

# ESCOTO: DE LA ESPECULACIÓN AL ESCEPTICISMO

## SCOTUS: FROM SPECULATION TO SCEPTICISM

Rafael Corazón González<sup>1</sup>  
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 12-2-2015

Aceptado: 2-9-2015

---

**Resumen:** Considerar que hay ideas claras y distintas e ideas confusas, o sea, transferir la evidencia y la certeza del juicio a la idea, como hace la filosofía moderna siguiendo a Escoto, lleva necesariamente a plantear el problema crítico –al criticismo– y, en último término, al escepticismo.

**Palabras clave:** certeza, evidencia, juicio, primeros principios, intencionalidad.

**Abstract:** Supposing that there exist ideas that are clear and distinct, and ideas that are confusing, - that is, referring the evidence to the idea rather than to judgment, the way modern philosophy does, following Scotus – inadvertently leads to posing the critical problem, and eventually, to skepticism.

**Key words:** certainty, evidence, judgment, first principles, intentional knowledge.

---

[1] (rafcorazon@yahoo.es) Doctor en Filosofía. Profesor de enseñanza secundaria (Filosofía) jubilado y miembro del Grupo de Investigación sobre el idealismo alemán de la Universidad de Málaga.

## 1. La influencia escotista en el pensamiento moderno

### 1.1. Introducción

El pensamiento de Duns Escoto, en el contexto de finales del siglo XIII y comienzos del XIV, va a suponer una ruptura –o al menos el comienzo de una ruptura– casi definitiva con la Escolástica anterior. El principal problema que tratan de resolver los autores de este tiempo es el de las relaciones entre la fe y la razón, ya planteado por san Agustín. Se admite que la mayor síntesis lograda entre ambas la llevó a cabo santo Tomás que, sin embargo, al decir de algún especialista<sup>2</sup>, es el blanco de las críticas de Escoto, como lo fue en parte también por algunas autoridades de la Universidad de París.

La obra filosófica de Escoto parece tener un fin concreto: hacer frente al averroísmo latino, al racionalismo que se había introducido en la Facultad de Artes de París y había acabado por influir también en la de Teología. Para el averroísmo latino Aristóteles explicaba de un modo racional todo lo que podemos conocer sobre el mundo, el hombre y el destino o sentido de la vida humana; es decir, dejaba de lado la fe –que desconocía– y consideraba suficientes las explicaciones racionales. La reacción de Escoto será salir en defensa de la fe, pero no descalificando a Aristóteles, sino intentando hacer ver que la filosofía, si es verdadera ciencia, no puede explicar las principales verdades que afectan al hombre; Aristóteles es un pagano que se guía sólo por la razón, sin conocer, por tanto, cuál es la situación de ésta en la vida presente o, como suele decir Escoto, *pro statu isto*, lo que limitó hasta tal punto su pensamiento, que no es posible –salvo que se incurra en confusión entre lo conocido por fe y las conclusiones racionales– tomarlo como guía y maestro para alcanzar el fin al que el hombre está llamado por Dios<sup>3</sup>.

Con estos presupuestos no debe extrañar que, por una parte, sea tan riguroso –sutil le llamaron ya sus contemporáneos– en sus explicaciones filosóficas y, por otro, ponga tantos límites al alcance de la razón: Escoto

se ha preocupado solamente de hacer valer su alto ideal de la ciencia como criterio para la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de su tiempo, para determinar la parte que en los mismos corresponde a la ciencia y la parte que corresponde

---

[2] Cfr. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2007, 40-92.

[3] «Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte, ergo necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis». DUNS ESCOTO, J., *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 6.

a la fe, para circunscribir a la fe en un dominio diferente, que es el práctico, y para asignar tal dominio a la teología, colocado en el rango de una ciencia *sui generis*, diferente de las demás y sin ninguna primacía sobre las otras [...]. En realidad él ha hecho valer, por vez primera, el ideal científico de Aristóteles como principio negativo y limitativo con relación a la investigación escolástica que tiende a volver a llevar la fe a la razón.<sup>4</sup>

Escoto no sólo no pretende armonizar fe y razón, teología y filosofía, sino que, por el contrario, desea separar los campos respectivos evitando toda «contaminación» entre ellos. El resultado es una filosofía de corto alcance, limitada, que no pretende más que «reflejar» la realidad según la capacidad intelectual del hombre *pro statu isto*: una visión meramente «especulativa» en la que, dejando de lado la existencia –que es contingente y no debe entrar en el conocimiento científico–, la intuición de las esencias será la base para los razonamientos y demostraciones posteriores<sup>5</sup>.

El conocimiento intuitivo, a diferencia del abstractivo, permite conocer la existencia; pero a Escoto le interesa, para hacer ciencia, la intuición de la esencia –la *essentia tantum*–, que permite captarlas de un modo claro y distinto, o sea, evidente. Como contrapartida, el único modo de profundizar en el conocimiento de lo real es el análisis, las distinciones formales *a parte rei*; como instrumento auxiliar también pueden realizarse distinciones lógicas y, por supuesto, como punto de partida, distinciones reales entre formas. Por tanto, «distinguir» es aclarar –hacer claro– lo confuso, no profundizar la realidad.

En definitiva, se propone llevar a cabo una metafísica cuyos límites sólo puede conocer el creyente, evitando así **mezclarla con los datos de fe**. La prioridad del concepto sobre el juicio y el razonamiento deriva de esta actitud: se buscan ideas claras que reflejen la realidad, porque «pensar» sobre ella puede llevar con facilidad a alejarse de lo real.

## 1.2. La evidencia y la metafísica crítica

Escoto y el nominalismo de Ockham, darán lugar a la filosofía crítica, muy distinta de lo que puede llamarse «metafísica crítica»,<sup>6</sup> que es

[4] ABBAGNANO, N, *Historia de la filosofía*, I, 4ª ed., Hora, S.A., Barcelona, 1994, 506-507.

[5] En concreto, santo Tomás pensaba que había verdades reveladas que podían ser conocidas por la sola razón; Escoto lo niega: si han sido reveladas es porque, *pro statu isto*, ya no son accesibles a la sola razón. Es decir, «si la metafísica tomista es la de un intelecto cuya naturaleza y cuyo funcionamiento no han sido alterados por el pecado original, la metafísica escotista es la de un intelecto cuyo funcionamiento ha sido profundamente alterado por el pecado original». GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 80.

