto y el sujeto. La verdad del conocimiento no es, pues, ni puede ser una verdad física."<sup>6</sup>

La intencionalidad señala la estrecha relación que existe entre el sujeto que es capaz de conocer y el objeto que se le presente y puede ser conocido. En este concepto se encuentra exactamente la solución al famoso problema del "puente" que se tiende entre el sujeto y el objeto, entre la cosa o mundo externo y la conciencia.<sup>7</sup> El hecho de conocer se centra en esa posibilidad de transformarse por medio de la intencionalidad, en el objeto externo. Y así, dice Verneaux: "El conocimiento es una unión intencional. Es una síntesis, cierta unión del objeto y el sujeto. Pero esta unión es radicalmente distinta de la síntesis

física o química, en la que cada elemento pierde su naturaleza propia y se funde en un todo que tiene una naturaleza, unas propiedades y unas acciones nuevas, diferentes de las que tenía cada uno de los elementos. En el conocimiento, el sujeto aún permaneciendo él, capta el objeto como tal, como distinto, como diferente de él. Y esta captación es una asimilación, el sujeto se hace presente, el objeto se convierte en él. Es lo que expresa la fórmula: *Cognoscere est fieri aliud in quantum aliud*. El sujeto no se hace otro, pero se convierte en el otro."<sup>8</sup>

Es indispensable, en virtud del concepto de intencionalidad, la admisión de que el conocimiento radica en la relación de un sujeto y de un objeto, tesis admitida tanto en el realismo como en el idealismo. Pero el problema, y es ahí donde difieren radicalmente, estriba en la especificación de la naturaleza o tipo de existencia del objeto que se conoce. El realismo señala que el objeto (de conocimiento) dice relación a la existencia intencional. Para que ello ocurra debe haber entre los dos extremos cierta afinidad o comunidad. Es necesario entonces que el objeto aparezca de manera real.

En algunos realistas, como Santo Tomás y muchos de sus seguidores, entre los cuales se encuentra el autor que estamos analizando, las representaciones de los objetos se llaman especies y son de dos clases: las sensibles o impresas que vienen a ser imágenes y que imprimen, en el ser que capta, los objetos individuales con sus determinaciones accidentales; y las inteligibles que reproducen las propiedades esenciales del objeto y que son llamadas expresas pues no se deben a la fuerza que ejercen las cosas sobre los sentidos, como sucede con las

imágenes sino que se logran gracias a que la inteligencia abstrae la esencia de los objetos mediante la aprehensión. "Es importante subrayar que el acto directo del conocimiento no versa sobre la imagen sino sobre el objeto. En términos técnicos, se dirá: La species no es id quod cognoscitur. Y en efecto, lo que conocemos es el objeto; la species solamente la conocemos por reflexión. Su misión no es detener la mirada, sino dirigir la mirada hacia el objeto", dice Verneaux.<sup>9</sup>

## II.2. Especies de verdad

Al parecer en el concepto de intencionalidad se puede empezar a hablar de adecuación y por lo tanto de la verdad. La relación de adecuación o conformidad puede ser de tres formas, expresa el realismo, y como la verdad radica en la correspondencia entre ambos extremos, ésta es necesariamente triple también. A saber: la que radica en la conformidad entre el pensamiento y la cosa representada, que puede denominarse verdad lógica, o de conocimiento, por establecerse al llevarse a cabo este acto; la verdad metafísica y ontológica que es la conveniencia de las cosas con quien las ha producido, y la verdad moral o veracidad que consiste en la conformidad del lenguaje con el pensamiento.

La verdad de conocimiento es lógica, es real y difiere de la exclusivamente ideal; que dice únicamente referencia a la representación inteligible sin que haya relación alguna al objeto en ella representado, como afirman algunos idealistas. Desde el punto de vista del realismo, esta verdad no existe. Para

Descartes, por ejemplo, la verdad no se puede sacar de las cosas ya que el sujeto que conoce, al tener la capacidad de abstraer, es de diferente índole que el objeto material que es conocido y dos substancias de naturaleza totalmente diferente no pueden entrar en relación; por lo tanto, el sujeto no puede obtener la verdad al captar al objeto, sino que ésta es independiente de la cosa que se está ofreciendo a un sujeto y entonces, cada vez que el sujeto adquiere una verdad, ésta es obtenida de su propio espíritu, no de la realidad.<sup>11</sup> La verdad lógica está esencialmente relacionada con el objeto, por ello habrá tantas verdades lógicas, cuantos objetos existan, de aquí que si existe un conocimiento adecuado al objeto, hay verdad lógica.

Los primeros datos para lograr la verdad lógica se obtienen en la simple aprehensión. En esta primera operación se logra la captación esencial, se obtienen los datos substanciales de los objetos considerados de tal manera que se poseen universales, ideales, pero dicen referencia a un objeto del cual se han extraído.

### 11.3. El Juicio sede de la verdad

Sin embargo, la verdad no es realmente conocida dentro de esta primera operación del espíritu y es necesario llegar al juicio para que pueda efectivamente hablarse de verdad, dado que, para que haya verdad (o falsedad) no es suficiente que una cierta propiedad pertenezca a una cosa, sino se necesita que este pertenecer sea reconocido y *afirmado* (o negado) por el sujeto dentro de un juicio. En otras palabras: sólo al *atribuirsele* una

cualidad o condición a un objeto, se puede verificar si realmente hay adecuación con la realidad, y esto sólo se da al juzgarse: "Un juicio es verdadero cuando afirma que lo que es, es, y que lo que no es, no es". "La tesis tomista es que la verdad reside formalmente en el juicio." Es por otra parte bastante claro: Mientras no se afirma nada, no hay peligro de equivocarse, pero tampoco se está en posesión de la verdad. La verdad o el error existen solamente a partir del momento en que se afirma algo: por ello, Aristóteles definirá el juicio por esta propiedad: "Un discurso capaz de ser verdadero o falso."<sup>11</sup> Y brevemente, en cuatro palabras, juicio es: "Decir algo de algo."

La conformidad o adecuación, sólo puede ejecutarse en el juicio puesto que sólo ahí puede verificarse la reciprocidad entre dos cosas, dada en la realidad misma. Verneaux señala que el juicio nos coloca formalmente frente a la verdad: "El conocimiento reflejo versa sobre la simple aprehensión, pues ésta es la operación primitiva de la inteligencia en la que se revela su naturaleza abierta y plástica, si puede llamarse así, abierta a toda la amplitud del ser y plástica a toda forma del ser. La reflexión implicada en el juicio consiste, pues, según creemos, en que la inteligencia "vuelve" sobre su aprehensión y percibe la semejanza que posee de la cosa como semejanza de esa cosa. Sean cual fueren sus detalles, es cierto que para Santo Tomás, la conciencia intelectual es una condición del conocimiento de la verdad, y por lo tanto de la verdad misma, de la verdad formal."<sup>12</sup>

A éste se refiere Verneaux cuando afirma que en la captación sensible, cuando los cinco sentidos nos ofrecen el objeto con sus

características accidentales y cuando de ellas hacemos abstracción y nuestra mente aprehende la esencia, hay un barrunto de veracidad. Se da en ellos, algo más de una verdad ontológica (en cuanto que efectivamente son actos que se están llevando a cabo, en cuanto a que son algo verdaderamente, es decir auténticamente un verdadero concepto). De esta verdad ontológica necesariamente nace una especie de verdad lógica ya que el conocimiento que se nos está ofreciendo se adecúa al ser que representa. Por estas razones no puede admitirse que el sentido equivoque con respecto a su propio objeto, ni tampoco la inteligencia con respecto a las condiciones esenciales o con respecto a la aprehensión. Sin embargo, señala nuestro autor que esta verdad es casi una sospecha de verdad, pues la inteligencia conoce al objeto en su acto inicial, pero no conoce esa conformidad propia de su acto y así anota la siguiente expresión: "Tener conciencia de sentir no es conocer la adecuación de la sensación con el objeto. Sería necesario que el sentido reflexionase sobre su acto, pero es imposible por razón de su materialidad."<sup>13</sup>

Lo mismo acontece con la captación inteligible inicial: en ella se tiene conciencia de la captación obtenida, pero esto no significa que se percate la inteligencia de la conformidad de lo captado con la realidad objetiva. Para ello "Es preciso que la inteligencia reflexione, cosa que sin duda es capaz de hacer, pero al juzgar podría, pues, decirse que en estos actos la verdad está sólo presente materialmente."<sup>14</sup> Y es necesario entonces llegar a una acción en la cual se una o separe la esencia con el objeto, se afirmen o se nieguen condiciones a la cosa, es decir,



se juzgue.

Para los idealistas no hay posibilidad de elaboración de juicios a partir de la realidad, por lo que la verdad será forzosamente la conformidad de unos pensamientos con otros. De aquí la necesidad de los juicios "a priori", rechazados por el realismo que afirma que todo contenido ideal ha partido de la captación sensible.

La verdad lógica, aparece en el momento en el que el espíritu afirma o niega, aún cuando podría decirse que ya está anunciada en la captación sensible, pero en ella, primitiva percepción, no es *conocida* como tal y necesita la estructuración judicativa para poder ser conocida con la mayor perfección, al expresar su conformidad con el objeto. Todo eso se sigue fácilmente del hecho de que la verdad lógica se encuentra en el *conocimiento* (ya que es la adecuación de éste con el objeto de manera real). Y en el juicio es donde se verifica la ecuación entre los objetos y su representación inteligible.

En el juicio, entonces, la inteligencia vuelve sobre su captación inicial dándose cuenta de que efectivamente unos atributos están unidos a un sujeto en la realidad, y expresa la verdad *formalmente*. Se conciben las ideas, se comparan y luego al formularse esta comparación se juzga. Es ahí en donde se da la integración o la separación de los términos que se conocen; por ello dice Verneaux: "Juzgar es afirmar que una cosa es esto o aquéllo. Este es el sentido mismo de la cópula. Esta tiene evidentemente un sentido *copulativo*, en tanto que une dos conceptos diferentes, pero tiene también necesariamente un sentido existencial en tanto que afirma la unión de los dos

conceptos como real."<sup>15</sup> De donde se infiere que sólo a partir del juicio, puede hablarse de verdad, ya que sólo por él puede cotejarse con la existencia y, por esto tiene en ella sus raíces. Aquí el espíritu reflexiona sobre su contenido y la compara con la realidad, en cambio en la simple aprehensión hay únicamente la captación de una esencia, sin que se dé confrontación alguna.

Las reflexiones que acabamos de resumir abren el camino a la consideración de la certeza. Por ser la verdad, la expresión del profundo y auténtico conocimiento que aparece en el juicio. Dice textualmente el autor que exponemos: "Como la verdad nace con el juicio, y el acto de juzgar es esencialmente afirmación, aserción y asentamiento (consideramos sinónimos estos términos), la certeza es una de las modalidades del asentamiento".<sup>16</sup> Esta modalidad de la que aquí se habla, se refiere a la firmeza expresada en el juicio precisamente. La variación en los grados de determinación en la seguridad de la obtención de la verdad da lugar a los diversos estados de la mente frente a ésta. El último de estos grados será el de la certeza; en él habrá una absoluta designación, sin temor a la equivocación, y así dirá Verneaux que la verdad es una propiedad del juicio (relativamente al ser) y que la certeza, en relación a la verdad del juicio, resulta un estado del espíritu.

#### II.4. La certeza

En la certeza, la inteligencia está segura de haber logrado reunir las condiciones que se dan en la realidad con toda verdad, por ello se puede considerar que en este estado ha encontrado lo

que buscaba: ha logrado alcanzar su objeto propio. La certeza es además, el convencimiento de que se está en posesión de un conocimiento verdadero, por el cual la mente está segura, sin desconfianza ni recelo, es un estado de plena tranquilidad intelectual. La conciencia supone (porque no siempre esto es real) haber alcanzado un conocimiento verdadero. La certeza, "Es el estado perfecto de la inteligencia. Es su paz y su alegría, podríamos decir, pues el fin hacia el que tienden todos sus pasos, es el reposo en posesión de la verdad."<sup>17</sup>

Siguiendo esta línea, se ha definido a la certeza como aquel estado en el que la mente pronuncia un juicio sin dudar de su veracidad. Es el estado más seguro y firme de la inteligencia, pues en el no hay temor de equivocación. Pero este estado implica la conciencia de estar ahí, en él, sin que ésto signifique que efectivamente el sujeto que emite o elabora el juicio si se encuentre realmente en posesión de la verdad, pues como se señala al principio, puede haber certezas erróneas.

De la fuerza con que se afirme o niegue, de la seguridad con la que se esté en la posesión de la verdad, depende el grado de acercamiento a la certeza que posea el espíritu. Y éstos irán en relación directa al *grado de conocimiento* que se tenga de la verdad.

El primer estado de la mente es la *ignorancia*, en la cual nos encontramos cuando hay desconocimiento respecto a un objeto. A éste le sigue la *duda*, posición en la que si no hemos encontrado la verdad, no se juzga. En este sentido, los escépticos, como no aceptaban la posibilidad de existencia de la verdad, de manera muy congruente, se abstendían de juzgar, ya que

sólo se debería afirmar o negar cuando se sabe a ciencia cierta que algo es verdadero; solamente que una duda universal como la que ellos pretendían, no puede darse, aunque por el contrario, la duda parcial es además de posible, indispensable para el progreso del conocimiento.

La duda no significa necesariamente una suspensión del juicio, pues es compatible con una propensión limitada hacia un cierto juicio, y esta limitación suele expresarse bajo la forma de una probabilidad. La inteligencia oscila, no está segura de sí, es de una manera o de la contraria, pero puede tener razones que la inclinen en una dirección más que en la otra. Por eso normalmente la inteligencia no se queda en una situación de duda y, especialmente cuando se trata de pasar a la acción, se determina en favor de una cierta posición lo que constituye el pasar de la duda a la *opinión*. La opinión es el paso siguiente al de la duda, puesto que es un estado en el que ya se atreve el sujeto a emitir un juicio, sin que ello implique aún seguridad con respecto a la verdad; hay como una especie de riesgo en la consecución de la verdad. Hay conciencia de que lo que se afirma o se niega puede ser verdadero, pero su fundamento no es *seguro*, por el motivo de que se trata únicamente de una probabilidad más o menos grande que ha sido evaluada en el contexto de la duda. En la *certeza* en cambio, lo primero que se percibe es la confianza de poseer la verdad. Así Verneaux, para explicar los estados de la mente, dice también: "Consideremos un juicio: "Dios existe", por ejemplo. Si solamente se percibe la posibilidad de que este juicio sea verdadero, el espíritu está en la duda. Si se percibe una probabilidad de que sea verdadero se tiene una

opinión. Si se llega a tener alguna evidencia de su verdad, se está en la certeza."<sup>18</sup>

Estas distinciones tomistas reflejan doctrinas que ya habían sido desarrolladas desde la filosofía griega. Como ya se ha visto en la introducción, entre la opinión (*doxa*) y el saber (*epístéme*), hay una clara distinción, afirma Platón, siendo la primera un conocimiento intermedio entre la perfecta ciencia y la ignorancia absoluta, extremos en el camino hacia la verdad y con los cuales no puede confundirse. Por ello, en el libro V de la *República*, insiste en señalar ese carácter de incertidumbre inscrito en la opinión. En este sentido, el realismo coincide con el pensamiento platónico al expresar que la opinión es una aserción probable que se acerca más o menos a la sabiduría y a la certeza cuanto más seguridad haya en sus argumentos, pero mientras el espíritu permanezca en este estado casi inicial, existirá un cierto temor ante la posible validez del pensamiento contrario.

La *probabilidad* justifica el grado de acercamiento del intelecto a la certeza y se fundamenta en la mayor o menor verosimilitud de ciertas hipótesis a base de los elementos que se tienen y de la frecuencia con la que éstos están presentes en el estadio de la verdad. Cuando algo se conoce con determinadas características y la inteligencia tiene plena seguridad de la verdad de su conocimiento, ha superado la duda, por medio de la opinión y ha llegado a la certeza.

### *Especies de certeza*

Hay diferentes clases de certeza: su diversidad se debe primordialmente al fundamento en el que se sustenta la conciencia de la posesión de la verdad. Estas especies serán: la metafísica, la física y la moral.

La *certeza metafísica* aparece cuando se conocen las leyes de orden ontológico que rigen la realidad, el orden que expresa los nexos necesarios que hay entre los seres y sus condiciones. Su negación es absurda, ya que su fundamento es ontológico y los juicios emitidos se sustentan en la esencia de las cosas. "La certeza metafísica es absoluta, pues resulta del conocimiento de las leyes del ser que son estrictamente necesarias y no admiten ninguna anulación. Los principios primeros son su mejor ejemplo, pero se extiende mucho más allá."<sup>13</sup>

En la *certeza física*, el fundamento es la constancia de las leyes naturales y su conocimiento es lo que produce la adhesión de la mente al conocimiento de los atributos del objeto. Es bastante menos firme que la certeza metafísica, ya que requiere del razonamiento inductivo y por eso es menos incuestionable. Verneaux al hablar de la certeza física, dice así: "La certeza física no es, como podría creerse, la que está fundada en la experiencia sensible: ésta es metafísica. Sino la que está fundada en el conocimiento de una ley natural. El conocimiento de las leyes naturales a su vez, resulta de una inducción. Si la inducción es rigurosa, engendra una certeza, pero una certeza que solamente es general, si así puede llamarse, y que no permite prever con seguridad, la existencia o la naturaleza de un hecho

particular que nos es dado actualmente."<sup>20</sup>

La *certeza moral* está basada en la probabilidad de algo, con más seguridad; así por ejemplo, al conducirse un automóvil siguiendo las leyes del tráfico, se está moralmente cierto de que no se tendrá ningún percance, sin embargo, puede existir cierta eventualidad que modifique esta situación y ocurra un accidente. Esta es la *certeza moral*, que como observamos, no es tan firme como la metafísica, ni siquiera como la física, pues está sujeta a otros elementos que no son esenciales sino fortuitos.

Además hay que tener en cuenta que las leyes morales se encuentran estrechamente relacionadas con la libertad humana, y por lo tanto puede dejarse de cumplir lo que ellas exigen. Aunque deban ser, y de esto hay certeza, pueden dejarse de realizar porque la persona humana así lo quiera.

### 11.5. La evidencia

Cuando se analizan las notas esenciales de la verdad, se hace referencia al sujeto, pero cuando aparece la idea de evidencia, es el objeto de conocimiento el que debe examinarse, ya que este concepto se encuentra en razón del objeto y es este término el que ofrece seguridad al sujeto, dándole la certeza de poseer la verdad. Al referirse a la certeza, Verneaux recalca la posición del sujeto, aunque naturalmente en relación con el objeto, pero al llegar al tema de la evidencia, es indispensable volver la mirada al objeto y estar atentos a él; por ello define a la evidencia como: "La claridad con la que un objeto aparece a una facultad del conocimiento, la manifestación, o como

actualmente se dice, la revelación del ser. Por ello es el fundamento o el criterio de la certeza."<sup>21</sup>

La evidencia es una seguridad absoluta de claridad que hace posible y confirma al espíritu en la certeza. La evidencia aparece cuando se presenta a la mente algo, de tal manera cierto, que ésta tiene que aceptarlo. La evidencia de la verdad produce la certeza y se toma como su último criterio; en el orden del conocimiento es la piedra de toque, ya que es la que nos asegura o demuestra palmariamente que estamos conociendo algo tal como es. Por ello, esta condición nos lanza de inmediato a la certeza. A este carácter se refiere precisamente Verneaux en las siguientes líneas: "Admitimos como un hecho, que hay evidencia que se impone: en algunos casos, el juicio es determinado por la evidencia con la que el objeto, o la verdad se presentan al espíritu."<sup>22</sup>

Para otros autores, como Descartes, la evidencia en cambio, radica en el modo de conocer; por eso, si algo se conoce de manera oscura o confusa, engendra un conocimiento falso. En cambio, la evidencia se encuentra en las ideas claras y distintas que no permite que se infiltre en ellas la duda, y que producen certeza; lo dudoso, debe, pues, rechazarse porque es falso; "Juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas."<sup>23</sup>

De esta manera, se reduce la evidencia al plano del conocimiento intelectual, de forma que otros tipos de conocimiento no ofrecen evidencia, contrariamente a lo que la tradición había afirmado y que Verneaux sostiene al referirse al juicio: "No es necesario que el objeto sea una esencia abstracta



directamente inteligible. Basta que un objeto aparezca a una facultad cualquiera, sentido o conciencia, lo mismo que a la inteligencia o digamos que aparezca al hombre de tal modo que su presencia (intencional) ocasione un juicio."<sup>21</sup>

No es posible hablar de evidencia sin hacer referencia a un contenido, por lo tanto, la presencia del objeto no puede eliminarse, aunque es claro también que se habla de objeto de conocimiento y esto señala el otro extremo de la acción y de la relación, que es el sujeto que posee las facultades para conocer.

