

EXPERIENCIA DEL CONOCIMIENTO

*Pompeyo Ramis Muscato**

Doctorado de Filosofía

Facultad de Humanidades y Educación

Universidad de Los Andes

Mérida - Venezuela

ramis4@hotmail.com

Fecha de recepción: 26.07.2006

Fecha de aceptación: 15.08.2006

Resumen

En este artículo tratamos de apreciar el conocimiento como la experiencia más íntima y la más específicamente humana que se puede tener. Para ello señalamos como hecho más importante la diferencia que existe entre las simples aprehensiones sensitivas e intelectuales, que nos dan un conocimiento meramente informativo, y la apreciación de de las mismas en lo más hondo de la conciencia. El simple saber viene del contacto de nuestras facultades cognoscitivas con la realidad, mientras que el saber consciente pasa primero por un tamiz crítico y termina posándose en la conciencia del sujeto pensante. Sólo allí el conocimiento es auténtico, tanto en calidad de verdadero como de opinable o dudoso, a pesar de la insistencia con que los escépticos argumentan en contra.

Palabras clave: Conocimiento. Conciencia. Experiencia. Duda. Escepticismo.

EXPERIENCE OF KNOWLEDGE

Abstract

In this article we try to prize the knowledge as the most intimate and special human experience. For that purpose, we accentuate the fact of difference between the simple sensitive and intellective apprehensions

* **Pompeyo Ramis Muscato.** Doctor en Filosofía. Imparte sus enseñanzas de Lógica y Filosofía en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Es autor de numerosos libros, traducciones y artículos, publicados estos últimos en revistas nacionales e internacionales. Conferencista en eventos filosóficos nacionales e internacionales.

(which give us only a certain degree of knowledge, similar to simple information), and this same knowledge as fixed in the depth of human conscience. The first kind of knowledge comes from the touch of our cognitive faculties on external reality; the second, on the contrary, goes through a critical awareness, and so the thinking subject can reach a real and true conscience of knowing, despite the so repeated line of argument by the scepticism.

Key words: Conscience. Doubt. Experience. Knowledge. Scepticism.

Con harta frecuencia se habla del deseo e incluso de la necesidad de adquirir nuevas experiencias. Más o menos remotamente, todos hemos sentido alguna vez esta vaga aspiración, la cual todos llevamos ínsita en nuestra naturaleza, a pesar de la complicada variedad y desigual eficacia con que se cumple. Es imposible averiguar cómo concibe cada individuo el ámbito de la experiencia. Pero es casi seguro que todo el que busca una experiencia la busca fuera de sí mismo. Pocos se vuelven hacia su interior. Y sin embargo, en la conciencia del sujeto se opera un fenómeno del que cada individuo es testigo único e irrefragable. Este fenómeno es el conocimiento. No es necesario internarse en ningún arcano místico para experimentar internamente el acto de conocer. Basta recordar la teoría escolástica de la *reditio completa*, que consiste en que la mente salga de sí misma hacia el objeto intencional, lo observe cuanto sea posible, con todas sus notas esenciales y accidentales, y luego regrese la mente de nuevo a sí misma y, recogida en su interioridad, elabore la cosa observada.

Todos los que cultivan alguna ciencia, realizan la *reditio completa*, aunque inconscientemente en la mayoría de los casos. Pero aun los incluidos en esta mayoría podrán comprobar, si se lo proponen, que todo su trabajo consiste en dirigir la atención hacia el objeto de su estudio, y tras suficiente observación, volver hacia sí mismos y considerar en su interior los datos obtenidos. Se me replicará que no he dicho nada nuevo, y es verdad. Pero es preciso advertirlo porque los errores epistemológicos se producen precisamente cuando se olvidan aspectos tan obvios como el mencionado, los cuales suelen pasarse de largo como si se tratara de futilidades. La experiencia del conocer es uno de esos casos. Al menos así lo vemos en gran parte de la historia del pensamiento. Los filósofos han procedido en esta cuestión según cuatro metodologías distintas: o descuidándolo por completo, o tratándolo desde posturas exclusivamente subjetivistas, o racionalizándolo a partir de la experiencia precientífica o, en fin,

haciéndolo objeto de una especulación inconcreta, obsesiva e inútilmente complicada. Siendo esto así, como parece ser, ¿por qué no dirigir nuevamente nuestra potencia cognoscitiva hacia el conocimiento mismo, y preguntarnos si es lícito considerarlo como la primera y fundamental de nuestra experiencias?