[6] La expresión «metafísica crítica» se encuentra en POLO, L., *Estudios de filosofía moderna*

propia de la filosofía aristotélico-tomista. Comentando a Aristóteles, santo Tomás escribe: «*Esta ciencia se ocupa de una manera completamente general de la verdad, y, precisamente porque se ocupa de una manera universal de la verdad, le compete ocuparse de una manera enteramente general de las dudas sobre la verdad*». <sup>7</sup> Esto quiere decir que «la metafísica da razón de sí misma, y el dar razón de sí misma le compete de manera exclusiva». <sup>8</sup>

¿Cómo puede llevar a cabo la metafísica esta tarea crítica? ¿Puede la razón justificarse a sí misma? De entrada no se podrá dudar de la capacidad de la razón para conocer la verdad, —entonces la labor crítica sería inútil—, sobre todo porque sería lo mismo que dudar de que sea una facultad de conocer. <sup>9</sup> Lo que debe hacerse es «medir» su alcance.

El modo de llevar a cabo esta labor es, en el tomismo, el siguiente:

... en último término, las ciencias se constituyen según principios; y por lo general estos principios funcionan de una manera postulativa, son hipótesis. La metafísica, en cambio, procede desde principios anhipotéticos. Lo anhipotético [lo no hipotético, o sea, lo incondicional o apodéctico] es lo que se pone como principio dando razón de todo lo demás; por ello, es indemostrable, es principio último, o primero: principio sin principio.

Esta indemostrabilidad de los principios está en función de su evidencia. La evidencia está referida a los principios mismos. La metafísica es un saber desde los principios; los cuales, al ser ellos mismos evidentes, permiten una evidencia desde sí mismo: *ex videre*. La comunicación de la evidencia es esta 'evidencia desde' [...]. Si la metafísica se construye sobre principios anhipotéticos, es claro que puede juzgar sobre todo y sobre sí misma. <sup>10</sup>

Evidencia es claridad, porque a su vez es «intuición», visión. Pero si el hombre, ya sea porque el alma es la forma del cuerpo, o *pro statu isto*, según el aristotelismo, carece de intuición intelectual, ¿cómo y qué puede intuir? La respuesta a esta cuestión, que los filósofos han discutido durante siglos, estaba dada al menos desde Aristóteles. Basta echar un vistazo a los textos de santo Tomás comentando al Filósofo:

*y contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2012, 75 s.

[7] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Metaphysicorum expositio*, lect. 1, n. 6.

[8] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 77.

[9] La crítica kantiana se basa en los «intereses de la razón» y en la posibilidad de satisfacerlos. Su actitud, por tanto, no es principalmente teórica sino práctica, y parte de unos presupuestos no justificados críticamente.

[10] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 77

Para que algo sea de suyo evidente en sí mismo no se requiere otra cosa sino que el predicado pertenezca a la razón del sujeto; en ese caso, por tanto, el sujeto no puede pensarse sin que comparezca que el predicado está presente en él; en cambio, para que sea de suyo evidente para nosotros, es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto, en la que se incluye el predicado. Y de ahí procede que algunas cosas son evidentes de suyo para todos, a saber, cuando tales proposiciones tienen sujetos tales que su noción es conocida por todos, como por ejemplo que el todo es mayor que una parte [...]; algunas cosas, en cambio, son evidentes de suyo solamente para los sabios, los cuales conocen las nociones de los términos, mientras que son desconocidas por el vulgo.<sup>11</sup>

Aun así podría quedar la duda sobre si los principios de los cuales parte la metafísica son tan hipotéticos como los de las demás ciencias. Por eso se exige de ellos una serie de condiciones, a saber:

pone [Aristóteles] tres condiciones del principio más firme: la primera es que, acerca de ellos nadie pueda errar [...]. La segunda condición es *ut sit non conditionalis*, es decir, que no se acepten por suposición, como aquellas cosas que se admiten bajo condición. De ahí que otra traducción diga '*et non subiciantur*', es decir, que no esté subordinado a algo que sea más evidente. La tercera condición es que no se adquieran por demostración o por otro método semejante, sino que se alcance como por naturaleza, como si se conociera naturalmente, y no por adquisición. Los primeros principios se conocen por la luz natural del intelecto agente, y no se adquieren por raciocinio sino sólo por el hecho de conocer sus términos. Lo cual sucede de la siguiente manera: la memoria recibe de la sensibilidad, la experiencia de la memoria y el conocimiento de los términos procede de la experiencia; los cuales, una vez conocidos, por ellos mismos se conocen las proposiciones comunes, que son los principios de las artes y de las ciencias. Acerca del cual no se puede errar, no se le supone y se adquiere naturalmente.<sup>12</sup>

Es importante considerar que santo Tomás, al tratar de la evidencia, se refiere siempre a proposiciones, no a ideas o conceptos. Lo evidente no puede referirse nunca a las «concepciones simples» porque éstas se conocen de modo «natural»; en cambio, en el juicio la mente pone algo propio (une o divide, y asiente) basándose en la inclusión o no del predicado en el sujeto<sup>13</sup>. Sin «comparación» entre los términos no cabe que se dé la evidencia.<sup>14</sup>

---

[11] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 12. Texto paralelo en *In IV Metaphysicorum expositio*, lect. 5, n. 8.

[12] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaphysicorum expositio*, lect. 6, n. 2-4.

[13] «En el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene la semejanza de la cosa extramental [...]. Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecua a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero». *De Veritate*, q. 1, a. 3.

[14] Los textos en los que santo Tomás explica qué es la evidencia, y que ésta se da siempre

### 1.3. La evidencia en Escoto

Para Duns Escoto la evidencia pertenece primero a las ideas –y luego al juicio–, inaugurando así la llamada «filosofía especulativa». En ella se nos dice en principio que un concepto, salvo cumpliendo determinadas condiciones, no se puede predicar de modo análogo porque no sería un concepto claro, no sería posible saber qué significa. Escoto lo explica con detalle referido al ser:

... en el orden de los conceptos, todo concepto que no es absolutamente simple [*simpliciter simplex*] pero es sin embargo uno por sí [es decir, no por accidente], debe resolverse en un concepto determinable y un concepto determinante. Por consiguiente, esta resolución deberá detenerse en conceptos absolutamente simples, esto es, un concepto sólo determinable, que no incluya nada de determinante, y un concepto sólo determinante, que no incluya ningún concepto determinable. El concepto sólo determinable es el concepto de ser, y el concepto sólo determinante es el de su diferencia última. Estos dos conceptos serán por lo tanto inmediatamente distintos [*primo diversi*], de tal modo que uno no incluya nada del otro.<sup>15</sup>

Si un concepto no simple se analiza en conceptos que no son distintos o, como dice Escoto, «que uno no incluya nada del otro», daría lugar a otros que no serían posibles distinguir entre sí.