### *Especies de evidencia*

La clasificación que hace Verneaux de la evidencia, en primer lugar está en razón de lo esencial, por una parte, y de lo externo y objetivo por otro lado. Por ello, alude a la evidencia intrínseca y a la extrínseca. La evidencia intrínseca a su vez, puede ser mediata o inmediata. Cuando al sujeto, sin necesidad de ningún agente o intermediario, se le presentan las condiciones del objeto tal como son, ya sea a los sentidos o a la inteligencia, se da una evidencia inmediata. La primera puede denominarse entonces, evidencia sensible y, la otra, evidencia intelectual; en este sentido afirma Verneaux: "En efecto, para cada sentido es evidente su objeto propio, puesto que está ordenado por naturaleza a percibirlo. Basta, por ejemplo, abrir los ojos para percibir las cosas coloreadas. A ello debemos unir la conciencia que revela la existencia del yo y sus actos o estados interiores."<sup>22</sup>

En lo que puede llamarse la intuición de la realidad captada

en la experiencia sensible y en la consecución de los primeros principios hay también evidencia, pues éstos se conocen por sí mismos de manera inmediata. En cambio aquello que se obtiene después de que se descubre la verdad en virtud de una demostración, es evidencia mediata. La conclusión no se ve como evidente en sí misma, sino que requiere de otros elementos para que su verdad sea aceptada. Estos elementos pueden ser un argumento fundamentado en los primeros principios, pero con un nexo que no es conocido de manera inminente aunque esta conexión sea esencial. Hay entonces una clara diferencia entre la evidencia inmediata y la mediata, siendo la primera directa, en tanto que la segunda requiere de un examen.

También habla Verneaux de otra especie de evidencia, a la que, como otros escolásticos actuales, llaman extrínseca (evidencia *in attestante*), y consiste en aceptar algo por el testimonio cierto de otros sujetos que manifiestan algo, mediante ciertas pruebas; tal puede ser, por ejemplo, la evidencia de un hecho histórico, basada en la aceptación crítica de documentos.

Es necesario un criterio de evidencia? No, responde Verneaux después de hacer un análisis de lo que diversos autores consideran como normas para sustentar la evidencia, es decir, criterios; como se afirmó antes, la evidencia es la justificación de la certeza, por sí misma rechaza las teorías subjetivistas que toman como criterio de evidencia el sentimiento, el instinto, la voluntad, pues aunque las tendencias de estas facultades no sean vanas, no están orientadas hacia la verdad sino que tienen sus objetos propios y sólo la inteligencia se dirige hacia la verdad, ante la cual se encuentra la certeza cuya seguridad nos la ofrece

la evidencia. Por eso afirma Verneaux que no debe buscarse nada más que regule este estado: "Es cierto, que ocurre que tenemos por evidentes cosas que no lo son, y este primer error es la fuente de muchos otros. No obstante, de ello no podemos deducir que la evidencia necesite un criterio. Pues el error sobre la evidencia procede de un defecto de evidencia. Si creemos ver cuando en realidad no vemos, es que no tenemos conciencia clara de lo que hacemos. El remedio para el error es entonces la reflexión, pues es el medio de obtener la evidencia que faltaba. No hay que buscar nada, pues, más o allá por encima de la evidencia. Por ello diremos que es el criterio último de la certeza".<sup>26</sup>

#### 11.6. Conclusiones

Al querer desentrañar el problema de la certeza, Roger Verneaux se encuentra con el hecho de la verdad, y es mediante un análisis casual, como llega a precisar las especies de verdad que existen. Por qué señala tres tipos de existencia de la verdad? Por qué hay tres ángulos desde los cuales, Verneaux como realista enfoca el problema de la veracidad. Desde un primer punto de vista puede decirse que Verneaux acepta a Leibnitz y sus teorías de las verdades necesarias y de imposible contradicción, al hacer mención de las verdades metafísicas que dicen la relación entre la causa ejemplar y lo causado. Pero a otro tipo de verdad se refiere cuando habla de verdad lógica o de conocimiento, ya que para él, el conocimiento consiste, según lo que ya había enunciado Aristóteles, en hacer inmanente lo

trascendente, lo cual señala esa posibilidad de apertura cognoscitiva hacia la verdad. Este tema de la verdad lógica, está necesariamente vinculado dentro de la corriente tomista con el hecho de la intencionalidad. Esta noción había sido ampliamente desarrollada desde la edad media: Santo Tomás lo explica muy bien, así como San Buenaventura y el escolástico Francisco Suárez. Muchos siglos más tarde, la fenomenología retoma el tema dándole un aspecto más bien psicológico. Franz Brentano lo relaciona con los fenómenos psíquicos y con la Psicología descriptiva. Relacionándose con Brentano, Edmundo Husserl afirma que la esfera de la conciencia es el ámbito de la intencionalidad. Verneaux, de nuevo resalta la importancia de esta cuestión y continuando con su corriente ideológica realista, asevera que el conocimiento es una unión intencional que difiere absolutamente de una composición física en la que los componentes se disuelven en un todo que posee su propia naturaleza.

En dónde localiza Verneaux a la verdad del conocimiento? Específicamente se encuentra en el juicio: por ello no se puede hablar propiamente de ideas verdaderas ni falsas, pero sí de juicios que tengan esta condición, por lo que manifiesta que un juicio falso es el que está privado de la perfección que es su adecuación a la realidad. Además, cuando se afirma o se niega, y la inteligencia está plenamente segura de la veracidad de aquéllo, se ha obtenido la certeza.

De los grados en el conocimiento de la verdad dependerán los estados por los que la inteligencia pasa. Por ello, Verneaux llega a inferir que nuestro espíritu no puede conquistar la verdad repentinamente siempre, sino que en la mayor parte de las

ocasiones tiene que pasar por estados sucesivos en la consecución o alcance de la verdad, de tal manera que pasa por la ignorancia, la duda, la opinión y finalmente alcanza la certeza, en donde logra la seguridad y la tranquilidad espiritual.

De los tres tipos de certeza a los que alude Vernaux, sólo la metafísica ofrece absoluta seguridad, aunque en la física y en la moral se pueda encontrar también la evidencia.

Se concluye de lo expresado por este autor en relación con la evidencia, que ésta es el fundamento último de la certeza y que a su vez señala tanto al objeto como al sujeto, puesto que se refiere tanto a la luz de la verdad como al sentimiento de la mente.<sup>27</sup>

En esto coinciden también la mayoría de los filósofos, puesto que consideran que el supremo criterio de la certeza debe ser invariable y seguro, firme como la verdad misma y por ello, sólo la evidencia puede ser aceptada como criterio universal y último, y así concluye lo concerniente a la certeza.

#### NOTAS

1. Roger Verneaux es actualmente uno de los más conocidos representantes de la escuela tomista y sus escritos filosóficos son considerados como muestra de una de las vertientes del realismo moderno más precisas y claras. Este filósofo nace en Francia en 1912 y cursa sus estudios eclesiásticos en el seminario conciliar de París. Inicia la carrera de teología en el seminario y la concluye doctoralmente en el Institut Catholique de París. Al término de sus estudios se dedica a la docencia y a la investigación, desarrollando su actividad en el mismo Instituto Católico hasta a su jubilación. Sus obras gozan de una gran reputación y se destacan por su claridad y rigor. Muchas de ellas han sido traducidas del francés al italiano, alemán, español y inglés. Es considerado como uno de los mejores especialistas en el análisis de las doctrinas idealistas alemanas y su profunda cultura en la historia del pensamiento moderno y

contemporáneo le ha permitido enlazar a la tradición con la modernidad, desarrollando el realismo tomista dentro del marco del pensamiento actual. Las más destacadas de sus obras son: *Les sources cartésiennes et kantiennees de l'idéalisme français* (Paris, Beauchesne, 1936); *L'idéalisme de Renouvier* (Paris, Vrin, 1945); *Renouvier disciple et critique de Kant* (Paris, Vrin, 1945); *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales* (Paris, Téqui, 1949); *Esquisse d'un théorème de la connaissance* (Paris, Beauchesne, 1954). El es autor de varios tomos del muy conocido *Cours de philosophie Beauchesne*, es decir: *Introduction générale et logique*, *Epistémologie générale ou critique de la connaissance*, *Philosophie de l'homme*, *Histoire de la philosophie moderne*, *Histoire de la philosophie contemporaine*, *Textes des grands philosophes*, *Antiquité*, *Textes des grands philosophes*, *Temps modernes*.

En nuestro trabajo las frecuentes citas de Verneaux serán sacadas de las ediciones en lengua castellana de la obras del autor, y solamente unas pocas referencias más importantes serán mencionadas, en las notas, en el original francés.

2. R. VERNEAUX, *Epistémología general o crítica del conocimiento*, Editorial Herder, Barcelona, 1977, p. 133.

3. Ibidem, p. 21.

4. Op. cit., p. 121. Es interesante notar que Verneaux reconoce, mas al mismo tiempo considera secundaria, la doctrina escolástica que habla de una verdad ontológica. Apoyándose en el mismo Santo Tomás, él declara que "la vérité est d'abord dans l'intelligence et ne se dit des choses que par dérivation" (*Epistémologie générale*, Paris, Beauchesne, 1959, p. 85). En este sentido, la "verdad ontológica" no se concibe como una verdad ontológicamente subsistente, sino como la inteligibilidad de las cosas, interpretada como su correspondencia con una ordenación intelectual de las mismas (prácticamente, la ordenación divina). Por eso nuestro autor afirma: "Dans l'école thomiste, la vérité de l'intelligence est appelée vérité logique, et la vérité des choses vérité ontologique. Dans un cas comme dans l'autre, elle est un rapport". (Op.cit., p. 85).

5. Ibidem, p. 95

6. Ibidem, p. 123

7. Los filósofos empiristas y racionalistas habían buscado este puente como si se tratara de una relación física de causación que originándose en las cosas (o según otros en Dios) acaba por producir otro tipo de cosas que son las ideas. Diversamente la teoría clásica del conocimiento había reconocido que el puente no es otra cosa que una capacidad del sujeto de *fieri quodammodo omnia*, es decir de transformarse "de un cierto modo" en cualquier cosa. Este "cierto modo" es propiamente la intencionalidad.

B.R.VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Ed. Herder, Barcelona, 1985, p. 39.

9. Ibidem, p. 42.
10. Cfr. R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Espasa Calpe. México, 1981.
11. R. VERNEAUX, *Epistemología general*, Ed. Herder. Barcelona, 1977, p. 126.
12. Ibidem, p. 129
13. Ibidem, p. 126
14. Ibidem.
15. R. VERNEAUX, *Epistemología general*, p. 128.
16. Ibidem, p. 133.
17. Vale la pena mencionar las expresiones originales del texto francés que Verneaux utiliza para expresar estas características profundas de la certeza: "La certitude est l'état parfait de l'intelligence. Elle est sa paix et sa joie, pourrait-on dire, car le but vers lequel tendent toutes ses démarches est le repos dans la possession de la vérité. En comparaison de la certitude, tous les autres états sont inquiets et plus ou moins douloureux. Se complaire dans l'inquiétude, cultiver le doute pour lui-même ou la recherche sans espoir de trouver, c'est un romantisme intellectuel qui est une véritable perversion de l'esprit". (*Epistémologie générale*, cit., pp. 95-96).
18. Ibidem, p. 147 .
19. Ibidem, p. 141 .
20. Ibidem, p. 142.
21. Ibidem, p. 146.
22. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, p. 138
23. R. DESCARTES, *Discurso del Método*, Ed. Espasa Calpe. México 1950, p. 106
24. R. VERNEAUX, *Epistemología general*, p. 150.
25. Ibidem, p. 151.
26. Ibidem, p. 158. La conclusión explícita de todo el análisis de nuestro autor es entonces la siguiente: "Il n'y a donc rien à chercher au delà ou au-dessus de l'évidence. C'est pourquoi nous dirons qu'elle est le critère *dernier* de la certitude" (*Epistémologie générale*, cit., p. 110).
27. Este texto expresa de manera contundente esta doble naturaleza de la evidencia:

Ce dernier point doit être souligné. La vérité est une propriété du jugement (relativement à l'être). La certitude est un état de l'esprit (à l'égard de la vérité de son jugement). L'évidence est une propriété de l'objet (relativement à une fonction de connaissance quelconque). Si l'on parle de vérités ou de jugements évidents, et nous ne nous en priverons pas, c'est qu'on considère leur matière ou leur contenu, c'est-à-dire l'objet connu. En gros, donc, disons que l'évidence est la *clarté* avec laquelle un objet apparaît à une faculté de connaissance, la manifestation ou, comme on dit aujourd'hui, le *dévoilement* de l'être. C'est pourquoi elle est le fondement ou le critère de la certitude. (*Epistémologie générale*, cit., p. 102).



**CAPITULO III**

**REGIS JOLIVET: ANALISIS Y CRITERIOS DE LA CERTEZA**

### III - REGIS JOLIVET: ANALISIS Y CRITERIOS DE LA CERTEZA<sup>1</sup>

#### III.1 Análisis del concepto de verdad

"El hombre siempre sigue sujeto al error, de hecho, equívocase a menudo, tomando lo falso por verdadero. Por eso es necesario definir la verdad y el error, conocer los procedimientos sofisticos por los cuales el error se presenta con apariencia de verdad y determinar las señales que permiten, en derecho, distinguir la verdad del error".<sup>2</sup> A esta correcta distinción está atento el espíritu filosófico desde sus formas iniciales. En la antigua Grecia se señala constantemente la necesidad de discernir entre los argumentos que, con apariencia de verdad, encierran falsedad y señalan como indispensable determinar los trazos que permiten diferenciar con claridad entre ambos polos. Platón pone en boca de Sócrates, el maestro de la definición precisa, la advertencia sobre la necesidad de distinguir entre los argumentos verdaderos y los falsos, y por ello, prevenirse contra los sofistas que no hacen más que confundir a sus oyentes.<sup>3</sup> En su *Apología de Sócrates* demuestra que él dedica su vida a combatir la falsedad y el error y a la búsqueda de la verdad en todas sus formas, refutando toda suerte de sofismas.

Todos los auténticos pensadores de la antigüedad enderezan sus ataques contra los sofistas y señalan a la verdad como el punto de partida de todo razonamiento. Precisamente, Aristóteles dirá: "Como hay ciertas gentes que se ocupan más de parecer sabios que de serlo realmente sin parecerlo, y la sofistería no

sólo trata de sacar provecho de una sabiduría aparente que nada tiene de verdadera, es claro que tales gentes se proponen figurar que hacen una obra de sabiduría, y no hacerla realmente sin parecerlo. Por lo demás y comparando una cosa con otra, es en todo caso la obra propia del que sabe, primero no engañarse a sí mismo en lo que sabe y después, poder desenmascarar al que engaña y estos dos méritos consisten, el uno en poder dar razón de las cosas y el otro en apreciarlas cuando otro las da".<sup>4</sup>

La certeza tiene como antecedente en un orden analítico a la verdad. Por ello, afirma Jolivet que su estudio debe estar fundamentado en una concepción clara de las relaciones entre el sujeto y el objeto, extremos del conocimiento que dicen relación con la verdad. Este tema ha sido estudiado por diversas corrientes y las soluciones que se ofrecen a sus problemas también han resultado dispares, pues unas ponen el acento en las condiciones del ser extramental, otras en la conciencia del sujeto que conoce. Así encontramos a filósofos idealistas que buscan la verdad en la captación del sujeto y otros que la localizan más bien en una relación del sujeto con el mundo exterior, como lo hacen los realistas. Entre estos últimos se encuentra Jolivet, quien en su primera definición de lo que es el ser verdadero dice: "El ser considerado, no ya en su estado absoluto, sino según la conveniencia con otro, llámase verdadero",<sup>5</sup> ya que anteriormente dice: "Y es que lo propio del realismo es admitir no sólo que existen cosas, sino que su realidad es captada inmediatamente sin ingerencia alguna, y por tanto sin duda posible, aún hiperbólicamente, de modo que aún la simple duda respecto de esa realidad supone un absurdo radical. Pues bien, Descartes (lo mismo que Malebranche, Kant y todos los idealistas) están en los antípodas de esta concepción".<sup>6</sup>

### III.2 Especies de verdad

Las diversas caras y facetas de la verdad, dependerán entonces y ya dentro del realismo, del término al que hagan mención o en el que fijen su atención, y así puede hablarse de verdad trascendental u ontológica, verdad lógica o de conocimiento y verdad moral; finalmente.

La *verdad ontológica* o *trascendental* es definida así: "Es una propiedad de los seres, porque es el ser mismo de las cosas, en cuanto inteligibles; es decir, cognoscibles por la inteligencia".<sup>7</sup>

La verdad ontológica es una relación de identidad real y existencial entre un ser específico y un modelo arquetipo. Es "Conformidad de la cosa con la inteligencia (*adaequatio rei ad intellectum*)".<sup>8</sup>

En este análisis, la atención se fija en la cosa que se adecúa a la idea que la produce, se encuentra conforme con el modelo ideal según el cual se ha producido aquello. La verdad ontológica debe buscarse en las cosas, pues es su propiedad. Entre los valores trascendentales, propiedad de todo cuanto existe, se encuentra la verdad; por ello se habla de verdad ontológica o trascendental. "Así se ve que la verdad es una propiedad trascendental que acompaña al ser inseparablemente, pero según diversos grados y analógicamente en todas sus determinaciones".<sup>9</sup>

La verdad ontológica dice conformidad de la cosa con el pensamiento que la ha producido o la regula, como norma a la que debe ajustarse, señala adecuación con el intelecto que la ha causado. Un aparato, una pieza musical, construidos de acuerdo con las leyes de la mecánica, de la armonía y del ritmo, son

verdaderas ontológicamente. La cosa es verdadera, por realizar aquella esencia y entonces se define este tipo de verdad, como la realidad de las cosas. De esta manera en la verdad ontológica o metafísica, las cosas están en conformidad con la idea que las ha producido, que es modelo ejemplar, lo cual resulta diferente en los otros tipos de verdad a los que nos iremos refiriendo en este desglosamiento del concepto de verdad.

En virtud de la existencia de la verdad ontológica, las cosas pueden ser conocidas, aunque aún no lo sean por nadie, ni al presente tengan conformidad con idea alguna; sin embargo encierran la posibilidad de ser conocidas por alguien. Así, dice Jolivet, que la verdad ontológica es una "relación de identidad de naturaleza" entre una cosa dada y un presupuesto ideal. Así se dice verdadero vino, verdadera caridad, en cuanto este vino y este acto de caridad están verdaderamente conformes con el tipo ideal del vino o de la caridad.

De igual manera afirma que la verdad ontológica "expresa el ser de las cosas, en cuanto responde exactamente al nombre que se le da. En cuanto, por consiguiente, está conforme con la idea divina de donde procede".<sup>10</sup>

La verdad ontológica es trascendente, pero cuando se vuelve inmanente, aparece la *verdad lógica*. Cuando la inteligencia se dedica a su tarea, conoce y cuando conoce a las cosas tal como son, con sus auténticas condiciones y propiedades, entonces aparece la verdad lógica. Conocer este valor es la función de nuestra inteligencia. Si en la definición de la verdad ontológica se hacía referencia a un modelo al que se conformaba la cosa, en la verdad lógica la inteligencia se conforma con la cosa, es una forma inversa.

La verdad lógica es definida por Jolivet como "la

conformidad de la inteligencia con la cosa. Es una propiedad, no de las cosas, sino de la inteligencia que conoce; ésta es verdadera en tanto y en la medida en que afirma lo que es, o que lo que es tal, es tal; *adaequatio intellectus ad rem*".<sup>11</sup>

La verdad lógica, tomada en su sentido concreto, puede definirse en relación al acto de conocer, por ello se llama verdad de conocimiento, es el conocimiento en cuanto que está conforme con el objeto o la cosa que representa, por lo que puede decirse con toda precisión que la verdad lógica debe expresar a la ontológica y supeditarse a ella pues es su expresión. De tal manera que en la verdad lógica, la mente se conforma con las cosas y en la ontológica las cosas se conforman con la inteligencia que las creó. El pensamiento humano es verdadero, cuando abstrae y representa fielmente las cosas. En cierto sentido se podría decir que la inteligencia se somete a la verdad objetiva que sería la ontológica.