1. El conocimiento como exigencia crítica

Así trataré de hacerlo en este escrito, sin declararme a favor de ninguna doctrina, pero valiéndome de todas las que me salgan al paso para establecer la idea clara y distinta que en cada caso convenga formular.

Ante todo, no será ocioso advertir que la experiencia del conocimiento es un tema de tanta importancia, que en él radica la mayor parte del problema de la ciencia. Efectivamente, el primer paso de cualquier saber científico consiste en enfocar la atención hacia el objeto previamente elegido, y luego recapacitar tanto sobre la rectitud de la atención misma como sobre la adecuación de los datos obtenidos con realidad percibida. Así consta si miramos la historia del pensamiento en todo su conjunto: los filósofos y científicos, llevados de la curiosidad o de la admiración, observaron primero la realidad externa, directamente, para luego revertirla sobre sí mismos convirtiéndola en consideración refleja. Es decir, procedieron de los fenómenos a las esencias. Llegaron a la actividad científica partiendo de la precientífica.

Pero este procedimiento no es algo que ocurrió improvisamente desde un principio, sino que fue obra de reiteradas experiencias cognoscitivas a través de largos siglos. Sin embargo nosotros, desde nuestra perspectiva actual y por exigencia metodológica, nos vemos obligados a plantear el problema de la experiencia cognoscitiva como si lo percibiéramos por primera vez, pues es así como los pensadores lo han hecho en toda la historia del pensamiento. Cada época ha pretendido reformularlo con mayor profundidad. Lo cual nada tiene de extraño, puesto que la ciencia ha ido ganando campos de aplicación, intercambiando el interés del conocer por el del conocimiento en sí mismo. De donde ha surgido el «problema del conocimiento», que se ha extendido a diversas ramas del saber. Así fueron apareciendo tratados nuevos con títulos como *Teoría del conocimiento*», *Criteriología*, *Crítica*, *Gnoseología* y otros semejantes. En fin, el deseo de perfeccionar el conocimiento ha llevado al extremo de introducir un nuevo tratado que llaman *Filosofía de la filosofía*, tautología a mi parecer innecesaria, pues no otra cosa ha hecho la filosofía desde sus principios

que reflexionar sobre sí misma, sin dejar nunca de efectuar la *reditio completa*. Todo científico percibe, espontáneamente y sin que de ello se percate, la naturaleza de la ciencia que cultiva, al tiempo que discierne las posibilidades de cultivarla en cada circunstancia. Y así, bajo esta perspectiva, va desarrollando sus investigaciones.

Y esto no lo hace el investigador con la sola intención de verificar la eficacia de su potencia intelectual. Ésta sería una actividad inane, pues ningún agente obra si no es de cara a una finalidad que va más allá de sí mismo. O por decirlo de otra manera: ninguna causa eficiente opera en vistas a reconvertir sus efectos en materia de su propia actividad. Supongamos que se trata de un cartesiano empedernido, que quiere una vez más comprobar cómo la duda metódica limita con su propia conciencia de conocedor e investigador: no se complacerá en la sola percepción de las tres sustancias que conforman el todo universal, sino que también advertirá que el universo inteligible abarca un inmenso panorama de verdades teóricas y prácticas, así como de realidades físicas, todas las cuales no están escritas *ab initio* en la pantalla de nuestro intelecto, sino que se proyectaron en ella desde las realidades externas, donde todas las sustancias se nos manifiestan según la especie que cada una puede darnos de sí misma. El científico entiende, además, que dichas verdades y realidades no son entidades vacuas que flotan inasequibles, sino que rigen el curso de todas las causalidades: las físicas y las libres.