Quizás se comprenda mejor la distinción entre las doctrinas de santo Tomás y Escoto si se comparan desde otro punto de vista.

La doctrina tomista de la analogía es ante todo una doctrina del *juicio* de la analogía. En efecto, gracias al juicio de proporción, y sin cambiar la naturaleza del concepto, es posible utilizar dicho concepto a veces de manera equívoca, a veces analógica, a veces unívoca [...]. La analogía en la cual piensa Escoto es sobre todo y antes que nada una analogía del *concepto*. Ahora bien, en el plano del concepto y de la representación, la analogía se confunde prácticamente con la semejanza. Ya no se trata entonces de saber si dos términos cumplen un papel análogo en un juicio de proporción, sino de saber si el concepto designado por un término es o no el mismo que el concepto designado por otro.<sup>16</sup>

Dado lo anterior, un concepto claro y distinto no puede ser análogo, porque incluiría en sí tantas distinciones que sería imposible dotarlo de unidad, o sea, porque no sabríamos, a ciencia cierta, qué estamos pensando.

El conocimiento intuitivo de las esencias, como lo entiende Escoto, da lugar a conceptos unívocos, porque refleja la realidad, es como un espejo

en el juicio, son abundantísimos. Basta, además de los ya citados, recordar dos lugares más: STh., I, q. 2, a. 1 y I-II, q. 94, a. 2.

[15] DUNS ESCOTO, J., *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6.

[16] GILSON, E., *Juan Duns Escoto* cit., 109-110.

y, en ese sentido, sólo conoce formalidades dejando de lado la existencia, y las formas son como los números: si se les añade o resta algo, dejan de ser lo que son. De este modo, conscientemente o no, el conocer es sustituido por el «pensar», pues «si se supone que la realidad *qua talis* está fuera, y que lo conocido posee su propio estatuto positivo, lo que conozco es un telón, una detención, porque es evidente que no conozco más que lo que conozco». <sup>17</sup>

La pérdida de la intencionalidad es evidente: la filosofía especulativa trabaja con esencias pensadas, a las que la existencia no les añade nada en cuanto esencias. El problema que esto plantea es que

... lo que se llama comparar sólo cabe entre conocido y conocido; pero entre conocido y algo exterior, ¿qué quiere decir en este caso comparar? Si no significa nada, no se diga que es una comparación imposible. Tamaña tosquedad no tiene más que una salida. No se trata de un recurso *ad hoc*, sino de la salida verdadera. La única salida es la intencionalidad objetiva. <sup>18</sup>

Entonces, si se deja de lado la existencia, el realismo gnoseológico no puede mantenerse pues ya no puede afirmarse que *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*. <sup>19</sup>

Llama la atención también que Escoto no admita la distinción entre proposiciones evidentes por sí mismas y evidentes para nosotros, ya sea para todos o para los sabios. Según Escoto si una proposición es evidente en sí misma, no deja de serlo, hasta el punto de que para quien no resulte evidente, en realidad dicha proposición no existe porque no la ha entendido. La razón de esta postura ya la hemos visto: lo evidente son las formas, las esencias, las ideas. Al atenerse al objeto conocido, Escoto se encierra en sí mismo, deja de lado la realidad y «especula» sobre de ella. Si «entiende» aquello que piensa, entonces le resulta evidente; si no lo entiende, no por ello deja de ser evidente, aunque no lo sea para él.

Por eso la filosofía de Escoto es una filosofía esencialista: una vez que se ha partido de un ser cuya existencia consta por la intuición, la inteligencia se hace cargo de su esencia y sabe, por tanto, que se trata de una esencia real, aunque la existencia no esté incluida en ella, considerándola como *essentia tantum*. Este estado de la esencia es la consideración de la esencia en sí misma, al margen de la universalidad, que es propia sólo de la lógica, o de la singularidad, estado en el que ya no es común porque in-

---

[17] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, 126.

[18] *Ibidem*, 126-127.

[19] SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh., I, q. 16, a. 1 ad 3: «el ser, no su verdad, causa la verdad del intelecto».

cluye la *haecceitas*, la última determinación, no esencial, que la individúa. La *essentia tantum* es, pues, la verdadera esencia de una realidad.

Aquí puede verse incoada la actitud subjetivista y voluntarista de la filosofía moderna, por más que Escoto crea que su actitud es objetiva e imparcial. Y es que considerar que la metafísica estudia la *essentia tantum* es lo mismo que afirmar que

... primero me están dados los datos, y desde este punto de vista soy *pasivo*. Después someto los datos a juicio—siendo *activo*— y buscando la *certeza*. Pero esa certeza es de tipo *subjetivo, psicológico*. ¿No es claro que esa actitud es extrínseca al dato? El dato ya está dado, si a alguien le acontece que está cierto de él, pues bien; pero al dato ¿qué le va en ello? En el fondo lo que hay es una renuncia a la intelección. También se podría decir que *el criterio de certeza es la pérdida de la verdad: es una sustitución*.<sup>20</sup>

Según esto, resulta que la distinción y claridad de los datos —no la evidencia del juicio— depende de un criterio establecido por el sujeto.<sup>21</sup>

Escoto deja de lado la realidad; la metafísica versa sobre esencias, aunque parta del conocimiento de lo existente. Por eso sus razonamientos buscan más la coherencia interna que la adecuación con la realidad: es la coherencia formal y sólo ella, la que asegura la verdad, del razonamiento y de la conclusión. Aquí vale en toda su radicalidad la siguiente advertencia:

... si lo característico del objeto es que no es real sino intencional, el objeto servirá para iluminar esencias, aspectos de la realidad, y si hay realidades en que la distinción real tiene poca importancia, puedo decir que tengo un conocimiento muy adecuado. Pero eso no es así si se trata de algo para lo cual ser es una condición absolutamente imprescindible. Si uno no se da cuenta de esto no se da cuenta del gran cambio de planteamiento que es el tomismo: la prioridad radical es *ser*. Tomás de Aquino lo llama de muchas maneras para indicar algo que para un pensador objetivista no es captable.<sup>22</sup>

¿Cómo se manifiesta este giro en el pensamiento de Escoto y, en general, en el esencialismo? En la filosofía moderna, dicha postura ha dado

---

[20] POLO, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, 169.