La verdad lógica o de conocimiento se diferencia de aquella puramente ideal a la que hacen referencia Kant y la mayor parte de los idealistas y que fundamentalmente es la concordancia de las ideas entre sí. En realidad ésta sería únicamente una congruencia o coherencia intelectual, concordancia entre los pensamientos, pero esto no lleva un fundamento de universalidad, sino que por el contrario, cae en el subjetivismo y hace consistir a la verdad en la pura armonía ideal. Entonces la verdad se convierte en algo relativo y queda sujeto a la mente que conoce sus propias ideas. La verdad lógica, es real y tiene por ello su fundamento en las cosas. En cambio, Kant desde su idealismo, afirma: "Como en el acto del pensamiento en general hacemos abstracción de toda relación del pensamiento a un objeto determinado (sea de los sentidos, sea del entendimiento puro),

la síntesis del pensamiento con el sujeto, síntesis que por error tomamos como la representación sintética de un objeto".<sup>12</sup> Y continúa diciendo así: "Cuando nosotros decimos que los sentidos nos representan a los objetos tal y como aparecen y el entendimiento real como son, debe tomarse esta última expresión, no en un sentido trascendental, sino sólo en un sentido empírico; vale decir que ella designa los objetivos tal como deben ser representados, como objetos de la experiencia en el encadenamiento universal de los fenómenos y no como puedan ser".<sup>13</sup> Por ello Sofia Vanni Rovighi expresa: "La materia del objeto es dada por la sensibilidad, pero la forma del objeto en general, la da el entendimiento".<sup>14</sup>

Para reafirmar lo que aquí se ha dicho sobre el aspecto subjetivista del conocimiento en Kant, citaremos lo siguiente: "En consecuencia, puesto que todo lo que hay de sensible en el conocimiento depende de la índole especial del sujeto en cuanto que, en presencia de los objetos, es capaz de ésta o aquella modificación, la cual puede variar según la diversidad de los sujetos, en consecuencia, digo, es manifiesto que lo que es conocido sensiblemente es la representación de las cosas como aparecen al sujeto, mientras que la representación intelectual representa las cosas como son".

Por eso señala Jolivet que incluso ésta es la razón por la que Kant se encuentra dentro del escepticismo al no dar objetividad a la verdad. El dice: "Si en efecto, lo real, en su esencia, se nos oculta necesariamente, si todas nuestras aserciones de orden metafísico son necesariamente sofisticas, la idea de verdad hácese ilusoria en la misma medida en que significa el acuerdo del espíritu con lo real, ya que en adelante no se puede tratar sino a lo más, de acuerdo del pensamiento

consigo mismo, es decir, de simple coherencia formal".<sup>15</sup>

Fincada en la existencia real, la verdad tendrá un carácter existencial. Sin embargo, afirmará Jolivet, con la verdad lógica sucede que varía según sea el objeto que ante la inteligencia se presenta. No cambia en cuanto a su esencia, ya que lo que es verdadero sigue siéndolo siempre. La verdad lógica, como la metafísica, son para Jolivet, inmutables. Así lo que auténticamente es verdadero, seguirá siempre siéndolo. Lo que puede variar es el grado de conocimiento subjetivo, es decir, el intelecto puede conocer más perfectamente o menos, y acercarse más o menos a lo verdadero, pero esto no nos lleva a fundamentar a la verdad en el grado de cercanía o lejanía. Descartes sí hace consistir en esto a la verdad, ya que la hace depender del grado de "claridad" en la percepción, haciéndola totalmente subjetiva, fundamentándola en algo individual. También existe la verdad moral que consiste en el acuerdo entre lo que se dice y lo que se piensa. Su estudio corresponde a la ética.

### III.3 La verdad lógica aparece en el juicio

La verdad, por otro lado, empieza a presentarse en la captación sensible, sólo que se encuentra imperfectamente ahí, ya que no es conocida como tal, puesto que los sentidos, al ser incapaces de reflexionar, no tienen conciencia o no se dan cuenta de su conforidad con el objeto, hablando analógicamente. En la primera operación mental o simple aprehensión, también está la verdad, pero tampoco se puede decir que se conozca como algo ya perfilado por lo que nunca se habla de ideas verdaderas o falsas. En cambio, sí se puede hablar de ideas claras u oscuras, así como exactas y distintas, lo cual confirma que la posición



cartesiana al respecto, dista mucho de la teoría expresada por el realismo aristotélico y de todos sus seguidores, quienes afirman que sólo a partir del juicio puede detectarse la presencia de la verdad, como un valor inmutable y universal. Porque cuando el intelecto une o separa y señala que los objetivos tienen determinadas esencias y condiciones, ha llegado a la verdad. Jolivet dice: "Yo puedo tener la idea clara y distinta de una quimera, de una montaña de oro, de un miriagono. Pero estas ideas no son, en sí mismas, ni verdaderas ni falsas. Y no lo serán sino por el juicio que las pondrá en conexión con un predicado que les convenga o no".<sup>16</sup>

Si desde el punto de vista del realismo, la verdad de conocimiento es adecuación con la verdad metafísica, se tiene que reconocer que tal adecuación no existe sino al llegar la inteligencia al juicio, porque la pureza del juicio reclama necesariamente reflexión y la verdad lógica exige que la mente además de conformarse con el objeto tenga conciencia de esta conformidad. Por ello, el conocido tomista, desde el punto de vista realista, J. Maritain señala lo siguiente: "La verdad no es poseída como tal sino cuando es en sí misma conocida, y no es conocida sino por el juicio en el cual el espíritu, asintiendo el enunciado mental que a ese efecto construye, se pronuncia sobre la cosa y declara que ella 'es así', '*ita est*'.<sup>17</sup>

La inteligencia sabe que algo es verdadero o falso, aún cuando se equivoque en repetidas ocasiones, pero tiene conciencia de esta conformidad y de su captación de la realidad, pues es ésta tras la que avanza siempre en la acción de conocer. Por ello Jolivet afirma: "En efecto, la cosa que significa el sujeto del juicio y del cual afirmamos, por el predicado, algún atributo, es evidentemente concebido como distinto del mismo juicio. La

verdad está en la conformidad del pensamiento con esta cosa u objeto, y no en la simple coherencia, que no es más que una propiedad formal de esa cosa".<sup>18</sup>

Al ser el juicio aquel acto realizado por la inteligencia en el cual se señala una relación entre dos o más términos, en ello se confrontan plenamente el sujeto y el objeto, el que capta y lo captado, y por ello es el sitio de la verdad. El espíritu al afirmar o negar la relación entre dos cosas que en la realidad son de tal o cual forma, está anclándose en la existencia real, y en ella va a apoyarse para saber si su conocimiento es verdadero o no lo es. La verdad en el idealismo lo es completamente inútil al humano, pues se queda en las relaciones ideales y subjetivas, sin que se encuentre en ella verificación alguna. Por ello, dice Jolivet que la verdad en el juicio se refiere a representaciones que son la realidad misma en cuanto presente a los sentidos o a la inteligencia.

Jolivet afirma que el supuesto error de los sentidos no es tal, puesto que en ellos sólo se da la tarea de captar los accidentes que poseen los objetos, y perciben realmente lo que se les presenta frente a sí. Lo que sucede es que algunas veces la posición de un cierto sentido es diferente a la de los demás, es decir nos ofrece una aprehensión particular, individual; al mismo tiempo los sentidos están sujetos al medio material cambiante, que modifica la acción que deriva del objeto. En cambio, en el juicio sí puede darse el error, que consiste en afirmar algo de un ser cuando no le conviene o negarlo cuando sí le corresponde. De lo que se concluye que no existe error en los sentidos, sino en el juicio, puesto que éste pertenece a la inteligencia que es la que dictamina la relación, es la que emite un veredicto: los sentidos presentan los datos tal cual se están

ofreciendo a su captación y al sujeto que conoce esos datos le corresponde compararlos y señalar si están conectados entre sí o no en la realidad. Por ello afirma este autor que la verdad lógica es la conformidad de los juicios con el ser.

### III. 4 Estados de la mente frente a la verdad

La *ignorancia* es la situación en la que está el espíritu lejos de la verdad, no la conoce. El sujeto no ha captado nada relativo a un objeto, por ello dice Jolivet que la ignorancia es un aspecto intelectual negativo, puesto que es ausencia de conocimiento.

A este estado de desnudez de la mente en relación con la verdad le sigue el de la *duda*, del cual señala Jolivet, como todos los realistas, que consiste en una situación en la cual la mente no se atreve a emitir ninguna sentencia, se abstiene de juzgar, puesto que las razones que llevan a la afirmación son tan débiles o tan fuertes como las que llevan a la negación. Se confirma así lo dicho en el capítulo anterior acerca de que en el juicio, al afirmarse o negarse algo, la mente se perfila por la verdad o cae en el error, lo cual no sucede en la duda, en donde el espíritu encuentra una proporción igual entre la afirmación y la negación.

Cuando la mente por fin se decide a emitir un juicio, pero no tiene plena seguridad, ya ha llegado a la *opinión*. En este estado no hay un verdadero convencimiento de que lo que se afirma o se niega sea verdadero, por lo que puede haber un argumento contrario que si lo sea. En la opinión aparece la condición de *probabilidad*, que consiste en la apariencia de verdad de algo. Cuando estas apariencias de veracidad son tales que permiten que

igualmente esté segura de que lo que afirma o niega es verdadero, tiene *certeza*, y éste es el último estado que la mente tiene frente a la verdad, y a sus análisis nos abocaremos.

### III. 5 La certeza

Es la certeza el último estado en el que se encuentra la mente con relación a la verdad, y es el último porque en él ya ha superado toda posibilidad de error y tiene plena seguridad de que lo que conoce es verdadero y que por lo tanto, el pensamiento elaborado va de acuerdo con el objeto al cual se refiere. En concordancia con todos los realistas, la define por ello Jolivet como aquel "estado del espíritu que consiste en prestar adhesión firme (sin miedo de equivocarse) a un juicio tenido por verdadero"<sup>19</sup> Avalando esta definición y la existencia de la certeza está el hecho de que el espíritu está cierto de muchos de sus pensamientos, y su seguridad se fundamenta en la realidad. Para nuestro autor, la presencia de la certeza es indiscutible y no puede dudarse de su existencia. El dice: "Afirmar, dando crédito de la verdad de la afirmación, es una operación vital tan natural y necesaria como la de respirar y la practicamos de tal modo, que la inteligencia se ve a sí misma espontáneamente como hecha para la verdad".<sup>20</sup>

En contra de la posición escéptica se pronuncian los realistas al señalar la necesidad de existencia de la certeza y por lo tanto, la imposibilidad de una auténtica y absoluta duda. Afirmar una duda *absoluta* es imposible, puesto que constituiría en sí misma una certeza, certeza de que sólo existe la duda, con lo que habría desaparecido ya la duda.

Una vez que aparece la certeza, en el espíritu hay seguridad

frente al conocimiento adquirido y esta seguridad proviene de diversas causas, pero todas ellas, cuál más, cuál menos, ofrecen un grado excelente de seguridad a la mente. De esta manera, también Jolivet divide a la certeza, atendiendo a su fundamento, en: metafísica, física y moral.

La certeza *metafísica* está apoyada en la comprensión misma de los seres, por ello se llama también *racional* y por este motivo, su contradicción es el absurdo. Los principios lógicos tienen o dan certeza metafísica, estamos completamente ciertos de su validez y su contradicción es racionalmente imposible. La esencia de las cosas y su conocimiento producen la certeza.

El conocimiento de las leyes naturales y su constante repetición, producen otro tipo de certeza a la que se le denomina *física* o *empírica*. Al estudiar las leyes físicas y comprobar su constancia, se van formulando las ciencias experimentales y se adquiere la certeza científica. La certeza física está fundamentada, sin embargo, en una realidad móvil y por lo tanto difícil de capturar tal como es y por ello no es tan segura como la metafísica o racional. Atendiendo a estas cuestiones, dice Jolivet que la certeza física está fundamentada en la percepción sensible de comprobación y de hecho, pero no en la esencia misma del objeto captado, es decir, se basa en la sucesión de fenómenos y en una ley que los expresa, pero no en la esencia de lo que los ha causado.

Aquella certeza que se fundamenta en las leyes conductuales, Jolivet, como los demás realistas, la llama *moral*. Su afirmación es verdadera, aún cuando hay en ella cierto grado de contingencia.

### III. 6 La evidencia y los criterios de la certeza

El error es lo contrario de la verdad, se define por ello en la posición realista como la emisión de un juicio que no está en conformidad con el ser de las cosas. Jolivet lo define como "aserción falsa o defecto de conformidad del juicio con el ser".<sup>21</sup> Por su existencia es necesario encontrar un indicio para distinguir entre éste y la verdad; por ello es indispensable recurrir a un *criterio* que permita la distinción segura entre ambos polos, de manera que nos saque de la duda y de la opinión y nos instale en la certeza.

La nota o característica que nos señala que algo es verdadero se llama "criterio" (del griego *kritérion*, de *krino*, que significa discriminar y se define como "norma o regla para conocer la verdad").<sup>22</sup> Y por ello dice Jolivet, como todo aquél que trate con la verdad: "Pues bien, como constantemente estamos oponiendo la verdad al error, cuando decimos 'esto es verdad, esto es falso', debemos poseer alguna señal o criterio por el cual reconozcamos la verdad".<sup>23</sup>

Pero indica nuestro autor que hay señales específicas para cada tipo de cuestiones, por lo que pueden darse criterios de orden histórico, matemático, etc., pero que hay algo que nos permite reconocer a la verdad siempre y en todas sus formas y órdenes y nos permite una total seguridad: un criterio que no necesita subordinarse a nada más, y éste es la *evidencia*.

La certeza encuentra su fundamento en la evidencia, ya que, gracias a ésta, el espíritu capta la necesidad de asentir algo que considera verdadero y pronunciarse en un juicio. Por ello, Jolivet, en concordancia con el tomismo, explica que la evidencia es un criterio objetivo y es el supremo y último.

Para definir a la evidencia, los tomistas y por supuesto Jolivet, recurren al concepto de "claridad" y al de "adhesión de la mente a la verdad" y así dirán que al presentarse algo a la mente como absolutamente verdadero, con plena claridad, no se puede menos que aceptar aquello; por eso se dice que es "el esplendor de la verdad", y precisamente este "esplendor" es lo que establece ese apego a lo que considera la mente que es verdadero. La evidencia, afirma este autor, es como una fuerza de atracción que obliga a acatar lo que se ve como verdadero. Así afirma: "Es la señal de toda verdad cierta, de cualquier manera que haya sido adquirida, y en cualquier orden y válida para todos los espíritus que la ven; irreductible, en sí misma, su propia prueba".<sup>24</sup> Por lo que todo lo demás que pueda ser considerado como criterio de certeza, se subordina a la evidencia y ésta será el supremo motivo de certeza.

### III. 7 Conclusiones

Puede decirse que Régis Jolivet inicia su estudio sobre la certeza con el concepto de verdad, ya que sólo se puede tener certeza frente a lo que se considera verdadero. Ahora bien, si el fundamento de la verdad consiste en la adecuación entre el ser y su modelo, la verdad será ontológica; si expresa la adecuación entre el intelecto y el ser será lógica; si señala la conformidad entre el pensamiento y el lenguaje, se tratará de la moral. Lo cual nos lleva a pensar que la primera es propiamente objetiva, la segunda, aunque se basa primordialmente en el objeto y en la realidad externa, ya va señalando al sujeto que conoce, y finalmente la verdad moral es más subjetiva aún, motivo por el cual, la seguridad de veracidad se encuentra de manera absoluta

en la primera, y las otras dos deben subordinarse a ella. Es en el tema de la verdad lógica en donde se perfila el carácter realista y auténticamente tomista de Jolivet, al rechazar la posición que define a la verdad como ajuste ideológico que puede conducir a una filosofía solipsista, se aboca a sus últimas consecuencias.

El motivo por el que señala al juicio como el asiento de la verdad es porque sólo en él puede haber adecuación entre el pensamiento y el objeto que se conoce; en la aprehensión sólo habrá un cúmulo de datos, y esto no señala verdad ni falsedad; en cambio, cuando esos datos se atribuyen o se le niegan a un objeto, sí se puede decir que hay verdad o no la hay.

Se puede afirmar también que del análisis del pensamiento de Jolivet se concluye que el punto de partida de la verdad es el juicio. Por ello, la ignorancia y la duda descartan a la verdad, puesto que en ellas no se afirma ni se niega la relación de dos cosas entre sí, confirmada en la realidad. El juicio más firme, expresará Jolivet, será entonces el que el espíritu emita frente a lo que se considera verdadero; esto sólo será posible cuando haya alcanzado la certeza.

Se puede determinar que el valor del conocimiento intelectual se encuentra, para Jolivet, primordialmente en haber alcanzado la certeza, y en la presentación de sus causas, tanto objetivas como subjetivas, se encamina su estudio. Por ello señala la relación del pensamiento con el ser, y cómo éste se presenta al sujeto que puede conocer y finalmente, cómo se relaciona el espíritu con los objetos o con el ser real; así todo su pensamiento en relación con la certeza es un constante movimiento entre el espíritu en su acción de conocer y el objeto que va a conocer.



Finalmente, puede concluirse de los pensamientos expresados por Jolivet en toda su obra filosófica que todo conocimiento tiene por objeto la adquisición de la verdad y que el espíritu sólo descansa cuando está seguro de haberla alcanzado, es decir, cuando logra la certeza de la verdad. Mas cuándo la logra? Cuando ésta se le presenta con plena claridad, es decir, de manera evidente. Existen otras señales o criterios para percatarse de la presencia de la verdad, pero Jolivet los rechaza como apoyos para producir absoluta certeza, la cual sólo puede obtenerse de manera plena, gracias a la evidencia objetiva.

#### NOTAS

1. Uno de los grandes representantes de la actual filosofía tomista es el pensador francés Régis Jolivet y su obra tiene un grande impacto en el mundo de los estudios filosóficos y teológicos, especialmente dentro de las perspectivas que se inspiran al pensamiento cristiano y no únicamente a la escuela tomista. Así su nombre se encuentra mencionado, por ejemplo, en relación a sus estudios sobre el existencialismo, mas también se hace frecuentemente referencia a su metafísica, profunda y estrictamente fundamentada. Se trata de un pensador que ha dedicado su vida casi exclusivamente a la investigación y a la docencia, dejando un número imponente de publicaciones, pero participando muy raramente en congresos o conferencias. Por eso su biografía es muy simple. El nace en Lyon (Francia) el 8 de noviembre de 1891 y realiza sus primeros estudios en su ciudad natal. Entra como novicio en el seminario diocesano, en donde cursa las carreras de filosofía y teología y destaca por sus primeros escritos. Es ordenado sacerdote en París. Posteriormente viaja a Italia, en donde se relaciona con los más destacados representantes del tomismo europeo y latino-americano. Desde el 1929 es profesor en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lyon, y durante muchos años fue decano de la misma facultad y otros tantos dió clases en el instituto Católico de París. Muere en Lyon el 4 de agosto de 1966.

La lista de sus numerosas obras indica la amplitud de sus intereses y competencias: *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines, d'Aristote à nos jours*, Paris 1929; *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1931; *Essai sur le bergsonisme*, Lyon-Paris 1931; *Etudes sur le problème de Dieu dans la pensée contemporaine*, Paris 1932; *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Lyon-Paris 1932; *La doctrine augustiniennne de l'illumination*, Paris 1934; *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, Paris 1934; *Les sources de l'idéalisme*, Paris 1936; *Traité de philosophie*, 4 volúmenes, Lyon-Paris 1939-42; *Vocabulaire de la philosophie*.

Paris 1943; *Introduction à Kierkegaard*, Paris 1946; *Les doctrines existentialistes*, de Kierkegaard à J.-P. Sartre, Paris 1948; *Essai sur le problème de la mort selon Heidegger et J.-P. Sartre*, Paris 1950; *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité*, Lyon-Paris 1951; *De Lachelier à Rosmini. Essai de philosophie comparée*, Lyon-Paris 1954; *Le Dieu des philosophes et des savants*, Paris 1956; *L'homme métaphysique*, Paris 1958; *Les activités de l'homme et la sagesse*, Lyon 1963; *J.-P. Sartre devant un philosophe chrétien*, Paris 1964; *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris 1965.