Y en este punto es donde surge el problema de la ciencia y del conocimiento. A la vista de la inmensidad y complejidad de los fenómenos, el científico se limita a sus posibilidades de observación y experimentación, mientras que algunos filósofos se empeñan en preguntarse hasta dónde alcanza la capacidad humana de entender. Y aquí ocurre, por desgracia, lo que siempre acontece ante las preguntas que no tienen respuesta: que cuanto más se profundiza en ellas más crece el desaliento. Así algunos primeros sabios, debiéndose contentar con respuestas insuficientes, entraron primero en un estado de perplejidad; después, según las tendencias de cada grupo, unos se estancaron en el escepticismo mientras otros merodearon entre relativismos más o menos cercanos al escepticismo universal. Pensaron que, ante la imposibilidad de conocer el verdadero ser de las cosas, el sabio debe instalarse en la duda, o si lo prefiere mejor, convencerse de que la máxima sabiduría es la conciencia de la propia ignorancia.

Sin embargo, otros pensadores más serenos desdramatizaron el problema, entendiendo que, si bien la historia del pensamiento abunda en teorías erráticas, no es menos cierto el hecho de que el hombre ha acumulado respetable cantidad de conocimientos verdaderos y útiles. Buena es, pues, la crítica, pero la que discierne, no la que demuele. Por eso puede seguir siendo discutida la conveniencia de plantear como problema la capacidad real de nuestro entendimiento, pero siempre habida cuenta de que no estamos frente a una inteligencia humana que debe necesariamente funcionar como un reloj. Hay, pues, una legítima conveniencia de examinar críticamente la capacidad y valor de nuestros conocimientos. Y si esta legitimidad no es obligante para todos los científicos, lo es en forma inexcusable para los filósofos. Incluso no es hiperbólico afirmar que el criticismo está en la misma raíz del filosofar.

No se trata aquí de una crítica altamente refinada, sólo para inteligencias avezadas, sino del *sentido crítico natural* que está en las inteligencias simplemente conscientes, y que consiste en la debida estimación del valor de nuestros conocimientos ordinarios. Cada inteligencia particular conoce, por simple acto reflejo, el grado de certeza o racionalidad que hay en aquello que se sabe, se opina o se cree. En este sentido pueden ser críticos todos los humanos que están en sus cabales, desde el astrónomo hasta el pinche de cocina. Más aún: todos ellos, en algún momento de su vida han ejercido o ejercerán alguna reflexión crítica. Esta sola observación basta para justificar, en un modo especial válido para la ciencia, la necesidad de una crítica previa sobre el valor de nuestros conocimientos. Por consiguiente, para la ciencia, la crítica es una exigencia científica.

Además, la tendencia crítica de todo ser humano es un hecho reconocido. Sin embargo, varias veces ha sido negado, incluso por pensadores de cierta notoriedad. Otros, ante la imposibilidad de aportar una solución definitiva, han sostenido la inconveniencia de plantear el problema crítico, debido a que la ciencia necesita apoyarse en axiomas y postulados de valor indiscutible, y cualquier planteamiento crítico imposibilitaría la investigación desde su comienzo. Efectivamente —dicen ellos—, todo conocimiento viene de otros anteriores, y si todos debiesen someterse a crítica, ésta se alargaría *in infinitum*, quedando por fuera el verdadero objeto de la investigación científica. Luego, la crítica sobre la validez de nuestros conocimientos es improcedente. Otros llegan a la misma conclusión apelando al carácter dogmático de los primeros principios; si a ellos nos ajustamos en buena lógica, es sobradamente someterlos a crítica.

Tampoco admiten la crítica quienes profesan el escepticismo universal. Como para ellos el intelecto humano es de sí mismo incapaz de conocer lo verdadero, las investigaciones científicas que pretendan rebasar el escepticismo no podrán, en el mejor de los casos, sobrepasar la duda.