[21] «En Escoto —a diferencia de Aristóteles— el concepto tiene primacía y anterioridad sobre el juicio [...].

En Aristóteles la certeza y la duda sólo se dan en el juicio. Sólo el juicio tiene fuerza asertiva (*apofansis*) porque sólo en él hay verdad y evidencia [...]. En Escoto, en cambio, los conceptos pueden ser confusos o claros, es decir, tienen de suyo un mayor o menor grado de verdad. Para Escoto el concepto es apofántico». MIRALBELL, I., *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 62.

[22] POLO, L., *La esencia del hombre*, 239. Escoto, en contra de santo Tomás, no admite que la certeza se da siempre en los objetos de la simple aprehensión y en los conceptos. No admite que, «la certeza es intrínseca al acontecer-pensar». POLO, L., *El ser*, Universidad de Navarra,



lugar a la filosofía como «sistema», en el que no hace falta salir de él para conocer la realidad. Pero en los filósofos «objetualistas», como Escoto y Descartes, la filosofía se ha deslizado hacia el voluntarismo: la inteligencia conoce ideas, las examina, las convierte en claras y distintas mediante el análisis, y luego las refiere a una realidad que se encuentra más allá de la idea, a la realidad «en sí». Como, por lo demás, no es posible saber si entre la idea y la realidad se da adecuación, lo más que puede afirmarse es que el contenido de la idea es lo que de cognoscible tiene la realidad o, mejor, la impresión que la realidad produce en la mente. Por eso, como expresamente afirma Descartes, el juicio es obra de la voluntad, no de la inteligencia<sup>23</sup>. De este modo, la verdad desaparece de la filosofía y es sustituida por el de certeza, equivalente ahora a la evidencia.

Escoto es ya un filósofo objetualista, pero con una matización importante: cree que la *essentia tantum* es real, la esencia común, libre de la universalidad lógica y de la individualidad que la haría exclusiva de un solo ser. En realidad Escoto se atiene al objeto y deja de lado la realidad. La importancia de la filosofía de Escoto, el giro que imprime a la metafísica y, en general, a la ciencia, es muy profundo. En la tradición aristotélica,

... si la metafísica se construye sobre principios anhipotéticos, es claro que puede juzgar sobre todo y sobre sí misma [...]. ¿Cómo es posible que se introduzca la duda? La duda se puede introducir por la no referencia estricta de un saber a los principios anhipotéticos. Y así la metafísica puede juzgar sobre las dudas: porque su constitución sapiencial es principal».<sup>24</sup>

La postura de Escoto dará lugar al criticismo, que investiga el valor representativo de las ideas, pues la *essentia tantum*, por muy real que se la considere, existe sólo en la mente,<sup>25</sup> y puede dar lugar a la sospecha de que el espejo es deforme o tiene una forma propia.

Pamplona, 1965, 93, nt. 25.

[23] DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, Alfaguara, Madrid, 1977, 48.

[24] POLO, L., *Estudios de filosofía cit.*, 77.

[25] «Escoto ‘especula’ en un sentido muy peculiar. Especular es formar especies abstractas, conceptos, juicios, razonamientos, y otras tantas formas de conocer los objetos que en realidad son formas de no-intuir los objetos, formas de sustituir al objeto mismo con especies mentales fictas, formas de cubrir el hueco o la falta de intuición directa. Este planteamiento escotista puede considerarse como el origen histórico del criticismo típicamente moderno, que somete al conocimiento humano en general a una sospecha completa, a una crítica implacable, considerándolo un dinamismo contraproducente cuya actividad avanza en sentido contrario a su propio fin. Para el criticismo, el conocimiento humano en general es engañoso y engañante, falsea el objeto y lo oculta, se descamina perdiendo de vista la realidad inmediata del objeto (intuición)». MIRALBELL, I., *Duns Escoto: La concepción cit.*, 64-65.

## 2. La evidencia de los principios

La noción de idea clara y distinta no es propia de la filosofía tomista. Es cierto que se puede tener un conocimiento confuso de algo, y que dicho conocimiento puede llegar a ser distinto; pero la confusión y la distinción no tienen que ver con los conceptos sino con lo que pretende quien conoce. Es clásico el ejemplo de la idea que obtenemos de algo lejano, que no acabamos de distinguir, y el conocimiento de la misma realidad cuando está cerca o presente; de lejos no sabemos si lo que se acerca es un hombre o un animal; luego distinguimos ya a una persona, y por fin podemos decir que se trata de fulano.<sup>26</sup> Pero cada conocimiento, tanto el primero como el último, son verdaderos conocimientos, porque el acto de conocer es acto perfecto; no hay un tramo o una parte de lo conocido que permanezca oculto.

La evidencia, propiamente, no es la claridad con que la realidad o el objeto se presenta a la mente, porque todo objeto se presenta de igual modo. Además,

en una primera aproximación, pudiera parecer que conocer es ir descubriendo noticias mediante un proceso, en el que el puro ir conociendo se conmensura con aquello que se conoce, estableciendo una correspondencia biunívoca entre conocer y conocido [...]. Esto, que podríamos llamar una interpretación extensionalista del conocimiento, no agota lo que dice Aristóteles y, de una manera especulativa, realiza santo Tomás. El conocer se mide, ante todo, por la capacidad de adquirir, de alcanzar principios.<sup>27</sup>

Nada tiene de extraño que Escoto piense que el conocimiento humano, *pro statu isto*, es muy limitado, porque

... un conocimiento referido a un término u objeto, puede considerarse algo terminal; pero lo radical del conocimiento no es que sea terminal, sino principal. El conocimiento acontece, pero la constitución de lo conocido como tal se hace desde el principio; y la constitución a partir del principio es más importante que una mera consideración del conocimiento como acontecer abocado o terminado en objetos [...]. El principio es lo que se opone a la mostrenca posicionalidad de lo conocido. La capacidad más propia del conocer no es la de oponerse a los objetos, sino la de aceptar, asimilar, profundizar y ahondar en ellos.<sup>28</sup>

Escoto piensa que la metafísica trata sobre las esencias<sup>29</sup>. Sobre el ser sólo puede decirse que se da o no se da. De este modo se construye una

---

[26] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 85, a. 3.

[27] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 78.

[28] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 78.