Ya la serie de sus escritos históricos muestra el profundo interés de Jolivet por el encadenamiento de las doctrinas de las cuales él esboza una especie de panorama. Sus trabajos nunca se conforman con una investigación erudita, sino tratan de reconstruir las grandes líneas de desarrollo de las doctrinas y de juzgarlas desde su interior, sobre la base de sus mismos principios. En el campo teórico, Jolivet, disfrutando sus estudios históricos, ha tratado de integrar dentro de un tomismo viviente no solamente la rica herencia del pensamiento de San Agustín, sino también las partes más valiosas del pensamiento contemporáneo. Eso se constata en particular en su gran *Tratado de filosofía* el cual realiza una síntesis sin caer en el eclecticismo. Muchas de sus obras han sido traducidas al castellano y sobre estas se pueden consultar las fichas completas en la bibliografía final.

Como resultará claro de nuestra exposición, la estructura general y las tesis centrales del pensamiento de Jolivet coinciden con las de Verneaux. Esto nos permitirá tener un discurso más breve, evitando la repetición de argumentos ya considerados, pero al mismo tiempo será interesante ver las coincidencias entre dos autores cuyos intereses y conocimientos filosóficos son lejos de ser idénticos.

2.R. JOLIVET, *Lógica y Cosmología*, Tomo I de *Tratado de filosofía*, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1976, p. 131.

3.Cfr. PLATON, *Hípias Menor, o de lo falso*, en *Obras completas*, Ed. Aguilar 2da ed., Madrid 1981, p. 108.

4.Cfr. ARISTOTELES, *Tratados de lógica*, en *Obras completas*, Ed. Aguilar, Madrid 1981, 2da ed., p. 338.

5.R.JOLIVET, *Metafísica*. Tomo II del *Tratado de filosofía*, Op. cit., p. 222.

6. Ibidem, p. 55.

7.R. JOLIVET, *Curso de filosofía*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1963, p. 250.

8.R. JOLIVET, *Vocabulario de filosofía*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1965, p. 185.

9.R. JOLIVET, *Tratado de metafísica*, cit., p. 22.

10. Ibidem.

11.R. JOLIVET, *Metafísica*, cit., p. 222.

12.E. KANT, *Crítica de la razón pura*, Editorial Sopena, Buenos Aires, 1943, p. 57.

13.Ibidem, p. 11.

14.S. VANNI ROVIGHI, *Introducción al estudio de Kant*, Ediciones Fax, Madrid, 1948, p. 187.

15. R. JOLIVET, *Lógica y cosmología*, cit., p. 91.

16.R. JOLIVET, Ibidem, p. 132.

17. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Editorial Club de lectores, Buenos Aires, 1980, p. 148.

18.R. JOLIVET, *Lógica y cosmología*, cit., p. 133.

19.R. JOLIVET, *Vocabulario filosófico*, cit., p. 35.

20.R. JOLIVET, *Metafísica*, cit., p. 84.

21.R. JOLIVET, *Vocabulario de filosofía*, cit., p. 68.

22.Cfr. *Gran Diccionario Enciclopédico Ilustrado*, p. 935.

23.R. JOLIVET, *Lógica y Cosmología*, cit., p. 137.

24.R. JOLIVET, *Lógica y Cosmología*, cit., p. 138-139.

**CAPITULO IV**

**JAIME BALMES: RELACION ENTRE VERDAD Y CERTEZA**

#### IV - JAIME BALMES: RELACION ENTRE VERDAD Y CERTEZA<sup>1</sup>

##### IV. 1 El concepto de verdad

El concepto balmesiano sobre la verdad ha de buscarse en toda su obra, pues aunque él inicia su estudio en su primer texto filosófico, luego, a través de toda la creación posterior continúa tratando el tema a propósito de otras cuestiones. Su sistema expositivo no sigue un orden riguroso, por lo que sus conceptos deben entresacarse de todos sus tratados; ello no le quita claridad y coherencia, pero sí lo hace diferir de los filósofos ya analizados.

Para Balmes no puede hablarse de conocimiento, ni de ninguna clase de reflexión, si antes no se tiene un concepto claro de lo que es la verdad, por ello se aboca de inmediato a dar su definición. Conducirnos por el camino que lleva a la verdad, es pensar bien, señala Balmes en los comienzos de su libro *El criterio*, y a continuación define a la verdad a la manera que San Agustín lo hace en sus famosos *Soliloquios*, y dice así: "La verdad es la realidad de las cosas; verum est id quod est"<sup>2</sup> Por ello afirma, que cuando la inteligencia capta la esencia de las cosas, las está conociendo en sí mismas y con ello logra obtener la verdad. Hay que distinguir claramente la diferencia que hay entre el conocimiento verdadero y el correcto, ya que el primero es el que concuerda con la realidad y el segundo el que encierra una concordancia interna. Al captar el intelecto la realidad debe

distinguir la calidad de lo captado de manera que no confunda los aspectos accidentales, con lo que le es esencial a cada objeto. Si esto no se logra, en lugar de alcanzarse la verdad se obtiene la falsedad, el error. En repetidas ocasiones, los sentidos ofrecen datos determinados a la inteligencia, pero ésta, al reunirlos, puede confundirlos y esto ocasiona el hecho de que los aplique mal a los objetos correspondientes. Por ello dice: "La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son".<sup>3</sup>

El humano, capacitado para percibir, sentir, captar el mundo externo, puede conocer las cosas con todas sus características, pero esos conocimientos, tanto los del plano sensible como los del inteligible, necesitan un terreno firme en el cual sustentarse. Balmes se pregunta si ese punto de apoyo permite certificar la veracidad con condiciones de seguridad. La respuesta no debe buscarse en la hipótesis de que el hombre es capaz de crear la verdad, ni en el supuesto de que sea fuente de ella, ya que eso nos conduce a un subjetivismo relativista, sino que la solución se encuentra en el hecho de que el espíritu humano es capaz de alcanzar la plena distinción entre el error y la verdad y tiende naturalmente a adherirse a aquello que le da condiciones de veracidad. Una vez que ha descubierto esta cualidad, se aferra a ella, puesto que está seguro de poseerla, ha logrado la certeza en vista de la evidencia, es ahí donde se encuentra el punto de sustentación inequívoco de nuestros conocimientos.

La importancia e incluso la utilidad de los pensamientos, radica precisamente en su veracidad. Por ello, toda una rama de

la filosofía se endereza a encaminarlos por este sendero: la lógica. Recordemos que su objeto formal es conducirnos hacia la verdad. Pero no sólo la lógica científica nos lleva a ella, sino todo tipo de ciencia pretende encontrar conocimientos verdaderos, probar que lo son y servirse de ellos, puesto que son veraces. Repugna a la mente el estudio y la aplicación de conceptos falsos, por lo que toda ciencia pretende basarse en la verdad, y esta razón se funda en la tendencia que tiene nuestro entendimiento hacia ella, que constituye su objeto propio. El humano nunca elaboraría una ciencia a sabiendas de que es falsa y menos aún la estudiaría. El caso de la ciencia ficción que se da en la actualidad es una comprobación de esto, pues sólo se usa como un juego o diversión, pero nadie se aplica a su investigación ni a su asimilación; por eso dice Balmes que si los conocimientos carecen de verdad, no tienen ningún valor.

Para que los conocimientos sean verdaderos, deben estar sustentados en la realidad, pues, como ya se explicó, son los únicos que tienen valor e importancia. Así Balmes dice: "De qué sirve una muchedumbre de pensamientos a los que nada corresponde? El entendimiento debe ponernos en comunicación con los objetos; si no los conoce tales como son en sí, dicha comunicación es nula, porque entonces el conocimiento no se refiere al objeto real, sino a una cosa diversa".<sup>4</sup> La presencia del ser está representada en los objetos que son los que dan consistencia al conocer. De estas consideraciones, necesariamente pasamos a la clasificación de la verdad.

## IV.2 Tipos de verdad

Considera Balmes que existen dos tipos de verdades a las que llama reales o ideales. Esta terminología debe ser bien analizada, de manera que no quede confusa y aleje el peligro de ser interpretada a la manera idealista. Por verdades ideales no deben entenderse las relaciones de coherencia de las que se habló al tratarse el tema de Kant y de sus seguidores. Para Balmes este tipo de cualidad no engendra más que corrección, lo cual no es despreciable, pero no tiene eficacia ni calidad científica si no va acompañada de adecuación al ser.

Las verdades ideales pueden ser consideradas como racionales y son las que dan fundamento a las leyes de la lógica, como es el caso de los primeros principios lógicos supremos. Consecuentemente, señala Balmes que cuando emitimos juicios ideales, afirmamos o negamos condiciones atribuidas a los objetos, conocidas en la realidad y captadas con antelación a la emisión de este juicio. Este tipo de verdades se expresa lógicamente, pero su fundamento se encuentra en la realidad, *in re*. Por eso dice Balmes que los juicios lógicos "envuelven" la existencia y la realidad de los objetos y esto sucede con todo tipo de seres, no sólo se refiere a los objetos posibles, siempre y cuando se encuentren sometidos a un orden que les da una posibilidad de ser.

Las verdades ideales están subordinadas a las reales, puesto que las primeras tienen como punto de apoyo un hecho y éste viene a ser el lazo que conecta las primeras con la realidad; por ello, si su soporte no fuera una cosa real, serían contradictorias.



"Ese enlace íntimo que vemos entre las verdades ideales, esa necesidad absoluta en sus relaciones y que arranca nuestro asenso de una manera irresistible, es una vana ilusión, es un absurdo si no hay una verdad real necesaria".<sup>5</sup>

En la terminología tomista tradicional, estas verdades ideales corresponden a las verdades lógicas o de conocimiento y posiblemente se les denomine así, puesto que se refieren a representaciones inteligibles o ideales, pero cuyo contenido dice relación con la realidad. En el contexto de su análisis sobre las verdades ideales se descubre lo anterior, pues se encuentran afirmaciones como las siguientes: "Un orden de verdades ideales, sin una verdad real en que se funden es contradictorio"<sup>6</sup> y muchas otras semejantes, por lo que el párrafo inicial en el que explica lo que es una verdad ideal, no debe ser entendido como pura adecuación ideal, aunque así aparezca a primera vista.

Las verdades de conocimiento ideales, encierran universalidad, por ello, no son subjetivas y afirma Balmes que al permitir generalizar engendran ciencia y se componen de principios necesarios, pero para que esta ciencia sea fértil, debe tener un aval en la realidad, entonces puede decirse que un pensamiento es verdadero porque corresponde a algo en la existencia real. Estas verdades difieren en cuanto a la perfección con las que las capte cada sujeto pero en cuanto a contenido, en todo los sujetos será el mismo.

"Verdades reales son las que atestiguan un hecho a una cosa existente".<sup>7</sup> Por lo tanto puede decirse que se trata de verdades necesarias que se han obtenido en la captación de lo real.

Las verdades reales y las ideales deben estar íntimamente

ligadas ente sí, ya que estas últimas son una derivación de las primeras, a manera de conclusión necesaria. Y de aquí surge inmediatamente la pregunta: ¿hay verdad en la simple captación de cualidades o notas esenciales? Cuándo puede hablarse de contenido verdadero o falso? Balmes afirma que mientras no se presenten unas condiciones atribuidas o negadas a un sujeto, no puede hablarse de la verdad, por lo que pasaremos a la siguiente cuestión, que consiste en ubicar a la verdad lógica.

### V.3 Localización de la verdad lógica

Jaime Balmes afirma que no debe decirse que en la percepción se empieza ya a hablar de la verdad, ya que en ella no se puede distinguir ni oposición ni adecuación entre lo que se piensa y la realidad y pone como ejemplo el hecho de que, si tenemos la idea de un gigante de cien varas, ésta no es verdadera ni falsa, en tanto que si afirmamos la existencia de un gigante de tal medida, caemos en el error o falsedad, ya que en la realidad no se da este ser; por ello, añade que cuando un juicio expresa la realidad se llama verdadero y cuando va contra ella, falso. Por lo tanto, solamente en esta segunda operación mental aparece este valor.

Como la verdad sólo se puede encontrar en el juicio, todo contenido judicativo tiene que estar fundamentado en los primeros principios, los cuales, a su vez, tienen su comprobación en la verdad metafísica. Y Balmes afirma que el primer principio que no sólo captamos, sino que es el que tiene nuestro entendimiento siempre en cuenta es el de la identidad y este primer principio

lógico se realiza cuando decimos que un sujeto conviene a un predicado o que no hay tal conveniencia. Dice textualmente lo siguiente: "En todo juicio hay percepción de identidad o de no identidad, según es afirmativo o negativo"<sup>8</sup>. Y esta identidad es tan marcada y tan necesaria que por ello, en los juicios afirmativos, el predicado debe ser una condición específica del sujeto de manera que no puede atribuirsele esa misma característica en abstracto. Por ello se puede decir: un sujeto tiene una cierta cualidad, y así es; pero esto no equivale a decir que esa cierta cualidad sea todo el sujeto. Por ejemplo: la virtud es un hábito, es algo cierto, pero eso no significa que la virtud sea lo habitual. Y esta condición de los juicios existe, precisamente porque las verdades en ellos contenidas se ajustan como ya se dijo, pero aquí se demuestra a las verdades metafísicas.

Aquí, Balmes aprovecha para exponer el concepto realista acerca de los juicios analíticos, de los cuales dice que son aquellos cuyo predicado es idéntico al sujeto y rechaza la teoría Kantiana, según la cual los juicios analíticos no producen, por ello, verdadero conocimiento. Así Kant, para justificar un conocimiento que sea al mismo tiempo capaz de tener un contenido y gozar de universalidad, se cree obligado afirmar la existencia y aún la necesidad de juicios sintéticos que excluyen a la experiencia, al ser "a priori"<sup>9</sup>. En este tipo de juicios, supuestamente, el predicado expresa una característica del sujeto; pero es una categoría arbitraria que prescinde de toda experiencia. Jaime Balmes dice que si Kant se hubiera limitado a los juicios de experiencia, su teoría podría admitirse, pero

en el terreno inteligible puro, esto no puede aceptarse y mediante largos razonamientos lo demuestra, razonamientos que pueden resumirse en el hecho de que "Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo"<sup>11</sup>. Y añade que aún en el caso de que se forme un nuevo concepto que sea el atributo de un sujeto, esta idea se habrá obtenido por análisis, no por síntesis del contenido o comprensión del sujeto, siempre y cuando ese nuevo concepto se refiera a características subsumidas en el sujeto. Y de esta manera dice que, gracias al análisis se logra la formación de una idea total en la que se hacen entrar conceptos parciales cuya conexión se quiere conocer. Esa conexión dice relación con los juicios evidentes, expresa Balmes, y necesariamente con la teoría de la certeza.

Se trata de un punto doctrinal muy importante, ya que resulta fundamental para asegurar un contenido cognoscitivo a la metafísica. La filosofía clásica puede admitir sin dificultad que las verdades metafísicas son analíticas, ya que eso les asegura el carácter de la necesidad y la imposibilidad de negarlas sin contradicción, pero el análisis no es estéril, como Kant pretendía, ya que el descubrimiento de nuevos conceptos nos lleva a un conocimiento más profundo de la realidad, y incluso a conocer aspectos de ella que no caben en la experiencia.

Antes de llegar a la certeza, pasamos por diversos estados sucesivos que son más que grados en el conocimiento de la verdad y coinciden con lo que los filósofos tomistas denominan estados

de la mente frente a este valor.

#### IV.4 Estados de la mente frente a la verdad

Para señalar las diversas posiciones que puede guardar la mente ante lo que es verdadero, Balmes emplea un símil muy ilustrativo y que ha sido comentado frecuentemente en dos obras: se trata de un espejo en el que se refleja el mundo, los objetos reales; cuando los reproduce con toda fidelidad es como cuando conocemos con toda exactitud la verdad y estamos seguros de ello; otras veces el espejo es como los que vemos en las ferias, que distorsionan la figura: no vemos a los objetos tal como son al estar reflejados de manera diferente a como son; pero sería aún mayor la confusión si el espejo aludido presentara lo que no existe en la realidad; al verlo, conoceríamos algo falso, habríamos caído en el error. Concluye que el que conoce la verdad no puede ver ni más ni menos que lo que hay, es decir, lo que está en la realidad.

El estado primitivo de la mente es el de la *ignorancia*; por eso cuando Balmes habla de la ignorancia, lo hace someramente, refiriéndose al tema del juicio, en su *Lógica*, al señalar que si nuestra mente no conoce algo no emite ningún veredicto, se encuentra en blanco y por ello no puede afirmar ni negar; se refiere al estado previo al conocimiento, perfilándose en la misma línea de todo realista. La ignorancia indica carencia o vacío con respecto a determinado asunto, no hay relación de un sujeto con ninguna condición o cualidad y por ello no hay expresión judicativa. De esto se concluye que por ser la

ignorancia una posición anterior al conocimiento no hay ni siquiera oscilación, puesto que si nada se conoce, no se da la opción intelectual.

A la ignorancia sigue la duda, definida por Balmes como un estado mental en el que se vacila entre dos o más juicios, sin que se decida por ninguno. A su vez, puede la duda ser de dos especies: cuando no hay suficientes razones para emitir un juicio, la mente estará en la duda llamada negativa; pero cuando por el contrario, halla tantas razones en pro como en contra, la duda será positiva. Sin embargo, en ambos casos habrá suspensión de juicio: el sujeto no se atreve a emitir ninguna sentencia porque no tiene seguridad; los antiguos filósofos le llamaban epoie<sup>11</sup> y se referían a él como un estado en el que la mente reposa, pero no porque tenga el conocimiento de la verdad, sino más bien porque se abstiene de pronunciarse por una posición u otra. Para ellos esto permitía al espíritu deshacerse de todo prejuicio y aquietarse sin estar preso de riesgos intelectuales. De cualquier manera, la duda señala que el entendimiento no emite ningún juicio. Dentro de la doctrina de Santo Tomás, se considera como una situación de irresolución, de oscilación en la que a falta de seguridad, hay suspensión.

A la duda le sigue, dice Balmes, la *opinión*, estado en el cual sí hay ya una pronunciación judicial, la mente se atreve a expresar un veredicto, pero se encuentra aún temerosa de caer en el error. En la opinión, sucede que la mente descubre razones que la inclinan a sentenciar, pero estas razones no tienen la suficiente fuerza para producir una absoluta seguridad. Se encuentra en el terreno de la probabilidad, puesto que la mente

sabe en este momento que pueden existir argumentos cuya cimentación sea adecuada y por ello, aunque se inclina a la afirmación o la negación, tiene cierto temor a fallar al recelar de la veracidad de los argumentos contrarios. El carácter de probabilidad es muy importante en la duda y juega un doble papel, pues al mismo tiempo que hace dar un paso adelante, aumenta la convicción al espíritu.

#### IV.5 La certeza: conceptos y especies

Una vez que ha superado el nivel de la probabilidad y considera que las razones a favor de algo son firmes y verdaderas, la inteligencia emite una sentencia y está segura de ella, se encuentra pisando un terreno firme, las razones no son movedizas ya, ha alcanzado la *certeza*. Aún cuando el entendimiento humano no equivoque, necesita asirse de algo que considere como verdadero, aunque no siempre lo sea, puesto que al no ser infalible, está sujeto al error. En las leyes naturales está inscrita la tendencia del racional a conseguir la verdad; por eso, el conocimiento y todas sus etapas, no son sino un camino hacia el encuentro con este valor, y únicamente descansa cuando está cierto de que la ha alcanzado. ¿Y qué es pues la certeza? Balmes la define como la adhesión firme a una cosa que se ve como verdadera, y este asenso, proviene de una visión clara y profunda lograda por el entendimiento en base a la verdad.

El humano alcanza convicción de poseer la verdad no sólo en el ámbito de la ciencia, sino también en el de la vida diaria y

muchas veces en este último logra mayor resguardo, dado que los motivos de su certeza se encuentran en el mundo de la práctica y al ser captados sensiblemente tienen más fácil demostración. De cualquier manera, esta seguridad de tener juicios verdaderos es una condición netamente humana, que confiere plenitud y tranquilidad al espíritu. Por eso dice Balmes: "La certeza es para nosotros una feliz necesidad; la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos".<sup>12</sup> Lo cual significa que esta posibilidad es dada a todos y que aún cuando se elaboren complicadas teorías, debe de haber algo de lo que estamos ciertos.