Pero la razón, en cuanto que es indiferente en cuestión de buenos o malos talentos, se resiste a creer en la inutilidad de la crítica. Piensa que si en la vida corriente se considera lícito la crítica de cualquier palabra o actitud, con mayor razón debe admitirse en la ciencia, donde los motivos de duda son de mucha mayor entidad. Y de hecho nos convencemos de la conveniencia y utilidad de la crítica si consideramos, en primer lugar, la naturaleza de esta misma exigencia. Porque una exigencia cualquiera es legítima si no puede interpretarse de otro modo que como legítima, y ésta es precisamente una característica de la crítica científica, como se echa de ver por la tendencia natural de todas las corrientes científicas a la verificación, tanto de las investigaciones propias como de las ajenas. En ningún otro momento el instinto crítico surge tan puntual y espontáneo como ante el nacimiento de una teoría científica.

Además, somos llevados a creer en la utilidad y necesidad de la crítica por retorsión argumentativa contra el escepticismo y el relativismo extremo. Como no se puede negar la eficacia de la razón si no es aduciendo razones, resulta que el escepticismo y el relativismo extremo están argumentando contra sí mismos. Inútilmente buscan razones para matar la razón. Porque la ciencia y la filosofía —y ésta sobre todo— están de continuo implicadas en la crítica, la cual reciben y dan al mismo tiempo. Así la exigencia científica de la crítica se convierte en condición de validez de todas las ciencias.

De esta manera la experiencia de los actos intelectivos se realiza bajo el presupuesto, siempre presente en la conciencia, de que es imposible abordar un problema científico sin exponerlo a la crítica, tanto ajena como propia, y si la propia antecede, ventaja de más que se granjea el investigador, pues cuanto más rigurosa sea la autocrítica del autor, mejor se asegurará el buen acabado de su obra. En definitiva: proceden correctamente los científicos y pensadores en general que se sitúan en actitud crítica en todos los momentos de sus investigaciones. Y quienes niegan la necesidad de la crítica científica, podrán curarse de su incoherencia admitiendo al menos que su actitud negativa es una reacción suscitada por la misma obviedad de la exigencia crítica.

2. El conocimiento como conciencia

Ya hemos visto que la experiencia más elemental de nuestro conocimiento implica la puesta en marcha de una crítica, que se hace presente en todos los momentos cognoscitivos. Tanto hay de conocimiento cuanto hay de crítica. Esta verdad se hace aún más clara para los investigadores científicos, y en ellos se convierte en exigencia. Veamos ahora cómo se origina la experiencia de conocer según el modo natural con que el entendimiento capta las esencias. La primera afirmación que hay que hacer a este respecto es la siguiente: *el acto más elemental de conocer comienza con la captación de algunas verdades de experiencia ordinaria, las cuales son punto de partida para el conocimiento de otras, hasta tocar el límite, objetivo o subjetivo, del entendimiento humano.*

El enunciado de esta tesis, si mucho no me equivoco, hay que aceptarlo como se aceptan los axiomas y los postulados: como condiciones de efectividad en los procesos cognoscitivos. Estamos ante una proposición que, aunque admita réplica en su fondo, no presenta problemas ni de significado ni de sentido. El concepto de verdad que aquí usamos se limita a lo que las posibilidades de observación propias de cualquier entendimiento sano. Por eso recurrimos a la expresión *verdades de experiencia*, sin pretensión alguna de elevarlas a verdades de experimentación. Las verdades de experiencia son las primeras que se aposentán en lo interno de nuestra conciencia.

Para dar asentimiento a las verdades de experiencia no se requiere ningún acto de introspección voluntariamente inducido, sino la simple y espontánea mirada que dirigimos al fondo de nuestra conciencia cuando queremos estar seguros de la veracidad de una proposición, cuya comprensión no dependa de conocimientos previos. En esos casos, afirmamos o negamos según el modo natural de conocer propio de los entendimientos sanos y no prejuiciados. Esta clase de conocer se realiza siempre que algún objeto se manifiesta a nuestra conciencia de tal manera, que debamos afirmar o negar necesariamente y sin exigencia de reflexión previa.

Para ver una demostración de lo dicho, basta que el sujeto se interrogue desde su propia conciencia. Desde allí verá que la verdad propuesta, cuando es una verdad de experiencia, se hace patente tanto de parte del objeto conocido como del sujeto cognoscente. Si éste quiere hacerse una primera pregunta, hallará la respuesta en estos términos: *el primer momento crítico de nuestro*

conocimiento consiste en la conciencia de que somos capaces de conocer. En este inicial momento intuitivo descubrimos, en primer lugar, los contenidos de la conciencia y luego, en una curvatura hacia el fondo de la interioridad, la conciencia misma como dato real primario.