[29] «*Metaphysica quae est de quidditatibus*, dice Escoto. Su universo es el de las esencias [...]. Sólo es necesario no apresurarse en concluir que, para Duns Escoto, sus objetos sean sólo

filosofía en la que la necesidad, la facticidad y la posibilidad, o sea, las modalidades –la lógica modal–, sustituyen al ser y a la verdad.<sup>30</sup>

Sin embargo,

... lo estrictamente primordial y anhipotético es el ser, el principio de los principios, radicalidad de todas las radicalidades. Pero además, la principalidad del ser, estrictamente hablando, es constituyente: todo resultado suyo queda asistido por el principio, sin destacarse anulando el principio, sino siendo abarcado por él. Como principio, ser es también constituir desde sí: *ex se* [...]. Ahora bien, la manera como se me manifiesta la riqueza de la constitución, de la *ousía*, es inevitablemente parcial: tal o cual nota en cada caso. Para poder conocer la constitución refiriendo lo que se manifiesta a aquello de que procede –a la constitución entitativa–, debo establecer una unión, debo establecer juicios. Pues bien, en tanto que mi conocimiento puede referir al orden de la constitución las notas que se me dan de manera múltiple, es decir, en tanto que mi conocimiento es capaz de referir la manifestación del ente al ente, entonces aparece otra dimensión del conocimiento: el conocimiento es aquello que tiene que ver con la verdad. En el plano del conocimiento, la verdad es la correspondencia entre la síntesis judicativa y la constitución entitativa.<sup>31</sup>

Efectivamente, como dice frecuentemente santo Tomás, los conceptos no son verdaderos ni falsos; la verdad se da sólo en el juicio.

Por tanto, si la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y la cosa (*res*), no se debe olvidar que *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*; es decir, *res* y *esse* juegan distinto papel en el conocimiento: la cosa hace referencia a la esencia, mientras que la causa de la verdad reside en el ser. Si esta diferencia se pierde de vista, la verdad desaparece de la consideración del metafísico y es sustituida por la evidencia, entendida ahora como certeza. Esto sin tener en cuenta, además, que «nuestra capacidad de objetivar con respecto a la principalidad no es nunca directa. Tenemos un conocimiento del ente pretemático: el ente respecto de nuestro conocimiento

seres de razón. Si bien es correcta en otras filosofías, esta conclusión no lo sería en la suya, porque la ‘quididad’ considerada en tanto que tal no es ahí necesariamente conocida en tanto que incluida en una experiencia sensible, ni como un simple universal lógico cuya generalidad se reduce a su predicabilidad». GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 117.

[30] Así, en el caso de Dios, «esta argumentación [sobre la existencia de Dios] no parte de premisas contingentes sino necesarias, porque aunque la existencia actual de lo efectuado sea contingente, sin embargo la potencialidad quiditativa o esencial que tiene algo a ser efectuable no es contingente sino necesaria. Es necesario que lo efectuable pueda existir. Y es necesario que si lo efectuable puede existir entonces lo efectuante pueda existir [...]. Se trata de una argumentación que aunque parte del ‘hecho’ contingente de la eficiencia, sin embargo, en un segundo momento se eleva al plano de ‘la naturaleza, la quididad, la posibilidad’ –como dice el mismo Escoto-. Y sólo a partir de ahí se ‘deducirá’ la existencia realmente actual del primer eficiente». MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa, Pamplona, 1994, 170-171.

[31] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 79-80.

es aquello en que se resuelven todas nuestras objetivaciones, que se reconocen como fragmentarias respecto de una totalidad más amplia». O, de otro modo: «el ser no se objetiva jamás, el ser es lo trascendente».<sup>32</sup>

En la filosofía de Escoto las cosas no son así. Al no fundarse en el ente, la verdad se funda en sí misma: *si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli*.<sup>33</sup> Sin embargo, no es así como se ha pensado en la tradición realista, en la que

... el concepto se constituye primordialmente como entendido, es decir, no desasistido o destacado (ob-iectum), sino referido y dependiente de una anterioridad más plena, de la cual es pura manifestación. Por lo mismo, la consideración del concepto como independiente sólo es posible como una instalación en el concepto, o, también, bajo el impulso de la pretensión de *autoconcepto*. El resultado de esta instalación no puede ser otro que la detección de la nuda pasividad intelectual humana: en primer lugar, como evidencia; ahora como freno y detención del concepto.<sup>34</sup>

Otra consecuencia importante: como no podemos partir de lo inteligible sino de lo sensible, o sea, de los efectos,

... no sólo en *nuestra* teología, sino también en *nuestra* metafísica, tal como la tenemos *pro statu isto*, ocurre que nuestras demostraciones, aunque necesarias, no son evidentes. Si el hombre se encontrara aún en su estado primitivo, ellas podrían

---

[32] POLO, L., *Estudios de filosofía* cit., 81.

[33] DUNS ESCOTO, J., *Reportata Parisiense*, Prol., III, quaestiuncula 4: «si se supone, aun siendo imposible, que Dios no existiera, y que existiera el triángulo, habría que admitir, sin embargo, que tener tres ángulos pertenecería a la naturaleza del triángulo». Santo Tomás, por el contrario, había escrito: «aunque no existiese el intelecto humano, todavía la cosa sería verdadera en orden al intelecto divino. Pero si uno y otro intelecto –lo que es imposible– se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

[34] POLO, L., *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, 170-171. Sin embargo, «en rigor, el concepto no es un continente. Concepto como continente significa: lo que recibe y luego abarca y configura, es decir, presta su propio modo de ser a lo recibido –esto último sería, propiamente, la recepción en acto-. Pero si bien se mira, es ésta una pobre interpretación de la virtualidad del concepto, porque con ella no se tiene en cuenta la tensión en que estriba y según la cual se ha de constituir el concepto mismo como fase de la prosecución. Una inteligibilidad ya constituida –como virtualidad antecedente que se conocerá luego en acto– es una pura pasividad y vacío en cuanto que fase prosecutiva». *Ibidem*, 166. El concepto es la primera operación de la razón y, por tanto, debe mostrar su limitación para que la razón pueda proseguir mediante nuevas y más altas operaciones.

serlo, y no serían demostraciones *quia* sino *propter quid*. Es simplemente un hecho que ellas no lo son.<sup>35</sup>

El Doctor Sutil es muy consecuente y no se le pasa nada sin advertirlo: una demostración que va del efecto a la causa no parte de los principios sino que pretende llegar a ellos; pero acabamos de ver que la metafísica es la única ciencia que juzga de todo, incluida ella misma. Como esto es imposible *pro statu isto*, sus demostraciones son necesarias —en el sentido de lógicamente coherentes—, pero no pueden ser evidentes: su verdad no deriva de los principios, sino de la coherencia interna del razonamiento, que, además, requiere ciertos requisitos en los «términos». Concretamente,