Respecto a ello, Berkeley y Hume señalan que no es posible tener certeza en el mundo de la materia. Balmes se pronuncia demostrando que aún ellos "se acomodan", en la experiencia a "las apariencias de los sentidos, relegando la duda al mundo de la especulación", en este ámbito no pueden abstenerse de juzgar y expresan sentencias prácticas y conforme a ellas actúan. Así, en su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume lo expresa afirmando que en la actividad diaria y en las conversaciones con sus amigos no puede sustentar la duda.

Los sofistas y los escépticos, si son sinceros, tienen que aceptar la existencia de la certeza, aunque sólo sea en el renglón de lo sensible. Como argumento comprobatorio, el filósofo de Vich, cita en varias ocasiones<sup>13</sup> lo acontecido a Pirrón frente a un perro que lo ataca; a pesar de que él afirmara que todos los juicios sobre la realidad son puramente convencionales y inalcanzables a la naturaleza humana, al reaccionar sin acordarse de dudar, elaborando un juicio práctico de inmediato,



se encuentra cierto de que así debe actuar, contradiciendo de esta manera su posición intelectual emplazada en la duda. El juicio no debe suspenderse por el hecho de ser problemático y estar basado en algo mutable y fortuito, ni por ello ha de impugnarse la certeza. Sin embargo, es necesario reconocer que en donde hay posibilidad de discusión es en el fundamento de la certeza; es ahí donde se instala la auténtica controversia; se cuestiona su justificante, pero de aquí no se concluye que no exista, sino que, por el contrario, esto nos lleva a demostrar que es innegable su existencia.

En relación con las especies de certeza, Balmes anuncia que hay cuatro y que éstas se determinan por el fundamento que las sustenta. La primera de ellas basada en el ser mismo de las cosas es plena y no admite duda, se llama *metafísica* y la posee el hombre frente a las verdades necesarias, que son también universales. Cuando la inteligencia posee verdades fundadas en el ser mismo de las cosas, o verdades que Balmes llama reales, y de ello está segura absolutamente, ha adquirido una certeza metafísica. La inteligencia, ante la captación de las condiciones necesarias de los seres, no puede menos de constatarlas y elaborar juicios de condición universal cuya aplicabilidad sea total y no puede menos de señalar lo que de manera inequívoca conoce.

A la certeza metafísica, le sigue la *física*, considerada por este autor como aquella que se sustenta en el equilibrio perfecto de las leyes naturales, que se sabe que se cumplen constantemente y de manera regular. El conocimiento de esta repetición produce en el humano una seguridad. Estas leyes pueden ser conocidas de

manera práctica o pueden ser descubiertas por los científicos que las catalogan y ordenan en las diversas ciencias de la naturaleza y en sus especialidades, pero de cualquier manera, producen certeza. Esta segunda especie de indudabilidad, se encuentra en un nivel ligeramente inferior a la primera, puesto que las leyes físicas pueden llegarse a destruir o a cambiar aunque esto casi nunca ocurre; hay convicción firme de que se cumplirán, pero no una absoluta y total certeza.

Una tercera certeza, dice Balmes, es la *moral*, que consiste en la seguridad que se tiene, de que se cumplan las leyes que acostumbran realizarse en la sociedad y que responden a un orden conceptual e ilustra este concepto con el ejemplo que textualmente dice: "Es moralmente cierto que un magistrado a quien vemos desempeñando sus funciones es la persona de tal nombre y apellido; pero sin alterarse ni la esencia de las cosas ni las leyes de la naturaleza, sería posible que el supuesto magistrado fuese un impostor que hubiese reemplazado al verdadero engañando al público con la semejanza de su figura y con documentos falsos" <sup>14</sup>.

Además de la certeza moral, Balmes se refiere a un cuarto tipo de certeza, al que denomina "*de sentido común*", y explica que ésta no tiene su fundamento ni en la ley natural ni en el orden metafísico, pero es verdadera certeza, puesto que estamos seguros en ella, tanto como lo podríamos estar por lo menos en la moral y en la física. No puede decirse, sin embargo, que llegue a ser absoluta como lo es la primera que señala, pero hay tan escasa probabilidad de que suceda lo contrario de lo que conocemos como verdadero, que nos encontramos convencidos de que

así será. Podría decirse que la certeza de sentido común tiene su fundamento en la conciencia que tenemos de que los acontecimientos responden a una serie de acciones encadenadas, pero que aunque estén también en el ámbito de la eventualidad, así suceden siempre y su contrariedad es casi imposible en el terreno práctico. También, este autor ejemplifica este estado mental diciendo que tenemos este tipo de certeza cuando lanzamos al aire muchos caracteres tipográficos y sabemos con toda seguridad que al caer en el suelo no formarán La *Eneida* de Virgilio. La certeza del sentido común tiene su justificación en la relación entre la conciencia y las leyes físicas, metafísicas y morales y puede encontrarse en cualquier persona, en un sujeto que haya observado los acontecimientos naturales, independientemente de sus conocimientos científicos, y de si los tenga o no.

El concepto de la certeza de sentido común, aunque equiparable al que presenta el filósofo escocés del siglo XVIII, Thomas Reid, tiene un carácter más realista al acentuar más la importancia de la captación práctica y constante de la repetición de los acontecimientos. El filósofo, fundador de la "Escuela escocesa de filosofía", intenta también, como Balmes evitar los extremos del empirismo y del racionalismo y sustentar sin caer en el eclecticismo, una posición intermedia de lo que resulta un realismo moderado que resuelva el problema planteado por el cartesianismo y continuado por los racionalistas en sus diversos matices, del intervalo infranqueable entre el sujeto y el objeto. Sin embargo la posición balmesiana se carga más a fundamentación

tomista en tanto que Reid insiste en una especie de fenomenología personalísima que propone una descripción simple de los hechos, en la que siempre hay una participación del sentido común, gracias a la cual se conocen tanto los acontecimientos como sus leyes, y se da un conocimiento tanto íntimo y concienzudo, como una captación y discernimiento de lo externo. No es ni un sujeto que posea ideas innatas, ni un ser cuya única posibilidad sea la percepción práctica; es un humano dotado de racionalidad y de sentidos, es decir, de "sentido intelectual".

En su obra de mayor divulgación, Dalmes abunda más en el concepto de "certeza de sentido común" y así expresa en *El criterio* que este tema puede entenderse si se relaciona con la idea de imposibilidad, la que a su vez se nos revela gracias a la teoría de las probabilidades y de las combinaciones. Si se calcula, por ejemplo, la posibilidad de que se combinen al azar letras para formar una palabra, la probabilidad es remotísima, y conforme aumenta el número de letras o de palabras a formar, esta posibilidad se va haciendo menor, hasta tal grado que casi se convierte en imposibilidad. Sin embargo, sin necesidad de todos estos cálculos, las personas se dan cuenta que muchas cosas caen propiamente en el terreno de lo imposible, puesto que no es admisible que se efectúen de determinada manera en forma casual, dadas las leyes normales de todas las cosas que generalmente se realizan y la seguridad de que así sucederá. Es a lo que este autor llama "certeza de sentido común", ya que es éste el que la confiere, y dice que está sustentada en el "instinto intelectual" del cual, en su obra *Filosofía fundamental* expresa: "Ese instinto

intelectual abraza muchísimos objetos de orden muy diferentes; es, por decirlo así, la guía, porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience andar; el escudo, porque la pone a cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido común"<sup>15</sup>.

Para concluir con el tema del sentido común balmesiano, ha de atenderse a las precisiones que el señala al respecto y que le dan exactitud al concepto aludido. Especifica que el término "instinto" referido al intelecto, no ha de entenderse como un reflejo maquinal que sólo responde a las fuerzas naturales, sino que ha de entenderse como una especie de "inspiración" que sólo es dada a los racionales.

#### IV.6 Criterios de certeza

En las conclusiones del libro *El criterio* expresa su autor la definición precisa de lo que este término quiere decir, explicando que es una forma o procedimiento para conocer la verdad y detectar su aparición siempre que ésta se halle presente, y este concepto es reiterado a través de toda su obra filosófica. Señala que es la fuente en la cual el intelecto capta la existencia de lo que es verdadero, por eso insiste en la necesidad de estudiar constantemente y de manera profunda lo que el propone como criterio para la obtención de la certeza, de manera que se logre una correcta investigación de los medios y elementos que circundan a la verdad.

Los recursos que posee el hombre para determinar si algo es verdadero o no, es decir, los criterios, no se reducen a uno,

dice Balmes, sino que puede considerarse que son tres, en los cuales, a su vez, se contienen otros. Estos tres serán los siguientes: la conciencia o sentido íntimo, la evidencia y el instinto intelectual o sentido común.

Comenzamos por explicar qué es la *conciencia*, para entender de que manera puede ser un criterio de certeza. La conciencia no es en sí misma una facultad, sino una de las formas de la razón que sí es una facultad. Tiene un aspecto subjetivo, puesto que es una captación individual, personal, que llega al sujeto y que de ahí vuelve a partir, pero tiene un aspecto objetivo, puesto que es un conocimiento y, como tal, dice relación con el objeto, es producido porque las cosas afectan nuestro sentido íntimo. Sin embargo, la conciencia no es un ente universal, sino una capacidad personal y las captaciones que logra, son intransferibles, por más que por medio de signos las tratemos de traducir o dar a los demás.

Una vez explicado el concepto de conciencia o sentido íntimo, podemos abocarnos al problema que consiste en ver si puede ser considerada ésta como criterio de certeza de la verdad. Propone Balmes el argumento cartesiano que se expresa con su famosa fórmula: "yo dudo, luego pienso", como un hecho de conciencia, testimonio de que ese sentido íntimo puede ser el fundamento de algo de lo cual no podemos dudar, lo que significa un criterio de certeza. En este sentido, acepta la tesis de Descartes demostrando así que está de acuerdo en proponer que la presencia interna de los fenómenos concienenciales representa un testimonio indubitable, es decir un sólido principio generador de certidumbre. Afirma además, que este testimonio concien-

es la base de todos los demás. Sin embargo, como ya se señaló, aunque este se apoye en lo objetivo, es un criterio individual y por ello, por muy seguro que sea, carece de validez universal. No obstante, afirma Balmes, el criterio del sentido íntimo no puede equivocarse, siempre y cuando se refiera a los fenómenos captados que son su objetivo propio: cuando la conciencia falla es cuando se atribuye a un efecto, una causa equivocada y esto sucede porque se ha salido de sus propios límites. Por ello, no es suficiente, según afirma este filósofo, el criterio de la conciencia con relación a la certeza, sino que, tanto el de la evidencia como el del sentido intelectual, deben reforzar este estado último con relación a la verdad.

No se puede estar seguro de que algo se posea, mientras no haya una señal que lo demuestre: por eso, Balmes, al referirse a las cuatro formas de estar seguro de la verdad, es decir, a las cuatro formas de certeza señaladas (metafísica, física, moral y de sentido común), dice que para lograrlas necesitamos que la inteligencia posea la evidencia de la verdad y solo con ella podremos lograr ese estado de tranquilidad intelectual.

La *evidencia* es el testimonio por el cual sabemos que algo es verdadero, lo que nos permite asegurarnos de que algo es así y no de otra manera. Si esta no existiera, jamás saldríamos del terreno de la opinión, pues gracias a ella y a sus pruebas, nos pronunciamos por algo que vemos como verdadero de una manera palmaria. Así, se puede decir que la evidencia tiene significación objetiva, puesto que consiste en una serie de datos ofrecidos o contemplados por la inteligencia. No debe entonces

confundirse con la certeza, que al ser un estado mental, dice relación al sujeto, que es quien la posee; por ello, dentro del realismo moderado, siempre se ha distinguido entre certeza y evidencia, y a la primera se le ha dado un carácter personal, en tanto que a la segunda se le concede una forma más objetiva al poder ser demostrada, corroborada y exhibida, aunque el sujeto no deja por ello de tenerla y considerarla. Por ello, Balmes dice que cuando se analiza lo que la evidencia significa, es muy acertada la metáfora que la compara con una luz que ilumina las cosas y que permite a los ojos intelectuales contemplar con mayor claridad y precisión. Pero señala que esto también puede decirse del testimonio de la conciencia y por ello, es necesario determinar la esencia de la evidencia. El dice que la primera diferencia radica en que la conciencia versa sobre lo individual y contingente, en cambio, la evidencia, sobre lo universal y necesario, por más que ambas son criterios de certeza. Así, afirma: "La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y, por consiguiente, de la universalidad de las verdades"<sup>16</sup>. Por ello, compararla con una iluminación es acertado, siempre y cuando se precise qué tipo de iluminación es. Para él, lo fundamental, en el terreno de la evidencia, radica en una percepción inmediata o refleja, pero siempre clara, de la identidad o repugnancia entre las ideas y sus objetos.

Entre la verdad y la evidencia existe una ceñida relación, pero no deben confundirse ambas, pues como se señaló ya, mientras la verdad dice adecuación de la mente con la realidad, la evidencia consiste en la demostración fundamentada de que se posee dicha verdad; por ello, aunque difieran esencialmente,



están íntimamente vinculadas y correlacionadas.

El asentimiento de la inteligencia a lo que contempla como evidente, es una demanda de las propias cosas, además de ser una tendencia de nuestra propia naturaleza. Ante lo evidente, la razón responde de inmediato y no le queda otro remedio, reacciona como movida por un resorte, aceptando como verdadero aquello que conoce como tal. La evidencia es una visión intelectual que se ampara en la necesidad de las verdades que certifica, por ello, su condición de universalidad. En cambio, de los hechos de conciencia, aunque sean sucesos registrados por la razón, no tenemos fórmulas de validez general; por eso dice Balmes que es la captación racional de que una idea está dentro de otra o no se contiene en ella. Así dice nuestro filósofo: "Luego la evidencia debe definirse: la percepción de la identidad o de la repugnancia de las ideas"<sup>17</sup>.

Pero dentro de la evidencia, señala que puede haber dos clases a las que, siguiendo la terminología tomista, denomina inmediata y mediata.

La evidencia *inmediata* es la que se obtiene cuando sin necesidad de un previo análisis de los términos del juicio, la unión entre sujeto y predicado se ve como verdadera, o en el caso de los negativos, se descubre que no hay tal unión: es la que se logra a primera vista, valga esta figura. En cambio, la evidencia *mediata* requiere de diferenciación, de descomposición de los elementos, necesita de medios, de los cuales se vale para poder localizar lo que es verdadero; sin embargo, una vez que se ha visto la conveniencia o la no conveniencia de los elementos de un juicio, no duda, el espíritu está cierto y esto le es patente.

Esta evidencia, no obstante, no es tan obvia como la anterior, por más que no deje de ser evidencia. Mientras que en la evidencia inmediata nos percatamos directamente que hay identidad entre los conceptos que, por el análisis, la misma razón separa, en la mediata se necesita en cambio, ahondar en los contenidos para conocer las relaciones entre los términos aunque en ambos tipos de evidencia es indispensable la comparación de los términos del juicio y declarar si están unidos o no, por lo que no puede hablarse de ideas evidentes y sí, de juicios evidentes.

Balmes señala que tanto en la mediata como en la inmediata, la inteligencia se apoya en el principio lógico de contradicción, sólo que en el segundo caso no hay dificultad, pues la verdad es más patente, ya que no se requieren medios o argumentos posteriores para encontrarla y en cambio en la mediata, como hay necesidad de elementos que nos permitan encontrar lo que es verdadero, hay mayor probabilidad de alejarse de este principio y de considerar su presencia cuando no la hay. Por eso dice, con respecto a la evidencia mediata: "El riesgo de engañarnos es tanto mayor, cuanto es más largo el hilo del discurso: en tales casos a veces nos parece que el hilo continúa entero cuando lo hemos ya roto quizá por mil partes"<sup>18</sup>. La evidencia inmediata es fehaciente y por ello no se refuta, así pues, su seguridad como argumento es mayor, lo que no significa que la mediata deja de encerrar verdad.

El filósofo Francisco González Cordero, estudioso del pensamiento balmesiano, dice que la evidencia es para el vicense un criterio de certeza que logra una profunda objetividad, además de procurar claridad al entendimiento.

Del criterio de evidencia, pasa Balmes al del instinto intelectual, tema que ha sido origen de grandes polémicas y que ha dividido a sus comentaristas, provocando conformidad con él o controversia decidida. Aquí, sencillamente lo expondré para comentarlo en el capítulo de las conclusiones y no para aprobarlo o reprobalo, sino para hacer una comparación de este pensamiento con la filosofía tomista representada en Jolivet y Vernaux. Analicemos pues, qué significa para este autor el criterio de certeza basado en este concepto.

Cuando estamos completamente ciertos de determinadas verdades que no son propiamente evidentes, ni tampoco son hechos de conciencia, lo que estamos manejando es el criterio de sentido común o del instinto intelectual, que es lo mismo. Para comprender su significado y entender toda la riqueza que encierra al respecto el concepto de Balmes, es necesario partir, no sólo de la distinción que acabo de señalar, sino que, además, es muy conveniente aclarar que no debe confundirse la certeza de sentido común, con el criterio que a ella nos lleva. El criterio del instinto intelectual es el instrumento que nos permite alcanzar la certeza de este orden, y ello debe quedar bien claro y asentado, de manera que no quepa la menor confusión.

Señala Balmes en la *Filosofía elemental*, que al sentido común lo llama instinto, porque es tan fuerte que no podemos eludirlo; y las exigencias de adhesión a sus dictámenes resultan de tal vigor que se identifican con las de los que comúnmente conocemos como instinto natural. Mediante el instinto intelectual podemos demostrarnos a nosotros mismos y a los demás, que los fenómenos de conciencia no sólo son captaciones subjetivas, sino

que además existen objetos que producen esas captaciones internas y este testimonio nos llega de manera cierta sin que para ello habremos de discutir sobre el hecho de que objetivizamos algo que captamos intimamente, y que pasemos del ámbito subjetivo al objetivo, no es una cuestión, sino un hecho.

Gracias al criterio de sentido común, no nos reducimos a aceptar que determinado asunto nos parece así a nosotros, sino que tenemos plena seguridad de que efectivamente así es, y para todos los humanos. Sin embargo, Balmes dice que este criterio es como un ímpetu que no puede evitarse y que no tiene un fundamento racional. Es un impulso tan fuerte, que una vez anidadas en el corazón del hombre ciertas certezas, sólo con otras de igual intensidad pueden ser destruidas. Por eso dice que es irresistible el crédito que nos arranca, de manera que, cuando nos presenta algo como verdadero, nos vemos forzados a considerarlo así.

El instinto intelectual está subordinado a la razón, no porque requiera de razonamiento, sino porque no se opone a sus sentencias, es decir, no es absurdo ni puede ir contra las leyes o principios lógicos, es conforme a la inteligencia. Sin embargo, las verdades que atestigua no son obtenidas por vía racional, sino que a la aceptación de éstas, nos arrastra la naturaleza con una fuerza irresistible, y no podemos menos que aceptar lo que se ve como verdadero y experimentar una seguridad en la obtención de tales verdades. Pero no hay que pensar que este criterio es fácil de alcanzar, pues requiere de ciertas condiciones para que sea inequívoco. Estos requerimientos los resume Balmes en los cuatro puntos siguientes:

"1- La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre ni aún con la reflexión puede despojarse de ella.

2- Toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

3- Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón.

4- Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral" 19.