Este dato no es una conciencia abstracta en que «todas las vacas son pardas», ni mucho menos una «conciencia cósmica», sino un sentir de la cosa inmediata, que se concreta en cada individualidad racional. Tampoco se trata de un Yo estático, sumido en una introversión pasiva, sino de una conciencia activa, capaz de realizar diversos actos de distinta índole. Capaz, por ejemplo, de pensar, entender, reflexionar, sentir, querer, hacer, etc. Se trata, en suma, de una conciencia *transperceptiva*, que hace que el sujeto pensante no se detenga en las solas percepciones inmediatas, sino que las ponga en juego en vistas al acto de juzgar, aunque en principio sólo alcance un nivel de juicio tan elemental como el de la simple aprehensión conceptual. En efecto, el ente racional emite juicios consiguientes a la percepción conceptual, en cuanto que ésta se presenta en calidad de evidencia inmediata; entonces opera en la conciencia la actividad refleja por la que el sujeto puede emitir proposiciones quidditativas. Acto seguido, el universo de la experiencia se presenta al sujeto en multitud de aspectos apetecibles u operables, de donde, además de los juicios especulativos, suelen producirse los prácticos y directivos de las conductas.

Basándonos en lo dicho, de inmediato sucede que las primeras aprehensiones que en la mente se nos presentan las relacionamos con las de *ser* y *ente*. De ahí, como de principio universal, se irán desprendiendo las demás, las teóricas y las prácticas. Espontánea y libremente, el pensamiento recorre el universo de los entes y capta lo que en él encuentra de cognoscible, y en la medida en que lo conoce, la voluntad del sujeto puede moverse a la acción.

Pero tan espontáneamente como se produce esta experiencia cognoscitiva, puede surgir la réplica. ¿Qué valor pueden tener como sostén de nuestro conocimiento, unos conceptos tan alejados de la experiencia como *ser en sí*, *sustancia*, *esencia*, etc.? ¿Cómo sustentan su validez ante el hecho tan manifiesto y palpable del error en todas sus formas, tal como lo percibimos en los cuatro ídolos baconianos, en los sentimientos, las emociones, los temores, etc.? Responderemos, ante todo, que los engaños de los sentidos, así como los errores provenientes de sentimientos, emociones o pasiones no están de tal manera imbricados en el conocimiento, que éste deba considerarse

estructuralmente diseñado para el error. Los tropiezos del entendimiento, aun siendo muchos, son sólo ocasionales. El hombre no yerra *per se* sino *per accidens*. No importa cuán frecuentes o constantes sean los errores accidentales. Los errores pueden ser sustanciales en el sentido de volver absurdas las proposiciones que los expresan, o bien subsanables dentro de un panorama de signos en los que siempre hay que contar con la natural imperfección del lenguaje humano. La interlocución no puede poseer la precisión y exactitud de una máquina calculadora. Pero, a pesar de esta imperfección, el lenguaje suele fluir con suficiente claridad para que, en la percepción de las palabras y las cosas, el error no sea una constante.

Todavía podríamos formar otro argumento contemplando el carácter fundamental y básico del acto de ser, tanto en las realidades físicas como en las formas puras. Efectivamente: son básicas y fundamentales aquellas percepciones de las cuales dependen la certeza y la verificabilidad de todas las proposiciones subsiguientes. Tal es precisamente lo que ocurre con la percepción del ser existente. Es posible que la cognoscibilidad y la objetividad del ser en sí sean negadas de raíz, y así lo han hecho no pocos filósofos. Pero si tal negación se tomara teórica y prácticamente en serio, el entendimiento humano correría constantemente hacia un destino errático, y sería imposible sostener ninguna dialéctica, ni siquiera la más elemental.