... para Escoto no es posible llegar a concluir el ser de Dios a partir de la simple afirmación de la existencia de alguna criatura porque para él la contingencia ontológica de la criatura en cuanto es obra de la libre voluntad divina hace que sea falsa la tesis aristotélica de que 'si algo es, necesariamente es cuando es'. Cuando una criatura es, según Escoto, al mismo tiempo es posible que no sea y por tanto es falso decir que 'es necesario' que sea. La conclusión es que el ser de las criaturas no es necesario en ningún sentido y por tanto las proposiciones sobre el ser de las criaturas no son necesariamente verdaderas en ningún sentido. En Escoto hay un contingentismo modal. Este contingentismo es el que le conduce a buscar la demostración de la existencia de Dios por la línea de la posibilidad esencial y quiditativa, ya que de algo contingente no se pueden deducir conclusiones necesarias.<sup>36</sup>

Y aún existen más requisitos, pues «en la lógica modal de Escoto, a partir de lo contingente no cabe inferir lo necesario, mientras que de lo posible cabe inferir lo necesario en el caso de que se trate de lo posible por sí. Por eso todas las vías parten de la constatación de algo contingente pero tienen que desembocar en lo posible por sí para poder concluir lo necesario».<sup>37</sup>

Por eso la metafísica a la que puede aspirar el hombre *pro statu isto* es muy limitada: «es, en síntesis, una metafísica que, sin la revelación, ignoraría incluso el estado en el cual se encuentra»<sup>38</sup>, es decir, es una metafísica que, para no invadir terrenos que no le corresponden y por tanto, para no incurrir continuamente en el error, necesita de la ayuda de la fe, al menos para señalarle los límites en los que debe moverse. En concreto, «no sabemos, por conocimiento natural, que el ser, incluido lo puro inteligible, sea el objeto primero de nuestro intelecto; quienes

[35] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 81, nt. 108.

[36] MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista* cit., Eunsa, Pamplona, 1994, 163-164.

[37] MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista* cit., 176.

[38] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 79.

afirman lo contrario hablan, en realidad, en nombre de una revelación». <sup>39</sup> En resumen: la evidencia de las ideas lleva a la certeza, no a la verdad. O también, conduce a la «verdad esencial», no a la real o existencial.

### 3. Evidencia y certeza

Los manuales clásicos de teoría del conocimiento o gnoseología incluyen, como un tema propio, la certeza, y la ligan a la evidencia: ésta es el criterio de certeza. Sin embargo, la certeza no puede ni debe tener cabida en la teoría del conocimiento: «con el conocimiento intencional se puede formular la noción de *cosa*, ¿pero eso quiere decir certeza? No, porque certeza quiere decir *conocimiento completo* [...]. Si sostenemos que la idea es clara perdemos la intencionalidad». <sup>40</sup> Si tenemos presente lo que se acaba de decir sobre la evidencia como reducción a los principios, resulta congruente afirmar que

... el Estagirita rechazaría el representacionismo como un simple y lamentable error [...]. ¿Qué es la metafísica para Aristóteles? La ciencia que se busca. Aristóteles jamás buscó lo que busca Descartes; es más, lo rechazó: lo primero es indemostrable, dice. Los primeros principios son indemostrables. Un filósofo moderno diría que si esos principios no se pueden demostrar no entran en el sistema. Los primeros principios en Aristóteles no cumplen el criterio de certeza; y no lo cumplen porque el criterio de certeza no es aristotélico, porque Aristóteles acepta la intencionalidad. <sup>41</sup>

Dicho brevemente: la certeza no tiene que ver con la verdad ni con la evidencia. La certeza no se funda en el ser, ni en los primeros principios, sino en un criterio subjetivo que satisface al pensador que se atiene a la representación. Por eso, relacionar la certeza con la verdad a través de la evidencia, es un desatino.

Si comparamos esto con lo que dice Duns Escoto acerca de las ideas evidentes, se puede apreciar que la verdad formal es terminal, por detener en ella el conocimiento y la libertad. Comenta Gilson a propósito de la gnoseología de Escoto:

... existe un concepto de ser, pero ¿cómo sabemos que lo poseemos? Utilizando un método que se inspira directamente en Avicena y que extrañamente anuncia el que más tarde utilizará Descartes. Duns Escoto propone la siguiente regla general para asegurarse de la existencia de todo concepto distinto: es distinto de otro todo

---

[39] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 37. El objeto propio de la inteligencia en estado íntegro –el ente- no es, según Escoto, el objeto adecuado *pro statu isto* –la esencia de lo material-.

[40] POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, 54.

[41] POLO, L., *El conocimiento del universo* cit., 53-54.

concepto del cual es posible estar seguro sin estar seguro del otro. Aquello que no está inmediatamente incluido en la certeza que se tiene del contenido de un concepto, no pertenece a ese concepto. Añadamos que, dado que el concepto alcanza aquí directamente la esencia, aquello que no está incluido en el concepto que tenemos de un ser o no pertenece a su esencia.<sup>42</sup>

Si la mente se atiene al objeto no puede ya establecer si es verdadero o no, porque la verdad hace referencia a la realidad; y si quiere hacerlo evidente, no le queda otro recurso que la certeza.<sup>43</sup>

La realidad, externa al pensamiento –a la *essentia tantum*–, queda reducida a un mero «hecho», a un dato que no añade nada al conocimiento. Pero ya se ha visto que la evidencia, propiamente, tiene que ver con las proposiciones, en su relación con los primeros principios, lo cuales, por su parte, no admiten demostración, o sea, no pueden ponerse en relación con otros principios; por eso «no cumplen el criterio de certeza». Además, como esas verdades «evidentes» son terminales, no inspiran a la libertad, la cual, por tanto, para no quedar «atada» –determinada– por la verdad, ha de consistir en la «espontaneidad» de la voluntad.<sup>44</sup> Escoto lo afirma expresamente de la voluntad de Dios, pero lo extiende también a la humana: «no hay ninguna causa por la cual la voluntad divina quiso esto o aquello, sino que la voluntad es la voluntad y ninguna causa la precede»<sup>45</sup>.