Ahora bien, el objeto del sentido intelectual es la verdad, por lo tanto coincide con la razón plenamente. Por ello, lo que busca es el ser, puesto que el ser es la verdad en cualquiera de sus acepciones, por lo que, en conclusión puede decirse que las verdades metafísicas a las que Balmes hizo referencia en forma detallada, son las que constituyen el fundamento para todo tipo de certeza. Y esta fundamentación derriba cualquier especie de escepticismo. El instinto intelectual, como toda potencia cognoscitiva tiende a la verdad, pero debido a la pluralidad de objetos que se presentan a su consideración, reviste caracteres también diferentes, pero siempre se definirá por ese consentimiento irresistible a la aceptación de lo que se presenta como la verdad. Podría decirse que es el uso instintivo de los principios lógicos supremos: de contradicción, de analogía, de casualidad, etc. Por eso, de la lectura de los textos balmesianos se concluye que el criterio de sentido común, en su aplicación natural, esto es, sin estar distorsionado por ninguna otra

inclinación, inapelable, nos conduce de manera segura a la verdad; pero es también importante considerar que los tres criterios están íntimamente relacionados y que se auxilian mutuamente y no pueden concebirse de manera aislada. Así expresa el filósofo de Vich, la necesidad de concordancia en todos los órdenes humanos, diciendo: "La verdad completa, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: esta es una ley necesaria y a ella está sujeto el hombre"<sup>20</sup>

Y agrega que ante la imposibilidad de captar de manera total a la verdad infinita, tenemos que conocerla de manera fragmentaria en los diversos seres, finitos y accidentales y por ello es necesario que ante la falta de una visión total e inmediata, empleamos las diferentes capacidades que nos permiten ir aprehendiendo la multiplicidad para lograr, a pesar de todo, una unidad cognoscitiva acorde con la realidad, unidad de la cual estemos seguros, en la no quepa duda. Y los criterios de verdad serán los encargados de proporcionarnos datos que permitan a la mente tener la convicción de que ha arribado a puerto seguro y alcanzado esa tranquilidad que necesita; por ello se puede decir que para Balmes son los criterios los que dan al espíritu la certeza, estado en el que se recrea con la verdad obtenida o se sirve de ella como punto de apoyo para continuar conociendo nuevas formas verdaderas: contempla o crea. La certeza de poseer la verdad, es una especie de anhelo racional, un profundo deseo de la inteligencia. El humano tiende a la verdad de manera natural, pero también es una aspiración suya, profunda, la convicción segura de poseer esa verdad; por estar en ella, es utilizado, apreciado y buscado por la razón; por tanto, los

criterios de certeza revisten una gran importancia para cada individuo en lo particular y para el filósofo en sus reflexiones de alcance universal.

#### IV.7. Conclusiones

Una vez terminada la exposición del pensamiento de Jaime Balmes sobre la certeza, las conclusiones resultan únicamente notas aclaratorias y derivaciones del análisis efectuado, lo que no significa ni crítica, ni aprobación, sino sencillamente lo que se ha inferido de su doctrina a manera de corolario, aunque en el inicio de éste me permito algunos comentarios sobre el estilo y la forma de expresar sus reflexiones, por considerar que es importante esto en la comprensión total de su doctrina.

El águila de Vich, como lo han llamado sus seguidores, no quiere quedarse en las alturas, ni vivir encerrado en sus pensamientos, y así, afirma que el filósofo no es aquél que aislado del mundo se dedica exclusivamente a la reflexión, sino que es aquél que precisamente se encuentra dentro del universo insertado en la existencia, siendo humano con los humanos y considerando que los problemas de los demás son sus propios problemas: por eso, juzga que los temas fundamentales del pensador pueden llegar a las profundidades más hondas, pero siempre necesitan estar enraizados, sustentados en la realidad, medio en el que el ser y el sujeto mismo que reflexiona, se desenvuelven. Y en plena concordancia con estas consideraciones anteriores, Balmes expone los más variados temas filosóficos y

expresa, con una fundamentación racional cuestiones de interés universal. La ejemplificación es uno de sus grandes recursos y lo usa como medio pedagógico, pues su afán no es sólo conocer las causas de las cosas y penetrar en las esencias de los seres, sino que pretende darlas a conocer a los demás, enseñarlas, por eso también su lenguaje es siempre sencillo y sus exposiciones comprensibles y por más que trate temas áridos o difíciles, su forma es llana y simple para que lo complicado se vuelva sencillo y así llegue al común de las gentes. Por ello, su obra no siempre es todo lo sistemática que se quisiera, pero esa falta de un método estricto va en aras de la naturalidad y claridad.

Después de hacer las consideraciones anteriores, me referiré a lo que constituye la conclusión en sí misma.

El tema de la certeza dentro del pensamiento balmesiano, desde luego es el más destacado, puesto que aunque tiene enormidad de reflexiones filosóficas, todas ellas importantes y profundas, la cuestión de alcanzar con toda seguridad a la verdad, es una inquietud marcada en él, y tan señalada que en su obra más divulgada propone la búsqueda de algo que sirva como piedra de toque para encontrar a la verdad de manera palmaria, esto es: el criterio, que no es más que un criterio de certeza. Se le ha tachado por ello en ocasiones, de subjetivista y psicologista, sin embargo, la defensa que hace de la evidencia y la verdad, sobre todo metafísica, son claras demostraciones de lo contrario. Al proponer a la verdad como realidad de las cosas, y al decir que ésta constituye la meta final del entendimiento se instala en una posición verdaderamente objetiva. Y al añadir



que hacia ella se encamina todo esfuerzo racional, pues su presencia suscita en la inteligencia la actividad cognoscitiva, refuerza esta postura.

Otra cuestión destacada en el pensamiento de Balmes es la insistencia, a través de toda su obra, en la importancia que tiene el hecho de que el hombre es un ser racional, dotado de una inteligencia y que por ello puede conocer la esencia de las cosas y así, mientras mejor y más profundamente conoce esas esencias, mayor plenitud alcanza en relación con la verdad y mejores ideas posee, en relación consigo mismo, con lo que nos rodea, con la realidad.

En su lucha contra el escepticismo de todos los tiempos es constante y enérgico y no cede nunca una plaza; sus armas son las bases firmes de sus demostraciones reales y sus batallas la forma de argumentar que utiliza, tan clara y contundente; así dice, que si bien el hombre no es la fuente de la verdad puesto que no la crea, sino que la descubre en la realidad, gracias a la convergencia de sus facultades, el entendimiento, al conocer a los objetos tal como son, conoce lo verdadero.

También se propone Jaime Balmes combatir al racionalismo, especialmente el de Descartes, y por eso señala que la inteligencia humana es por sí misma capaz de interiorizar lo que se encuentra en el ámbito externo bajo condiciones materiales, sin que sea necesaria la intervención de elementos extraños (espíritus animales, etc.). Las verdades reales, expresa el vicense, se refieren a hechos o cosas captadas en el exterior y son las que las facultades perciben en la realidad trascendente. Y al demostrar que la inteligencia humana es capaz de abstraer,

transformando las condiciones materiales al convertirlas en conceptos, sin que por ello se deformen los contenidos reales, está reforzando su posición intelectual y formulando argumentos a favor del realismo epistemológico, de su existencia y de sus consecuencias.

Si analizamos la cultura europea en general y la española en especial, del tiempo de Balmes, podemos descubrir una fuerte tendencia hacia el idealismo, especialmente el que sustenta Kant y profesan sus seguidores, lo cual preocupa al filósofo de Vich, razón por la que se propone demostrar la falsedad de los argumentos sustentados por esta posición ideológica. Con este motivo, expone la objetividad de la verdad y su fundamentación en el ser mismo de las cosas, si bien, el humano, frente a ella, no siempre se encuentra igual, puesto que no siempre conoce de la misma manera. Se puede concluir, sin embargo, que coincide con Kant en la afirmación de que la verdad se halla en el juicio, pero a diferencia de éste, señala que los juicios analíticos son los únicos que contienen a la verdad de manera que los predicados en ellos, sean las notas esenciales del sujeto y así, podemos deducir que para Balmes el predicado de los analíticos viene a ser un examen de la comprensión del sujeto que hace explícito lo que en el sujeto estaba implícito.

Para finalizar con las conclusiones extraídas del análisis de las obras balmesianas, creo que es indispensable señalar la importancia que reviste el tema del instinto intelectual, cuestión que levantó gran revuelo en su época y llamó la atención de los filósofos, no sólo de su tiempo, sino de todos aquellos que se han interesado por el estudio de sus reflexiones.

Algunos autores como González Cordero, lo califican de "arracional" por este mismo motivo, argumentando que este instinto, por muy intelectual que sea, es ciego e ineludible y por lo tanto, si no se puede decir que va contra la razón, si puede afirmarse que no se fundamenta en ella y atribuyen este afán balmesiano a su deseo declarado de combatir todo tipo de racionalismo. Sin embargo, Jaime Balmes señala con toda claridad que el instinto intelectual nunca puede ir en contra de los dictámenes de la razón, sino que más bien los refuerza y corrobora.

Teniendo en cuenta estas notas conclusivas, podemos decir que este autor se pronuncia claramente por la capacidad que tiene el entendimiento humano para alcanzar la certeza de lo que capta como verdadero, séalo o no, y afirma que todo aquel que niegue esta capacidad y la posibilidad de la existencia de la verdad, se contradice a sí mismo y se encuentra en el error. La teoría de la certeza balmesiana es por lo tanto propositiva y analítica, consistente en un profundo examen de los elementos originales, suyos, que constituyen una verdadera aportación en el ámbito filosófico y que fueron en su momento innovadores y revolucionarios.

#### NOTAS

1. Jaime Balmes nace en Vich, provincia de Barcelona, el 28 de agosto de 1810, cuando la España liberal y masónica se debate en luchas internas y está a punto de perder América. En el seminario de su ciudad natal estudia latín, gramática, retórica, tres años de filosofía y uno de teología. En 1826 obtiene una beca en el Real Colegio de San Carlos, de la Universidad de Cervera, donde emprende su carrera de teología, recibiendo los grados de

bachiller y licenciado. Es ordenado subdiácono en diciembre de 1833 y recibe el diaconado en mayo de 1834. Las revueltas políticas lo obligan a suspender sus estudios y abandonar la universidad: se refugia en su ciudad natal, en donde se dedica a dar clases de matemáticas y a profundizar en las áreas humanísticas. Debido a la carencia de buenos maestros, como él mismo lo señala, se convierte en autodidacta y de esta manera conoce tanto a los clásicos, como a los autores más destacados del momento. A los treinta años se le premia y publica su obra titulada *Reflexiones sobre el celibato del clero*. A continuación edita su libro *Consideraciones políticas sobre la situación de España*, en el que, con ese sentido realista que distingue toda su obra y que es un atinado intento entre tradición y modernismo, señala que determinadas formas políticas carecen de fundamento y que lo importante en ellas es el cimiento de creencias e intereses sociales en el cual se apoyan y que se dejan traslucir en la acción. Desde este ángulo ve como necesario juzgar el principio de libertad política y toda actitud y faceta humana, entre las que resalta la religiosa, por lo que escribe la obra titulada *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, que es una filosofía de la historia, sociología y política que presenta como defensa del catolicismo ante los ataques de Guizot, famoso calvinista del momento.

En el año 1841 funda y dirige la revista *La civilización y posteriormente La sociedad*, pero ambas son bastante efímeras, debido a la situación por la que atraviesa su país y a su pensamiento social. En su obra *Consideraciones políticas sobre la situación de España*, crítica valientemente la postura del general Baldomero Espartero, quien ocupa la regencia gracias a un golpe de estado. Se empieza a dar a conocer en los ámbitos intelectuales nacionales y extranjeros al viajar por Europa, en 1842, y relacionarse con importantes personajes de la cultura y de la iglesia católica. En 1843 por razones políticas huye de Barcelona y se refugia en una villa cerca de dicha ciudad, en la cual escribe (entre el 1° de octubre y el 21 de noviembre) *El criterio*, cuya primera edición sale en 1845 y acrecienta aún su fama. Las dificultades y la inseguridad de la situación política lo obligan a irse a Madrid, en donde encuentra mayor campo a su inquietud intelectual y en ella publica *El pensamiento de la nación*, *Escritos políticos* y *El conciliador*, mediante los cuales trata de evitar que los planes y esfuerzos de los revolucionarios reformistas se conviertan en una actitud anticlerical, y llama la atención sobre el peligro de establecer un divorcio entre el progreso y la religión.

En 1846 edita la *Filosofía fundamental*, obra de gran trascendencia y difusión, que fue estudiada no sólo en su tiempo, sino que quedó como obra clásica de la filosofía española. A ésta le sigue una especie de libro de texto, la *Filosofía elemental*, y finalmente, cuando su salud era muy precaria, publica *Pío IX*, obra sumamente crítica que acelera su muerte el 8 de julio de 1848, ya que la publicación de este trabajo le acarrea la censura de sus amigos y el rechazo de las autoridades.

Como se puede fácilmente entender de las pocas notas biográficas aquí presentadas, Balmes no fue un mero hombre de estudio y pensamiento, sino más bien lo que hoy en día se diría

un intelectual comprometido. En eso él se sitúa entre las figuras más destacadas del clima intelectual que caracterizó a Europa durante la primera mitad del siglo XIX y que inspiró a los grandes movimientos políticos y revolucionarios que llevaron al establecimiento de sistemas políticos de tipo liberal-constitucional. Sus preocupaciones políticas y sociales, su radicamiento en la sólida tradición de la filosofía clásica, acompañado del sentido vivo de la actualidad y del progreso, lo equipararon, por ejemplo, a los dos más grandes filósofos del "Risorgimento" italiano: Vincenzo Gioberti y Antonio Rosmini, quienes, además de ser religiosos, influyeron profundamente con sus obras escritas y su actividad incluso política sobre el desarrollo de los acontecimientos que llevaron a la unificación de Italia como estado nacional y de democracia liberal.

Sus obras fueron rápidamente traducidas a varios idiomas, entre ellos el francés y el alemán. Las más importantes son: *Reflexiones sobre el celibato del clero*; *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*; *Consideraciones políticas sobre la situación de España*; *El criterio*; *Filosofía fundamental*; *Cartas a un escéptico en materia de religión*; *Curso de filosofía elemental*; *Pío IX*, *Poesías póstumas* y dos novelas inéditas.

(Las fichas completas de cada obra se registran en la bibliografía)

2. J. BALMES, *El criterio*, Editorial Porrúa, México, 1981, p. 4.
3. Ibidem, p. 152.
4. J. BALMES, *Filosofía elemental*, Editorial Porrúa, México, 1981, p. 5.
5. Ibidem, p. 194.
6. Ibidem.
7. Ibidem, p. 192.
8. J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Editorial Porrúa, México, 1981, p. 152.
9. Ibidem, p. 168
10. Ibidem.
11. Los filósofos de la Nueva Academia de Platón llamaban así a la suspensión del juicio.
12. J. BALMES, *Filosofía elemental*, p. 16.
13. Ibidem, p. 16 y p. 15.
14. Ibidem, p. 40.
15. Ibidem, p. 93.

16. Ibidem, p. 91.

17. Ibidem, p. 53.

18. Ibidem, p. 53.

19. Ibidem, p. 56.

20. J. BALMES, *Filosofía fundamental*. En *Obras completas*, IV tomo, B.A.C. Madrid 1948, p. 207.

## **CAPITULO V**

### **DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS ENTRE LAS TRES POSICIONES**

#### V- DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS ENTRE LAS TRES POSICIONES.

Una vez expuesta la teoría que sobre la certeza elabora Balmes, y la que al respecto presentan dos grandes pensadores de la escuela tomista contemporánea: Jolivet y Verneaux, resulta interesante señalar ciertos puntos en los que convergen y en los que difieren, para poder elaborar una conclusión justificada y demostrativa de la hipótesis planteada en la introducción.

Siguiendo el orden en el que se expusieron los temas de los tres autores tratados en el presente trabajo, comenzaré con el concepto de verdad.

Balmes define la verdad, en primer lugar, en su sentido metafísico, al señalar que con ella se entiende lo que es en sí misma la cosa, la esencia de la realidad. Hablando de este concepto, no formula ninguna distinción y lo aplica directamente al conocimiento, tratándolo en las primeras páginas de *El criterio*. El aplica indiscriminadamente esta concepción, aunque por otra parte hable de verdades ideales o lógicas al referirse al fundamento de las leyes del conocimiento. Es decir, aunque Balmes distinga entre verdades de conocimiento y verdades reales, esta distinción es más bien de derecho que de hecho, puesto que ambos tipos los usa en relación con el acto de conocer de manera indistinta.

Esta postura de Balmes no coincide con la clara distinción que tanto Jolivet como Verneaux hacen de la verdad, agregando también la verdad moral, a la que Balmes no considerará sino en sus tratados morales. Sin embargo la diferencia es más bien de



forma que de fondo (o, como se acostumbra decir hoy en día, es de tipo "analítico"), puesto que para los tres, la verdad en sentido lógico señala o dice conveniencia del pensamiento con el objeto por él representado, y por eso la sustentación de esta verdad se encuentra en la esencia misma de las cosas, de manera que toda verdad lógica tiene su justificación en la verdad metafísica y no puede decirse que un razonamiento es verdadero si no se "adecua" a la realidad. Así Balmes, al afirmar que la verdad para los idealistas es más bien coherencia intelectual, está plenamente de acuerdo con los dos autores que desechan todo tipo de racionalismo al respecto. Al llamar verdades ideales a las que Jolivet y Verneau denominan lógicas o de conocimiento, de ninguna manera acepta la posibilidad de que la verdad exista independientemente de la realidad, puesto que Balmes insiste en que las ideales se subordinan a las reales.

La verdad de conocimiento, según Balmes, debe buscarse en el juicio analítico. Estos juicios han sido tachados de "tautológicos", porque en ellos el predicado contiene las notas del sujeto y las explicita; en cambio en los sintéticos se afirman notas en cierto sentido extrañas al sujeto, puesto que no pertenecen a su esencia, y son por ello accidentales, de manera que no hay *necesidad* en la atribución. Sin embargo, los juicios analíticos pueden más profundamente entenderse como exámenes de *contenido*, y esos para el realismo, son los únicos que pueden hacer progresar la ciencia. Balmes rechaza el apriorismo Kantiano directamente, calificándolo de irreal al excluir todo valor de necesidad de la experiencia y al fundar la necesidad únicamente en las categorías del intelecto,

reconstruidas además idealmente, de manera tal vez arbitraria. Jolivet y Verneaux continúan en esta misma posición demostrando que la verdad debe fundarse en la realidad, puesto que su justificación reside en el objeto mismo que se encuentra en la existencia y cuyo ser no puede desmentirse.

La coincidencia entre los tres autores con respecto al punto anterior es perfecta, puesto que no sólo tienen como propósito demostrar la falsedad de la postura idealista y racionalista, sino que buscan principalmente señalar la prioridad científica de los juicios a posteriori, sobre los que sólo tuvieran justificación intelectual y su afán se concentra en demostrar que la verdad lógica se subordina y fundamenta en la esencia de la realidad, es decir, en la metafísica.

Balmes analiza la relación del sujeto racional con los objetos que han de ser conocidos por él, y señala que esta relación es precisamente la que logra el conocimiento y permite elaborar juicios; pero como la situación del ser humano frente a los objetos reales (o ideales, pero de cualquier manera objetos), varía, también cambia la posición intelectual en la que se encuentra el sujeto. La tesis Balmesiana al respecto puede decirse más exagerada que la de Jolivet y Verneaux, ya que hace más hincapié en la distancia entre el sujeto y el objeto y en la distinción que hay entre lo inmanente y lo trascendente. Sin embargo, refuta todo idealismo al señalar que a pesar de la gran diferencia entre ambos términos del conocimiento, es posible alcanzar la verdad, es decir una concordancia entre uno y otros, pues de hecho se da constantemente, gracias a la posibilidad de hacer inteligible lo que es en sí captado sensiblemente. Jolivet

y Verneaux no analizan el hecho, lo dan por supuesto o más bien por demostrado, como un suceso natural que no discuten, en cambio Balmes, más cerca de la teoría cartesiana, en el tiempo y sobre todo en la cultura europeizante y afrancesada de su contexto vivencial, se aboca a señalar la posición del realista frente a la posibilidad de extraer la verdad del corazón mismo del ser. Por este motivo señala también la posibilidad de confusión que con respecto al conocimiento sensible puede darse y parece que en el primer capítulo de *El criterio* está de acuerdo con el racionalismo al señalar que los sentidos nos engañan presentando a nuestra consideración unos objetos que en realidad no se dan. Pero más adelante aclara que este error no se debe a la captación sensible sino a la relación inexacta que establece la inteligencia entre el objeto y sus atributos. Por ello, puede afirmarse que Balmes, aunque parezca acercarse en este punto al idealismo, trata en realidad de combatirlo subrayando la importancia que tiene la captación sensible en el acto de conocer; en *El criterio*, por ejemplo, dice que muchas veces observamos algo a lo lejos y nos parece ver un color o un objeto y al acercarnos, nos damos cuenta de que en realidad es otro el color u otro el objeto; pero esto no lo atribuye Balmes a la captación hecha por los sentidos, sino que el error proviene de la inteligencia que en lugar de hacer un razonamiento de inducción correctamente, hizo una inferencia errónea a partir de los datos sensibles. De las consideraciones anteriores puede decirse entonces que con respecto a la existencia del error en la captación sensible, no difieren las teorías de Jolivet y Verneaux con la de Balmes y de nuevo la desigualdad en este punto

es solamente de forma y no de fondo, tal vez de sistema expositivo, pero no de posición ideológica.