Esta observación es importante para no perder de vista cierto número de referencias sin las cuales el discurso humano sería quimérico. Sin embargo, dado que las dudas son a menudo más frecuentes que las certezas, tratemos de ponernos comprensivos ante los escépticos, y preguntémosnos con ellos: Si tan evidentes son las proposiciones *per se notae*, ¿a qué se debe que en la historia del pensamiento figuren teorías que han dudado de ellas y hasta algunas que las han negado? Son minoría —es la primera respuesta que podría ocurrírse nos. Respuesta inválida, pues en cuestiones como la que nos ocupa no se decide por mayoría. Mejor será formular otra pregunta: ¿se puede dudar sinceramente de las verdades de evidencia inmediata? No, porque con harta frecuencia vemos que dudar de lo evidente, o contradecirlo, es sólo un problema personal de los autores. Los hay que buscan la sentencia que golpea. Muy de trecho en trecho, la historia de la filosofía se ve sembrada de «modas» y buenos talentos que el tiempo y la sensatez van esfumando. Las respuestas *ad hominem* que daba Diógenes a los escépticos y relativistas, quizá no sean tan frívolas como para no concederles más beneficio que el de la risa. En cambio, las tesis de Protágoras y de Gorgias difícilmente merecen el de la duda.

Para no caer en las típicas excentricidades que el tiempo siempre desmiente, la mejor disciplina consiste en acudir al testimonio de la conciencia. Cada individuo percibe su contenido de conciencia con la misma claridad con que se produce una visión. La dificultad estriba en determinar un concepto de conciencia aceptable por consenso general. Y esto es debido a la volubilidad con que diversas escuelas han manipulado la idea de conciencia. Entre las muchas explicaciones posibles, probemos a formular una que sea de la más rasa llaneza, como ésta: *conciencia es un saber y un sentir de lo que ocurre en la interioridad del sujeto cognoscente*. Si esto supone acogerse al principio agustiniano de interioridad, tanto mejor, pues así juntaremos de un solo intento la verdad con la autoridad. Por otra parte, que alguien disienta de esta afirmación, es todavía hoy posible, aunque con mucha dificultad, por más que se presente con la mejor dialéctica del psicologismo decimonónico, que a tantos entendimientos ha seducido. En este supuesto, yo apelo al tajante juicio de Husserl: cualquier especie de relativismo —y el psicologismo es una de ellas— está de espaldas a los hechos (Cf. *Log. Unt.*, I, c. VII, 37).

Si buscamos la claridad conceptual en el acto consciente, dejando entre paréntesis la conciencia en sí, la tarea se vuelve mucho más fácil. Una vez intuido el acto consciente, las formas de expresarlo pueden variar según las tendencias, pero nunca habrá resistencia a un acuerdo final. Mencionemos algunas de esas formas. La primera consiste en afirmar que la conciencia corre *siempre* paralela a los actos del sujeto, quien los percibe directamente, y en ellos se reconoce a sí mismo como actor protagonista. Más todavía, conoce igualmente las distintas circunstancias concomitantes del acto cognoscitivo, los cuales le sirven, con posterioridad, para efectuar una correcta anámnesis de lo percibido y conocido. Me prevengo contra quien quisiera objetar la validez de este modo de conciencia por el hecho de que el sujeto tenga que recurrir a actos concomitantes para representársela nuevamente, lo que convertiría la evidencia en un fenómeno puramente subjetivo. Pero esta observación, hoy todavía recurrente como residuo del viejo psicologismo, nada dice en realidad contra la evidencia de lo consciente, pues el recuerdo de los momentos concomitantes no hace otra cosa que contribuir al reforzamiento de la evidencia objetiva del acto consciente.

Otra forma de concebir la conciencia es la que podríamos llamar *reflexiva*, que acontece cuando el sujeto asume expresamente como propio su pensamiento, y que además de asumirlo, lo retiene en su interior y lo repiensa, es decir, se

coloca en un segundo grado de conciencia. No sólo conoce sino que también sabe que su conocer puede convertirse en materia de juicio. Y aquí es donde radica el tercer modo de conciencia: en el juicio consciente. Mediante él, el sujeto reconoce la responsabilidad de sus proposiciones, cuando le consta que se apoyan en una realidad objetiva. Este modo de conciencia tiene especial significado cuando se trata de actos humanos que tienen consecuencias jurídicas y morales.