Ha habido, parece, una cierta «contaminación» de alguna corriente de la tradición aristotélico-tomista con la escotista en gnoseología; como la certeza ha adquirido tanta importancia en el pensamiento moderno, algunos tomistas han considerado oportuno «responder» a dicho planteamiento intentando establecer una relación entre verdad, evidencia y certeza que no incurriera en los errores del subjetivismo; sin embargo esta empresa no puede llegar a buen fin porque trata de salvar la objetividad del conocimiento mediante la certeza subjetiva, por más matizaciones que

---

[42] GILSON, E., *Duns Escoto* cit., 100. Gilson cita hasta tres textos distintos en los que Escoto enuncia esta «regla». Esta regla de la distinción de los conceptos se manifestará posteriormente en la filosofía moderna; por ejemplo: «supuesto que no hay sino una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella». DESCARTES, R., *Discurso del método*, 32ª ed. Espasa Calpe, Madrid, 1997, 2ª parte.

[43] Sin embargo, «la evidencia no es de suyo evidente: no hay evidencia de evidencia. No tiene mucho interés comparar certezas y escoger entre ellas, porque no cabe consagrar alguna como suprema por derecho propio». POLO, L., *El acceso* cit., 29.

[44] «Si la libertad se entiende como espontaneidad, la verdad es su formalización o determinación terminal». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 205. En lugar de «la verdad os hará libres», el pensamiento moderno considerará que «la libertad nos hará verdaderos».

[45] DUNS ESCOTO, J., *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, n. 24.

se hagan<sup>46</sup>. En concreto, algunos han entendido la intencionalidad como una «copia» de la realidad, paralizando el conocimiento. Olvidan que

hay un tercer sentido de la verdad, además del ontológico y el lógico. Es un sentido postracional, o más que racional, porque se añade a lo racional. Sin embargo, ocurre que no podemos expresar enteramente la verdad encontrada, y por eso digo que nuestras obras tienen valor simbólico. Se trata de un sentido distinto del éxito pragmático.<sup>47</sup>

Santo Tomás, en efecto, distingue tres sentidos de la verdad y, normalmente, se considera que el segundo sentido es el principal<sup>48</sup>; sin embargo,

la verdad formal no es el sentido más alto de la verdad. La lógica formal es estéril, en la medida en que se trata de un proceso quasi-mecánico. En la lógica no hay encuentro con la verdad. La verdad lógica es una verdad desmedulada, que no inspira. El sentido formal de la verdad establece su estatuto en el conocimiento, y, por así decir, ahí la deja, en su ser conocida [...]. Si no existiera la libertad, encontrar la verdad carecería de sentido».<sup>49</sup>

Una vez que la relación entre la evidencia y la certeza se da como «pacíficamente poseída», porque, aparentemente, resuelve muchos problemas planteados por la filosofía moderna, es preciso advertir, sin embargo, que

estrictamente, el criterio de certeza no se puede formular [...]. Esta actitud es artificial. En rigor, es una equivocación pensar que el yo, que se encuentra con datos (aunque éstos estén antes del yo), tiene después que decir qué hace con los datos, pues esa postura es puramente subjetiva, arbitraria.<sup>50</sup>

Lo conocido no es ningún «hecho», ni tampoco un dato, ya que «la noción de dato no se puede formular más que como término de una referen-

---

[46] «Llegamos a uno de los equívocos que recorren la historia de la filosofía desde Platón [...]. ¿Dónde está la verdad: en el objeto o en la cosa? En sentido estricto, en el objeto. Tomás de Aquino lo dice taxativamente así: *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Formaliter, veritas est in intellectu. Adaequatio rei et intellectus*, pero sin intelecto no hay adecuación; la adecuación corre a cargo del conocimiento [...]. La cognoscibilidad en acto es, a priori, el objeto intencional. Lo cognoscible de la cosa es real en acto, pero en la cosa no es cognoscible en acto [...]. La cosa luce en la intencionalidad; el *verdadear* la cosa es el acto cognoscitivo, que conoce formando». POLO, L., *Curso de teoría* cit., I, 139.

[47] POLO, L., *La persona humana* cit., 203.

[48] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

[49] POLO, L., *La persona humana*, cit., 203.

[50] POLO, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, 171.



cia lingüística, pero no es el término de una referencia intencional cognoscitiva». <sup>51</sup> El dato es «término», no es intencional, no penetra en la realidad.

Este asunto se desarrolló históricamente. Aunque no era necesario que ocurriese, sin embargo es explicable que haya surgido así. Como es sabido, la *lógica terminorum*, la importancia extraordinaria de la lógica, y la importancia primordial del término, es tardomedieval. Eso tiene que ver con dos cosas: primero, que estos pensadores practicaban el método de las ‘autoridades’, y eso significa que tenían en la cabeza lo dicho por otro pensador; en segundo lugar, que su método era la exposición, con lo cual era dialéctico, es decir, consistía en ver quién tenía razón a base de razonamientos, aunque naturalmente no era una postura sofisticada. Pero es bastante explicable que esto embarrancara en una lógica de términos, en un *nominalismo*. <sup>52</sup>

En último término la referencia de los nombres –los datos– es «tautológica», y «esto lo vio bien Aristóteles cuando distinguía lo intencional de la *foné*. Pero si eso se supone *a priori* respecto del pensamiento, se pierde de vista que el pensamiento no versa sobre sí mismo sino sobre la realidad: no hay autorreferencia mental porque, intrínsecamente y no convencionalmente, el conocimiento es intencional». <sup>53</sup>

Entonces, ¿cuál es la última palabra acerca de la evidencia como criterio de certeza? La certeza es importante en el conocimiento práctico; por ejemplo, en ética la conciencia cierta obliga; también en la técnica es importante la certeza. Pero en el conocimiento teórico las cosas son de otro modo: «si el conocimiento es intencional el asunto de la certeza sobra. De la intencionalidad no se puede estar cierto porque la intencionalidad basta. No se le puede añadir nada a la intencionalidad de manera que con eso se refuerce o debilite». <sup>54</sup>

Así, ¿hemos de renunciar a la certeza en metafísica? ¿No parece oportuno e incluso necesario saber con certeza que estamos en la verdad? La respuesta implica una renuncia a la certeza, dado «que es incorrecto someter la verdad a un criterio de certeza, pues no tiene sentido; es más, es su destrucción: una sustitución de ella por algo que no depende del pensar». <sup>55</sup>

La prueba por reducción al absurdo es el escepticismo al que conduce necesariamente el criticismo. El escepticismo moderno comienza con Duns Escoto y, como seguimos empeñados en la tarea crítica, se extiende hasta nuestros días. En conclusión: «para un moderno la verdad es *certeza*. Pero

---

[51] POLO, L., *La esencia del hombre*, 173.