La inteligencia, señala Balmes a continuación, puede conocer a la verdad de manera gradual y así se encontrará adoptando diversos grados o estados. ¿Qué dicen al respecto los otros dos autores? Exactamente lo mismo, al señalar un estado inicial en el que se encuentra la mente: como aquella que Aristóteles presenta al decir que es una tablilla en blanco. La ignorancia para los tres autores es la posición en la cual la mente está ajena a toda realidad y a todo conocimiento, y conforme la mente va adquiriendo conocimiento, se va acercando a lo que considera verdadero y paulatinamente modifica su actitud ante lo que conoce. Balmes considera que son estos los momentos por los que la mente atraviesa y que por lo tanto son subjetivos al ser disposiciones anímicas, personales y que si tienen carácter de universalidad, ésta sólo radica en el hecho de que todo ser inteligente puede ir sustentando estas diversas actitudes.

Como puede claramente constatarse, Balmes, en el punto anterior se adhiere completamente a la teoría tomista y a toda la tradición escolástica y por ello, su coincidencia con Régis Jolivet y Roger Verneaux en relación con los estados mentales es total y absoluta y no pueden encontrarse en este tema algunas divergencias entre ellos. Así, esta concordancia llega hasta el análisis de lo que es la certeza.

En su camino hacia la verdad, el entendimiento llega por fin a cerciorarse de que la posee; ha logrado el estado perfecto: la certeza. De ella hablan los filósofos que han traspasado los abismos del escepticismo, presentándonos la posibilidad del

conocimiento. Sin embargo, no todos darán igual trato a este estado; afirma Balmes que Malebranche y Descartes la harán provenir de Dios, en tanto que los sensistas la pondrán como resultado de ciertas captaciones físicas. Mas, si estamos ciertos de algo, ¿cómo lo justificamos y cómo lo encontramos? La respuesta a estas cuestiones, dice Balmes, debe buscarse en la realidad de manera conclusiva y clara. Por eso también aquí hay total correspondencia con lo que presentan Jolivet y Verneaux; así los tres coinciden en afirmar sin lugar a dudas que la certeza existe, que su fundamento es la realidad y que somos capaces de alcanzarla los humanos.

Jolivet y Verneaux demuestran la posibilidad de existencia de la certeza, sin otro afán que el de justificar la posesión de la verdad y el conocimiento, pero Balmes, no sólo persigue este fin, sino busca además demostrar a racionalistas, idealistas y empiristas la equivocación de sus argumentos y la falsedad de las teorías que se aparten de la fundamentación ontológica. De esta manera, a través de sus escritos y de sus enseñanzas, derriba y refuta el ascendiente que el pensamiento francés tenía en España y la enorme influencia que iba cobrando la filosofía alemana. El no las combatía por ideales patrióticos o nacionalistas, sino por considerarlos erróneos y alejados de la verdad. Por eso su teoría sobre la certeza es crítica, prolija, reiterativa y tiene no sólo un objetivo filosófico, sino también pedagógico. Como nos lo señala Alain Guy al referirse a la posición de Balmes en la historia de su país.

Se puede concluir entonces que en cuanto al concepto de certeza, la teoría balmesiana guarda completa exactitud con la

de los otros dos autores, si bien Jolivet y Verneaux no le ponen la misma atención que Balmes, puesto que para ellos sólo es uno de los temas que es indispensable tratar en el desarrollo de la Epistemología, y por ello, en el filósofo de Vich, la encontramos más vigorosa y prolijamente considerada.

De la existencia de la certeza, pasan nuestros autores a señalar sus especies, lo cual depende de la fundamentación de la misma. Así, la certeza metafísica o racional se basa en el ser mismo de las cosas, la física en las leyes naturales y la moral en las conductuales. Jolivet y Verneaux expresan la existencia de tres especies de certeza como lo hace la tradición tomista, en tanto que Balmes añade una cuarta, a la que, como se señaló, llama "sentido común". A primera vista es ésta una radical y marcada diferencia, ya que para los dos primeros no existe tal certeza; si bien ésta es una discrepancia. Balmes la presenta como una especie de certeza intuitiva basada por una parte en los datos que los sentidos han recopilado, y por otra, en los raciocinios que la mente ha elaborado. Es decir, muestra una fundamentación que supone tanto la captación sensible como la inteligible, por lo que, si bien esta certeza no se basa directamente en el ser de las cosas, ni en las leyes físicas, ni aún en las normas de conducta, si se basa en la estimación de todo ello. Esta certeza del sentido común no es, por lo tanto, el resultado de una reflexión, ni tampoco la que nos dan los instintos, ni emana de las costumbres éticas, sino que es estar cierto de algo porque tenemos la seguridad de que siempre ha sido así; por ello podemos decir que esta certeza no es absoluta, como la metafísica, pero no por ello deja de ofrecer confianza al que

la posee.<sup>1</sup>

De la comparación de los conceptos balmesianos al respecto, con los de los otros dos autores, puede concluirse que, si bien hay una visible diferencia en cuanto a la enumeración de los tipos de certeza, no por ello la línea tomista se ve rota en Balmes sino que podría suponerse que tanto Jolivet como Verneaux no presentan elementos que se opongan a que exista una cuarta certeza, por lo que realmente puede decirse que tampoco aquí hay verdadera divergencia doctrinal. Nuestros autores, independientemente de la clasificación de la certeza, señalan la necesidad de presentar una piedra de toque que permita al espíritu alcanzar ese estado "perfecto" que es la certeza, es decir un criterio, una señal que nos dé seguridad frente a lo que conocemos y no nos permita titubear en un estado de confusión. Es decir, que consiga que nuestra mente distinga perfectamente entre lo falso y lo verdadero y, decidiéndose por lo segundo, lo acate y haga suyo al emitir un juicio, sin que para ello tenga que ver el fundamento que tenga esta seguridad. Por más que la justificación metafísica dé la mayor de las firmezas, pero de cualquier manera se da y hay "algo" que la produce, por lo tanto, existe el criterio de la certeza. En este señalamiento, los tres autores están en plena coincidencia y ninguno difiere del otro en nada.

No es en la afirmación de la existencia del criterio en donde se encuentra la diferencia, sino en la enumeración de sus especies, pues mientras Jolivet y Verneaux explican que no puede haber ni más ni menos que uno y éste será la evidencia, Balmes advierte la presencia de tres tipos de criterio, como ampliamente

se señaló: la conciencia, la evidencia y el sentido común. ¿Es ésta una divergencia? ¿No es sólo una cuestión de especificación o análisis? La respuesta ha de darse en el examen de lo que Balmes entiende por cada uno de estos conceptos.

Todos los actos que están presentes a nosotros mismos de manera actual e inmediata, constituyen el contenido conciential y son subjetivos, dice Balmes, y su testimonio constituye el primer criterio. La evidencia, en cambio, al ser el segundo criterio, nos asegura la verdad de todos los juicios en los que se ejercita el entendimiento. Es pues un criterio objetivo, puesto que en la realidad extramental puede constatarse. Finalmente, el criterio que abarca a todo aquello que escapa a la razón y que supera al testimonio conciential es el que nos proporciona el instinto intelectual y que como quedó explicado, es el tercero de ellos, que perdura a pesar del examen de la razón y es irresistible, pues el espíritu no puede dejar de aceptar como verdadero, lo que el instinto intelectual propone como tal.

A primera vista parece que Balmes no concuerda con el pensamiento de Jolivet y Verneaux al respecto, pues éstos, siguiendo la clásica y más ortodoxa línea tomista, dicen que fuera de la evidencia no existe más criterio de certeza y que no hay manera de considerar como válido a ningún otro, por lo que resulta que es inaceptable la existencia de algún elemento que nos permita estar ciertos de algo fuera del señalado. Sin embargo, me atrevo a advertir que la discrepancia es cuestión únicamente del sentido que se le da a los términos y que para



Balmes, en realidad, la evidencia encierra o contiene a los otros dos criterios, por lo que puede concluirse que es el único que puede considerarse como fuente de certeza. Para él, tanto el instinto intelectual como la conciencia, engendra evidencia, luego es ella la verdadera fuente de este estado mental.

Es pues en Balmes, cuestión de análisis más minucioso, en el cual sólo enumera o especifica lo que está incluido en la evidencia y sólo está expresando las cualidades y condiciones que sólo posee la evidencia. Y al decir que la importancia del criterio del instinto intelectual, radica en su carácter trascendente, de nuevo lo sitúa en el plano de la evidencia; por lo tanto, indica la objetividad, condición específica de la evidencia y la inclusión de las notas conceptuales, lo cual también dice que sea propio de la evidencia. Con otras palabras, podemos decir que Balmes todavía admite como forma de evidencia la *Intuición intelectual* y trata de defenderla después de la negación que de ella había hecho especialmente Kant. Los dos autores más recientes (Jolivet y Verneaux) prefieren no comprometerse con un concepto que después se había revelado bastante problemático. Al decir el filósofo de Vich, que la evidencia es la percepción por parte de la inteligencia, de que ciertas notas esenciales pertenecen a un sujeto, está dando dicha cualidad a los fenómenos concieniciales y al ascenso a las verdades que nos impone el sentido intelectual, pues en ambos casos nos percatamos de que hemos captado la relación entre un sujeto y un predicado y nos encontramos seguros de que así es. Entonces podemos decir que la evidencia es una condición que tienen las verdades de sentido intelectual y las captaciones de

la conciencia, por lo tanto no podemos arribar a la certeza, si no tenemos la evidencia de que lo que conocemos sea verdadero.

Así concluimos que para Balmes, lo que realmente puede considerarse como criterio para asegurarnos la posesión de la verdad es la evidencia; por lo tanto, la coincidencia entre los tres autores con respecto al criterio de certeza, también se da, aunque esta concordancia no se vea con tanta claridad como en los otros puntos examinados y expuestos en este trabajo; sin embargo a la postre se deduce que para Balmes, lo que no es evidentemente verdadero, no produce certeza, por lo tanto puede finalmente decirse con toda claridad que lo que constituye el supremo criterio de este estado mental es única y exclusivamente la evidencia. Del análisis de los textos balmesianos, podemos concluir, al compararlos con los de Jolivet y Verneaux que en esencia no difieren de los que expresa y sustenta la escuela realista de Santo Tomás de Aquino, pues como aquí se señaló, todos los puntos terminan siendo coincidentes, aunque en la exposición emerjan ciertas disparidades.

Como último comentario a la obra del vicense, quiero señalar que en el terreno del método, la diferencia entre los autores que he escogido como representantes del realismo tomista y Balmes, es total, ya que este autor no se ajusta en ningún momento a la presentación de los temas que ellos hacen, ni a la formulación, ni al modo. El sistema de la escuela tomista es sumamente ordenado y sigue un procedimiento concienzudo que encadena un eslabón con otro sin que entre ellos quede espacio; no cambian de tema sin haber anudado todos los cabos conceptuales anteriores y esto permite al filósofo e incluso a cualquier lector, un

seguimiento exacto de los temas que se van presentando y una aceptación racional de las consecuencias que engendran los presupuestos, además de que para la mente, esto es conveniente e incluso le produce una especie de deleite, la educa, la ordena y la complace. Ahora bien, este sistema encierra un peligro, que si no se tiene cuidado, aparece y destruye todas las bondades expresadas, además de contagiarle inoperancia, inmovilidad, estancamiento y es el de la excesiva rigidez, el de una exageración en el orden, un encasillamiento que impide la continuación creadora. Y esto es lo que Balmes quiere evitar a toda cosa, para demostrar precisamente a los detractores del tomismo, que esta doctrina no está muerta, que puede continuar construyendo el gran edificio de la filosofía y que además, tiene una enorme función social, puesto que puede llegar a todo aquel que quiera incursionar en el mundo del saber. Hay quienes afirman que este autor cae en una especie de desorden expositivo porque a eso lo llevó su formación un tanto autodidacta, y una ausencia de tradición intelectual y cultural causó esa aparente falta de sistema que en su obra se descubre. Sin embargo el presente análisis es la demostración de que no sólo Balmes dominó la doctrina realista del Angélico, sino que la hizo suya, incluyéndole algunos puntos que creyó de interés y de provecho para sus lectores. Jaime Balmes es pues, un tomista de gran importancia, de sutil originalidad y de enorme trascendencia.

El propósito balmesiano de construir sólidamente el edificio filosófico no alcanzó su fin, pues la cortedad de su vida no se lo permitió, pero con lo que legó a la posteridad tenemos suficiente para apreciar la importancia de su pensamiento y

calificarlo de exponente extraordinario de un realismo moderado, aunque sui géneris, original, diferente. Menéndez Pelayo dice por eso, que su labor didáctica no muere con él, sino que continúa a través de los años y así, hoy vemos que la juventud estudiosa sigue encontrando un sentido vital a las páginas de *El criterio* y sus conceptos filosóficos siguen siendo motivo de reflexión e investigación. Su renombre como uno de los iniciadores de la neoescolástica, ha rebasado las fronteras de España y América y ha penetrado en Alemania y Francia; muestra de ello es la traducción casi inmediata que de sus primeros escritos se hicieron a varios idiomas y el interés que por su obra se encontró, no solo en su tiempo, sino en la actualidad.

#### NOTAS

1. No es arbitrario afirmar que sobre Balmes seguía teniendo una influencia aquella filosofía del "sentido común" que había encontrado gran acogida a lo largo del siglo XVIII. Diversamente, Jolivet y Verneaux escriben en una época en la cual el problema de la intersubjetividad había revelado todas sus dificultades. Significativo al respecto es el análisis crítico muy profundo y detallado que Verneaux dedica a este tema en la segunda parte (*Théorie de la certitude*) de su obra: *Esquisse d'une théorie de la connaissance* (Beauchesne, Paris, 1954), examinando las doctrinas del neo-criticismo y en particular la de Renouvier.

**CAPITULO VI**

**CONCLUSION**

**REFLEXIONES QUE SE PUEDEN OBTENER DE LOS ANALISIS  
CLASICOS PARA LA SOLUCION DEL PROBLEMA ACTUAL**

VI - CONCLUSION: REFLEXIONES QUE SE PUEDEN OBTENER DE LOS ANALISIS CLASICOS PARA LA SOLUCION DEL PROBLEMA ACTUAL<sup>1</sup>

VI.1 Crisis de la certeza científica y de la certeza en general

Tuvimos la oportunidad de señalar en la Introducción a este trabajo que la profunda crisis de certeza en la cual se encuentra nuestro tiempo es la expresión de una especie de desengaño: la civilización occidental había creído encontrar en la ciencia (y más concretamente en las ciencias "exactas") al mismo tiempo el ámbito y los instrumentos para alcanzar la verdad segura e indudable. Es decir, el ámbito científico era percibido como el terreno en el cual verdad y certeza se sobreponen completamente. Por ello, cuando ciertas dificultades muy profundas fueron detectadas en la validez de teorías físicas y matemáticas al comienzo de nuestro siglo, esto fue interpretado como la indicación de que dichas teorías ya no eran *verdaderas* y que la *certeza* acerca de ellas, que se había mantenido durante mucho tiempo, era una mera ilusión sin fundamento.

Es claro que se trataba de una auténtica crisis de la *certeza* científica, pero es importante notar que ella fue presentada, interpretada, vivida como una crisis de la noción de *verdad* científica, y eso porque, como se ha señalado, se había generalizado una especie de *identificación* de verdad y certeza en el ámbito de la ciencia. Por ello no nos sorprenden las famosas palabras de Henri Poincaré, el cual, frente al fenómeno de las geometrías no-euclidianas, afirmaba: "No existen geometrías más o menos verdaderas, sino más o menos cómodas".

Los análisis de los tres filósofos clásicos que hemos esbozado ya nos permiten señalar la equivocación que se encuentra

en la raíz de dicha identificación y sobre eso vamos a discutir más adelante. Antes de llegar a ello, nos importa subrayar que el segundo pasaje injustificado consistió en tomar la crisis de la certeza científica como la señal de una imposibilidad de alcanzar la certeza *en general*. Este es en realidad el punto focal, el que mejor expresa el "espíritu del tiempo" de nuestra época.

En efecto, los filósofos de la escuela (y lo vimos en Balmes así como en dos tomistas de nuestro siglo, como Jolivet y Verneaux) distinguían tres tipos de certeza: metafísica, física y moral. Ellos añadían también que la certeza más fuerte, la absoluta, es la metafísica, y no la física ni tampoco la moral. Por razones históricas que sería demasiado largo presentar aquí, esta distinción clásica perdió su sentido propio, porque, en primer lugar, la metafísica, lejos de presentarse como la sede más garantizada de la certeza, volvió a ser considerada como el campo de las discordias sin salida, es decir como el ámbito dentro del cual menos se puede esperar una cualquier certeza. En los dos Prefacios a la *Crítica de la razón pura*, Kant expresa este modo de ver y lo formula diciendo que la metafísica todavía no ha encontrado la manera de ponerse en el camino seguro de una *ciencia*. Con ello ya es claro que la certeza está reservada al ámbito de lo científico y, aunque Kant no declara que la matemática y la física agotan dicho ámbito, es muy significativo que ellas constituyen los dos ejemplos paradigmáticos de ciencia y que la metafísica (entendida en su sentido tradicional) resulta excluida de este ámbito. Kant, como bien se sabe, dándose perfectamente cuenta de la importancia existencial para el hombre de los problemas metafísicos, trata de reconquistar algo como una certeza metafísica, haciendo depender la confianza en algunas

tesis metafísicas fundamentales de la fuerza de la certeza *moral*, es decir una certeza fundada en la dimensión *práctica* de la razón que sin embargo no tiene validez de conocimiento intelectual.

Si consideramos esta crítica a la metafísica, podemos ver que ella no era considerada un conocimiento de los principios más fundamentales del ser, sino un esfuerzo de conocimiento que pretende levantarse por arriba de todas las enseñanzas de la experiencia, utilizando como su material de trabajo solamente conceptos, y pretendiendo de tal manera alcanzar lo ultrasensible. Que una metafísica así entendida no pudiese garantizar la certeza era bastante natural, pero no era éste el sentido de la certeza metafísica según la escuela.

Considerando ahora a las ciencias exactas, es normal, para el filósofo clásico, que ellas no pudiesen garantizar una certeza absoluta, ya que ellas sólo pueden proporcionar certeza *física*, que nunca es total. ¿Pero qué significa certeza física? Casi todo el mundo piensa que se trate de una certeza *acerca del mundo material*, de tal manera que, si estamos muy cuidadosos en no mezclar elementos "suprasensibles" en nuestra manera de pensar y hablar, el camino hacia la certeza se nos ofrece abierto. Por ello se produjo casi inadvertidamente una serie de identificaciones: la de certeza con científicidad, la de científicidad con científicidad natural, la de científicidad natural con la investigación del mundo material. Ahora bien, el filósofo clásico, como hemos visto, concibe a la certeza física como la que se basa en las *leyes* del mundo físico y que no es absoluta porque estas leyes no han sido perfectamente conocidas en su universalidad de validez. Por ello el filósofo clásico no se encuentra escandalizado por la crisis de la certeza científica que se produjo al comienzo de nuestro siglo: es algo que



corresponde a la naturaleza propia de este tipo de certeza. Al mismo tiempo el filósofo clásico no tiene ninguna dificultad en aceptar que los contenidos de las observaciones y los resultados de los experimentos obtenidos dentro de las ciencias naturales poseen una certeza muy fuerte y casi absoluta porque (como hemos señalado en particular exponiendo el pensamiento de Verneaux), dichos contenidos gozan de certeza *metafísica*, aunque conciernen al mundo material.

Se pueden sacar entonces, estas primeras conclusiones: como resultado de un largo proceso histórico se había reducido el ámbito de la certeza al de las ciencias exactas, pero mezclando en este concepto de certeza (sin darse cuenta) los rasgos de dos diferentes certezas que la escuela había distinguido: el carácter absoluto de la certeza metafísica, y el carácter problemático de la certeza física. Al fallar de la certeza científica, la reacción que se produjo fue la de una crisis de desconfianza, que sería justificada si se tratara de una certeza metafísica, y así de hecho ocurrió, de manera que la crisis (parcial) de la certeza física se convirtió en una crisis (total) de la certeza en cuanto tal. Por ello se trató de una reacción injustificada.