[52] *Ibidem*, 173-174.

[53] POLO, L., *La esencia del hombre*, 173-174.

[54] *Ibid.*, 175.

[55] *Ibid.*, 179.

entonces se pierde la verdad, ante todo porque de antemano duda del dato y somete a sospecha al dato. Lo único que busca es la *veracidad* del dato, pero la veracidad no es lo mismo que la verdad; se aspira a estar seguro, a un estado de ánimo. Pero la verdad no es un estado de ánimo». <sup>56</sup>

#### 4. De la certeza a la ciencia positiva

¿Qué ocurre cuando se pretenden sólo certezas? ¿Qué giro se le da al conocimiento cuando se pone al servicio de la voluntad, del deseo de seguridad? En principio puede parecer que, a fin de cuentas, se busca la verdad, añadiéndole un componente importante: estar ciertos de lo que sabemos. Pero no es así. La certeza, cuando se antepone a la búsqueda de la verdad, impide conocerla. Y además el conocimiento da un giro que impide hacer metafísica.

La razón es la siguiente:

a partir de los últimos siglos de la Baja Edad Media, de un modo sutil e inicialmente imperceptible, se cambia la noción de ciencia de una manera fundamental. La ciencia se determina por su objeto. Pero objeto ya no será simplemente la realidad en tanto que es, sino esa misma realidad en tanto conocida y según sea considerada por la inteligencia. Tanto porque la inteligencia esté iluminada por la fe o no lo esté; porque conoce por abstracción o por intuición; el caso es que el objeto de ciencia ya no se explica por cómo es la cosa sino por cómo se la conoce... La ciencia ya no es conocimiento de lo universal y necesario sino un conocimiento universal y necesario garantizado por ser obtenido por determinado método. <sup>57</sup>

Es decir, se ha perdido la intencionalidad y el conocer ha sido sustituido por el pensar. Pero al pensar, el método adquiere una importancia primordial. Un breve repaso histórico nos confirmará que esto es lo que realmente ha sucedido.

Descartes, como es sabido, repudia la lógica silogística porque no sirve más que para exponer o defender verdades ya conocidas. Por eso prefiere el análisis tal como se usa en geometría, pues «el análisis es esencialmente un método de invención, de *descubrimiento* [...]. Esto principalmente buscaba Descartes. Y éste es el punto de partida de su nuevo método» <sup>58</sup>.

La búsqueda de la certeza aun a costa de preferir la ignorancia antes que dar un solo paso sin haberla obtenido, lleva a la paradoja –propia

---

[56] *Ibid.*, 170.

[57] GELONCH, S., voz «Ciencia», en *Diccionario de Filosofía*, González, A. L., (ed.), Eunsa, Pamplona, 2010, 166 b.

[58] GARCÍA MORENTE, M., *Prólogo a DESCARTES, R., Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, 19-20.

de la ciencia moderna— de que, aunque «la física de Descartes tiene un nivel de fundamentación metafísica por lo que respecta a sus principios [...], entendida como explicación de fenómenos —el *salvar las apariencias* de la tradición astronómica-, se nos presenta como una formulación hipotético-experimental en la línea del más puro instrumentalismo —si no incluso ficcionalismo- de teorías contemporáneas»<sup>59</sup>. Basta recordar el ejemplo, del propio Descartes, sobre la interpretación de un texto escrito en una lengua desconocida incluido al final de *Los principios de la filosofía*.

En concreto, Descartes busca una «filosofía práctica» que nos permita ser «como dueños y poseedores de la naturaleza». El fin práctico indica la primacía de la voluntad, el deseo de «saber para prever con el fin de proveer», como dirá más tarde Comte. Con igual o mayor claridad se expresaba Bacon cuando escribía que «lo que es más útil en la práctica es más verdadero en la ciencia», pues «la meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos»<sup>60</sup>. El hombre se ha de guiar por la razón, o sea, por la verdad; pero el pensamiento moderno invierte esta convicción clásica; ahora «el saber... está al servicio del hombre y tiene como último cometido dominar la naturaleza»<sup>61</sup>.

Incluso en Kant encontramos el mismo planteamiento. Toda su filosofía es un intento de dar satisfacción a los «intereses de la razón», toda ella es, por eso, una «filosofía práctica»; y toda ella se fundamenta en el método, no en la realidad. El método hará posible la certeza —aunque sólo sea hipotética-. Por eso no tuvo inconveniente en escribir que «esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado para la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma»<sup>62</sup>.

En todos estos casos los primeros principios, en los que se fundaba la verdad de la conclusión, no son ya «juicios» evidentes por sí mismos. La filosofía y la ciencia modernas parten más bien de definiciones y postulados y buscan la verdad mediante el experimento y la verificación. Sin embargo, como la certeza puede ser puesta en cuestión, el verdadero «científico» es el que somete a crítica, una y otra vez, sus convicciones. Si realmente la certeza es un «estado de ánimo», se comprende que Popper definiera la ciencia como un «conjunto de conjeturas refutables». O sea,

---

[59] GARCÍA MORENTE, M., *Prólogo* cit., 32-33.

[60] BACON DE VERULAMIO, *Novum Organum*, II, 4 y I, 81 respectivamente.

[61] SANZ SANTACRUZ, V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, 205-206.

[62] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, 13ª ed., Alfaguara, Madrid, 1997, B XXII.

después de buscar la certeza a toda costa, se llega a la conclusión de que ésta es inalcanzable, o sólo provisional.

Una última observación será suficiente para comprender hasta qué punto el pensamiento se aparta de la realidad cuando se antepone la certeza, es decir, cuando al perder la intencionalidad, construye hipótesis que luego trata de «verificar»:

incluso los científicos excluyen que las hipótesis tengan valor intencional cara a lo real. Ese valor intencional es, *in re*, nulo, puesto que después viene la verificación. La noción de verificación es una monstruosidad epistemológica. ¿Cuántas hipótesis son posibles? No se sabe. ¿Cuál tendrá que ver con la realidad? Propiamente hablando, ninguna. La verificación en sentido positivo es imposible. A lo sumo, puede ocurrir que no sea falsada, dice Popper. La no falsación es provisional. La diferencia entre el nivel intencional y el nivel real es insalvable. Ni siquiera coinciden por casualidad.<sup>63</sup>

Y es que una cosa es la intencionalidad y otra –imposible– el intento de comparar pensamiento y realidad. Desde luego, la metafísica se hace imposible, porque la realidad ha quedado al margen.

---

[63] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 28.