Hay también que añadir otra observación: se ha dicho que la crisis de la certeza se produjo al descubrirse que era falso lo que se había considerado como verdadero a lo largo de mucho tiempo. Pero si analizamos mejor este asunto, constatamos que él revela una falta de exactitud en la localización de la noción de verdad. Una vez más, las distinciones de los clásicos resultan muy útiles: ellos concordemente han precisado que la sede propia de la verdad es el *juicio*. Ahora bien, ¿cuáles juicios de las ciencias matemáticas o físicas pasadas se han revelado falsos? En realidad ninguno, ya que todo lo que ellas afirmaban

*positivamente* queda válido y sólo resulta que carecen de la pretendida universalidad las *teorías* más generales que ellas habían elaborado. Sin embargo ninguna investigación dentro de la filosofía de la ciencia actual pudo esclarecer de manera satisfactoria qué significa afirmar que una *teoría* es verdadera o falsa, y parece que, en realidad, se deben utilizar conceptos diferentes (como el de teoría más o menos "adecuada") para expresar este tipo de evaluación. Aún más, resulta que en las ciencias pasadas se encuentra una cantidad enorme de proposiciones verdaderas, como las que describen observaciones, resultados de experimentos, leyes empíricas, etc., una vez que se les considere dentro de sus límites de aplicación. Por consiguiente, la pretendida falsedad concierne únicamente a ciertas construcciones teóricas que habían sido propuestas para explicar dichos contenidos de juicios verdaderos.

## VI.2 Crisis de la certeza y crisis de la verdad

Tenemos ahora que pasar a otro punto fundamental. La crisis de la certeza (que es un puro y simple hecho), ha sido percibida y vivida como una crisis de la verdad: si no hay certeza, eso significa que tampoco hay verdad. Sobre este punto toda la tradición clásica, y aún los tomistas contemporáneos que hemos considerado, han indicado distinciones a la vez simples y fundamentales. La verdad o falsedad es una propiedad *intrínseca* del juicio, que expresa su conformidad o no conformidad con lo real, mientras que la certeza es uno entre los diferentes estados *de la mente* frente a la verdad, en particular el estado más perfecto, en el cual la verdad del juicio es reconocida con

confianza total. Todo esto nos indica que verdad y certeza están conectadas, pero sin que entre ellas subsista una conexión de consecuencia lógica. Es decir:

a) La verdad no implica la certeza, puesto que no sólo se puede ignorar que un cierto juicio es verdadero, sino que se puede en perfecta buena fe dudar de su verdad, hasta que no surgan elementos que le permitan a la inteligencia seguridad.

b) La certeza no implica la verdad, puesto que muchas veces los humanos estuvieron ciertísimos de juicios resultantes falsos (como el juicio que la tierra se queda inmóvil en el centro del universo y el sol la rodea, y muchos más), y esta situación está lejos de ser anormal.

En pocas palabras, la coincidencia de verdad y certeza no es una relación necesaria, sino un ideal regulativo de toda investigación, de todo conocimiento. Al descubrirse el error en el que se ha caído, se dañan nuestras certezas, pero al mismo tiempo se nos confirma la existencia de la verdad, porque si no existiera ninguna verdad, no existiría tampoco el error y no habría ninguna razón para cambiar nuestras certezas.

El verdadero problema se presenta entonces como el de entender cómo fue posible tener certeza acerca de un juicio erróneo, pero eso no es otra cosa que analizar las *razones* del error, las cuales casi siempre consisten en reconocer que en nuestro juicio se encontraban elementos *parciales* de verdad, que fueron tomados como si fueran *el todo*. La escuela muy oportunamente evita de hablar "verdad aparente", porque todo lo que aparece es, en un cierto sentido especial, "verdadero" si es tomado estrictamente en lo que es su aparecer (siempre se trata de una revelación del ser al intelecto). Pero en el juicio es fácil *afirmar* (o negar) más de lo que estrictamente aparece y

añadir factores (típicamente generalizaciones) que no están justificados.

Todo esto equivale a decir que, si se tiene en cuenta que la verdad siempre es *relativa* a los objetos que el intelecto conoce, no es demasiado problemático alcanzar esta verdad a propósito de dichos objetos *particulares y delimitados* y aún conseguir una *certeza* casi definitiva a su respecto. Así de hecho ocurrió en las ciencias exactas. El pretendido descubrimiento de su *falsedad* no fue en realidad nada más que el reconocimiento del carácter *limitado* de su ámbito de validez. Pero, por ejemplo, dentro del ámbito de aplicación de los criterios de observación, de medición y aplicación de la mecánica clásica, ésta sigue siendo verdadera y en un sentido razonable se puede afirmar que siempre seguirá siéndolo. Su pretendida falsedad simplemente significa que se descubrieron ámbitos de lo real dentro de los cuales no podían adecuadamente utilizarse sus criterios de observación y medición, y también los conceptos que habían sido elaborados en relación a ellos.

El resultado de estas reflexiones es la confirmación de que en la ciencia actual necesariamente continúa valiendo lo que con elocuencia particular, como hemos visto, Balmes afirmó en su tiempo, es decir que no es concebible una ciencia (en sentido amplio) sin aceptar la idea de verdad; que repugna al intelecto aceptar o aplicarse a estudiar algo falso. Todo esto corresponde a la actitud espontánea del científico frente "al trabajo", él cual tiene la intención y el convencimiento de buscar la verdad, aunque esté dispuesto a reconocer que difícilmente alcanza una certeza absoluta, a pesar de sus esfuerzos.

### VI.3 Razones de la falta de certeza

Las razones de la falta de certeza, que quedan prácticamente inexplicadas dentro de la mayoría de las posiciones epistemológicas actuales, se reconocen fácilmente si se tiene en cuenta lo que los pensadores clásicos han dicho con respecto a los *criterios* de la certeza y, en particular, subrayando que dichos criterios pueden entenderse como modulaciones de un único tema, es decir la *evidencia*. A este propósito es oportuno distinguir el papel de la evidencia *inmediata* y el de la *mediata*.

Dejando de un lado la cuestión de las disciplinas matemáticas, y concentrándonos en las ciencias empíricas, no cabe duda que en éstas, aún sin admitirlo explícitamente, se reconoce un valor decisivo a un tipo de evidencia *inmediata*, es decir a aquella evidencia inmediata que no se limita a la percepción sensible del sujeto singular, sino que consiste en el captar *datos* gracias a la utilización de instrumentos específicos y estandarizados para cada ciencia particular. Eso significa que el físico considera como su evidencia inmediata lo que muestran ciertos instrumentos de observación y medición bien definidos, y que ésta no es la misma evidencia inmediata que acepta, por ejemplo, el historiador, el cual se basa en lo que asientan directamente los documentos, o la que acepta el psicólogo que utiliza los resultados de ciertos tests, etc. En pocas palabras: cada ciencia empírica se basa en una evidencia *inmediata*, aunque cada una delimita dicha evidencia según ciertos *criterios* específicos.

Lo dicho es suficiente para demostrar que en realidad se acepta comúnmente en las ciencias la presencia de evidencias inmediatas, que son al mismo tiempo garantías de certeza y de

verdad (no olvidando que se trata siempre de la verdad *parcial* que se consigue utilizando los criterios parciales y específicos mencionados arriba).

La tradición nos enseña que, cuando no se dispone de evidencia inmediata, se *puede* a veces alcanzar la certeza gracias a una evidencia *mediata*, la cual consiste en *deducir* la verdad de ciertos juicios no inmediatamente evidentes, de la verdad inmediatamente evidente de otros juicios. Ahora bien, en el caso de las ciencias empíricas los juicios para los cuales se busca dicha fundamentación son típicamente las hipótesis teóricas y éstas no se pueden deducir de los datos que, en dichas ciencias, son los únicos juicios basados en la evidencia inmediata. Como es bien conocido, el proceso que se adopta es el inverso: se trata de mostrar que los datos resultan deducibles de las hipótesis, mas la misma lógica elemental nos enseña que la verdad de las conclusiones no es garantía suficiente de la verdad de las premisas, y así no se puede decir que las hipótesis reciben una reducción (mediata) a la evidencia, sino simplemente que reciben un cierto grado de confirmación o *probabilidad*. Se ve entonces muy claramente que para las ciencias empíricas la concepción clásica nos lleva a reconocer:

- a) En ellas se dan muchos casos de evidencia inmediata y, por lo tanto, de certeza y verdad.
- b) En ellas se dan también varios juicios que no gozan de evidencia inmediata y tampoco de evidencia mediata, pero que pueden ser fundamentados con diferentes grados de probabilidad que acercan a la certeza sin alcanzarla completamente.

Si ahora consideramos el hecho de que la evidencia inmediata ofrecida por los criterios específicos de cada ciencia es obtenida gracias a criterios *estandarizados*, y también que tienen

un carácter intersubjetivo las confirmaciones experimentales que incrementan la probabilidad de las hipótesis, podemos concluir que el criterio del *sentido común* de Balmes, oportunamente entendido como el esfuerzo de valorar la contribución de la investigación intersubjetiva, ofrece un elemento de modernidad justamente para apreciar el nivel de certeza y de verdad (nunca absoluta ni total, pero significativa) que se puede conseguir en las ciencias, sin dejarse escandalizar por ciertos fracasos debidos esencialmente a un exceso de pretensión acerca de lo que ellas pueden proporcionarnos.

#### VI.4 Una visión realista de la ciencia

Ya reconociendo que la evidencia inmediata juega un papel indispensable en las ciencias empíricas se han puesto los fundamentos para afirmar el alcance realista de dichas ciencias, siempre que se disfruten los finos análisis de la tradición. En efecto, como hemos visto, mientras que la certeza es una actitud o estado de la mente frente a la verdad, la evidencia es una propiedad del objeto del conocimiento y por ello se refiere al otro polo, con respecto al intelecto, es decir al polo de lo real hacia el cual el intelecto está abierto. Además la evidencia inmediata es tal que no puede reducirse a una cuestión de coherencia lógica, ya que ésta no resulta inmediatamente, mas puede ser el resultado de un complicado proceso de análisis y encadenamiento lógico.

Ya hemos visto en la Introducción que el "giro lingüístico" de la filosofía de la ciencia actual ha facilitado este tipo de error: si todo queda dentro del lenguaje, lo máximo que un análisis de esto puede ofrecernos es un cuadro de coherencia

lógico-sintáctica entre sus proposiciones, y no hay ni criterio ni razón para privilegiar a unas de ellas más que a otras. En particular, no existe la posibilidad de decir, en base a criterios lingüísticos, que una proposición es evidente. Pero si para justificar la manera de proceder de las ciencias empíricas estamos obligados a dar un lugar a la evidencia inmediata, con eso estamos también obligados a romper el círculo del mero lenguaje y hasta del mero pensamiento, y reconocer (como cada científico espontáneamente piensa) que en las ciencias tratamos de conocer lo real y que tenemos bastante éxito en esta labor.

Esta misma conclusión es confirmada por la reflexión siguiente: si no existiera una realidad frente a la cual comparar nuestras afirmaciones científicas para juzgar hasta cual punto son adecuadas a ella, sería posible afirmar en la ciencia *cualquier* cosa, bajo la única condición mínima de respetar la coherencia lógica. Pero así se ve que esta manera de pensar equivaldría pura y simplemente a la desvalorización de la ciencia, a suprimir toda distinción entre ciencia y ficción, entre conocimiento e invención.

## VI.5 Conclusiones

Recapitulando lo que la consideración de la crisis de la certeza científica a la luz de ciertos análisis clásicos nos ha permitido reconocer, resulta posible afirmar:

a) No es verdad que en las ciencias no se da certeza: no se da certeza *total* y absoluta, pero hay muchos juicios que pueden fundamentarse en el criterio básico de la certeza, es decir en la *evidencia inmediata*. Para muchos otros juicios se puede alcanzar un nivel de justificación suficientemente elevado en



cuanto a *probabilidad*, y eso justifica la *fiabilidad* de la ciencia tomada en su conjunto.

b) No tiene sentido una investigación que no presuponga la capacidad de la inteligencia de alcanzar lo real. El dualismo gnoseológico del cual se habló en la Introducción constituye un error que todavía hace difícil entender el sentido verdadero de la actividad científica, la cual sigue siendo una búsqueda de la verdad.

c) No es necesario, para seguir en dicha búsqueda, estar seguros de conseguir certezas indudables. El humano es limitado y falible, pero es suficiente para él saber que no le está cerrado el acceso a la verdad y que muchas veces puede alcanzar verdades parciales con certeza o con suficiente probabilidad. Este es el espíritu de la investigación científica.

d) Es verdad que las ciencias, tomadas en sus expresiones más generales, es decir en sus *teorías*, no presentan el carácter de saber cierto en sentido absoluto, y que casi todas las afirmaciones científicas son en principio "refutables". Eso corresponde al hecho reconocido por la tradición que en la ciencia sólo se da una certeza *física*, la cual nunca es absoluta: entonces no hay que buscar en la ciencia una certeza más elevada que la que ella es capaz de ofrecer.

e) De esto se sigue que si el hombre quiere encontrar certezas absolutas, tiene que comprometerse con la investigación *metafísica*, puesto que esta sola se perfila como un esfuerzo de saber incondicionado y radical.

f) Para llegar a este tipo de certeza es necesario admitir formas de *evidencia* más generales que las evidencias parciales y especializadas de las ciencias empíricas, y disfrutar evidencias no estrictamente sensibles (por ejemplo, de orden moral).

g) Más importante aún es redescubrir la fuerza del juicio *analítico* en su sentido auténtico el cual, como bien señala Balmes, mientras de un lado subraya el hecho de que dicho juicio no puede negarse sin contradicción, por otro lado no se reduce a una simple repetición de lo ya conocido, porque el análisis del sujeto permite descubrir predicados que en ello existen necesariamente, aunque se requiera una labor intelectual no fácil para explicitarlos. Por eso podremos decir que la razón posee un uso *sintético* (en el sentido Kantiano de ser capaz de producir nuevo conocimiento), uso que le permite añadir a nuestro conocimiento contenidos que sobrepasan el nivel de lo sensible, pero ella lo hace mediante una labor *analítica* que le garantiza su camino, sin que esta analiticidad signifique pura y simplemente componer y descomponer conceptos sin descubrir nada que ya no fuera dentro de la experiencia. Solo recuperando esta confianza en la fuerza de la razón resultará posible vencer al relativismo escéptico de nuestro tiempo, ocasionado por una interpretación arbitraria de la crisis de la certeza científica.

#### NOTAS

1. Las consideraciones acerca del conocimiento científico contenidas en esta conclusión (así como en la Introducción) están inspiradas en el libro de Evandro Agazzi: *Temas y problemas de filosofía de la física*, Herder, Barcelona, 1978, y en otros escritos y cursos del mismo autor. A él mi más sincero agradecimiento por el valor y la utilidad de sus sugerencias.

BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA

- AGAZZI, Evandro: *Lógica Simbólica*, Editorial Herder, Barcelona, 1967.
- AGAZZI, Evandro: *Temas y problemas de filosofía de la física*, Editorial Herder, Barcelona, 1978.
- AQUINO, Santo Tomas de: *Suma teológica*, Tomos II y III, B.A.C., Madrid, 1959.
- ARISTOTELES: *Obras completas*, Editorial Aguilar, 2da ed., Madrid, 1981.
- AUHOFFER, Herbert: *La sociología de Jaime Balmes*, Ediciones Rialp, Madrid, 1959.
- BACON, Francis: *Novum Organum*, 1620. Edic. reciente en Encyclopaedia Britannica Inc., Great Books of the Western World, Chicago-London, etc., vol. 30, 1952.
- BALMES, Jaime: *Obras completas*, 8 Tomos, B.A.C., Madrid, 1948.
- BALMES, Jaime: *El criterio*, Editorial Porrúa, Mexico, 1981.
- BALMES, Jaime: *Filosofía elemental*, Editorial Porrúa, Mexico, 1981.
- BALMES, Jaime: *Filosofía del lenguaje*, Biblioteca Mundial Sopena, Buenos Aires, 1947.
- BARBEDETTE, D.: *Crítica*, Editorial Tradición, México, 1976.
- BERGOMO F., Petri de: *Tabula aurea*, Ediciones Paulinae, Roma.
- DESCARTES, Renato: *Discurso del método*, Editorial Espasa Calpe, México, 1940.
- DESCARTES, Renato: *Meditaciones metafísicas*, Editorial Espasa Calpe, México, 1981.
- DOMINGUEZ, D.: *Teoría del conocimiento*, Sal Terrae, Santander, 1954.
- FERRATER, Mora, José: *Diccionario filosófico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.
- FERRATER, Mora, José: *Diccionario filosófico abreviado*, Editorial Hermes, México, 1983.
- FLORI, Miguel: *Compendio de lógica fundamentado en los escritos filosóficos de Dn. Jaime Balmes*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1927.

- FRAILE, Guillermo: *Historia de la filosofía en España*, B.A.C., Madrid, 1968.
- FUENTES BENOT, Manuel: *Balmes, de las Ideas*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1973.
- GALILEI, Galileo: *Opere*, Edizione nazionale a cura di A. Favaro, Barbera, Firenze, 1929-1939. Reimpresión 1964-1966, 20 volúmenes.
- GILSON, Etienne: *El espíritu de la filosofía medieval*, Emece Editores, Buenos Aires, 1952.
- GONZALEZ ALVAREZ, Angel: *Historia de la filosofía (La restauración de la escolástica en España)*, Publicaciones españolas, Madrid, 1978.
- GONZALEZ CORDERO, Francisco: *El instinto intelectual, fuente del conocimiento*, Ediciones Studium, Madrid, 1956.
- GUY, Alain: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Editorial Lozada, Buenos Aires, 1966.
- HESSEN, J.: *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe Mexicana, México, 1981.
- JOLIVET, Régis: *Tratado de filosofía*, 3 Tomos, Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1976.
- JOLIVET, Régis: *Las doctrinas existencialistas*, Editorial Gredos, Madrid, 1962.
- JOLIVET, Régis: *Curso de filosofía*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1965.
- JOLIVET, Régis: *Vocabulario filosófico*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1963.
- KANT, Manuel: *Crítica de la razón pura*, Editorial Sopena Argentina, Buenos Aires, 1943.
- KRAUZE, Rosa: *Introducción a la investigación filosófica*, Editorial U.N.A.M., México, 1978.
- LA ORDEN MIRACLE, E.: *Jaime Balmes, político*, Editorial Labor, Barcelona, 1942.
- MARITAIN, Jacques: *Los grados del saber*, Editorial Club de Lectores, Buenos Aires, 1978.
- MARITAIN, Jacques: *Introducción a la filosofía*, Editorial Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.
- MARQUEZ MURO, Daniel: *Lógica*, Editorial E.C.L.A.L.S.A., México, 1983, 12 edic.

- MENENDEZ PELAYO, Marcelino: *Antología general*, B.A.C., Madrid, 1956. Tomo 1.
- MENENDEZ PELAYO, Marcelino: *Textos sobre España*, Ediciones Rialp, Madrid, 1962.
- MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *Las ideas filosóficas en Menendez Pelayo. (Antecedentes filosóficos españoles)*, Ediciones Rialp, Madrid, 1956.
- NEWTON, Isaac: *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. esp. de A. Escohotado, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.
- PLATON: *Obras completas*, Editorial Aguilar, Madrid, 1981.
- SALCEDO, Angel: *Historia de España. Resumen crítico*, Editorial Calleja, Madrid, 1914.
- SANCHEZ ACOSTA, Luis: *España al encuentro de Europa*, B.A.C., Madrid, 1971.
- TERRERO, José: *Historia de España (Balnes)*, Editorial Sopena, Barcelona, 1981.
- UGARTE DE ERCILLA, Eustaquio: *Curso abreviado de la filosofía de Balnes*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1924.
- VANNI, ROVIGHI, Sofia: *Introducción al estudio de Kant*, Ediciones Fax, Madrid, 1948.
- VERNEAUX, Roger: *Epistemología general*, Editorial Herder, Barcelona, 1977.
- VERNEAUX, Roger: *Lecciones sobre existencialismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1957.
- VERNEAUX, Roger: *Introducción general y lógica*, Editorial Herder, Barcelona, 1982.
- VERNEAUX, Roger: *Filosofía del hombre*, Editorial Herder, Barcelona, 1985.
- VERNEAUX, Roger: *Textos de los grandes filósofos*, Editorial Herder, Barcelona, 1975.
- VERNEAUX, Roger: *Historia de la filosofía contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona, 1971.
- WILLEHAD, Eckert: *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento realista*, Cuadernos dominicanos, México 1964.
- XIRAU, Ramón: *Introducción a la historia de la filosofía*, U.N.A.M., México, 1981.