A este respecto, pocos ignorarán que la psicología relativista siempre se ha preguntado sobre la validez del testimonio de la conciencia. La respuesta no puede ser más que positiva, al menos en aquellas percepciones que de sí mismas implican un juicio. La razón de ello es porque no pueden invalidarse los juicios inmediatos de la conciencia sin negar al mismo tiempo la realidad de los actos en que se fundan, pues sería absurdo que un sujeto sano de mente dudara de su propia conciencia frente a un acto del que se reconoce actor responsable. Dicho de otro modo: negar esta clase de juicios sería tanto como admitir que puede haber conciencia sin actos, es decir, conciencia vacía, conciencia de nada.

Y no es que esta observación valga solamente para los juicios que conllevan imputabilidad jurídica o moral, sino para todas las proposiciones teóricas y prácticas. Porque es imposible separar de la conciencia el objeto percibido y juzgado. Por eso los juicios que surgen espontáneamente de la evidencia inmediata son sumariamente verídicos, y no precisan de previa reflexión alguna ni de ningún «examen de conciencia». Los exámenes de conciencia sólo se requieren sobre actos o juicios pasados, es decir, de conciencia remota, que requieren un ejercicio de anámnese para re-presentarlos, lo que equivale a volverlos al momento presente. Las conciencias confusas se deben precisamente a la escasa memoria de los propios actos con la consiguiente dificultad de revivirlos. Por lo demás, sobre los fenómenos oscuros de la conciencia, sus patologías y variadas complicaciones, la Psicología —no el psicologismo— tiene la palabra.

3. El conocimiento como acto volitivo

Y puesto que los juicios requieren el concurso de la voluntad, es preciso cargar especial acento sobre este tema. La parte que toma la voluntad en los juicios es de tanta relevancia, que su ausencia supondría modificar sustancialmente el acto intelectual, por no decir suprimirlo del todo. En una reflexión muy somera

sobre la experiencia de los actos intelectivos, encontramos que los hay necesarios y libres. Las aprehensiones claras y distintas, que comportan juicios necesarios, se realizan sin intervención de la voluntad, o tal vez inconscientemente. Así como la vista no puede dejar de ver ni el oído de oír, ni los demás sentidos pueden prescindir de sus funciones en ausencia de obstáculos, así tampoco el entendimiento es libre de subseguir a las impresiones sensoriales elaborando las esencias de las cosas reales y separándolas de sus connotaciones accidentales. En consecuencia, el entendimiento puro, en cuanto que facultad de aprehender, es una potencia pasiva y determinada por las realidades que perciben los sentidos.

Sin embargo, esta «determinación» es sólo *iniciática*, pues la razón tiene sus momentos de tirocinio antes de llegar al juicio y al discurso. El proceso intelectual transcurre, en sus inicios, por la misma senda de los sentidos, puesto que, según Aristóteles, sin esta condición sería imposible llegar a las demostraciones científicas (Cf. *Anal. Post.*, I, 18 -81a-). Lo que a su modo Tomás de Aquino explica diciendo que el conocimiento se elabora en el entendimiento a través de las manifestaciones sensibles, de modo que no hay conocimiento alguno que no tenga origen en los sentidos (Cf. *S. Th.* I q. 57. a. 1 ad 1). Pero una vez metabolizados en la mente los datos de los sentidos y convertidos en aprehensiones *ad modum intellectus*, es decir, en esencias, entonces es cuando la voluntad toma la delantera y transforma el entendimiento en razón discursiva. A partir de ese momento, el entendimiento abandona su condición pasiva y queda subsumido en la voluntad.

Por lo demás, es cosa natural que las aprehensiones intelectivas culminen en actos de volición. Querer, rehusar, desear, repudiar, etc., son mociones de la voluntad subsiguientes a la percepción de ciertas esencias. No es que el intelecto incite a la voluntad para que acepte o rechace, sino que es ésta la que se mueve hacia las esencias, e incluso impera sobre el entendimiento en orden a la formulación de proposiciones quidditativas. De hecho cuando volvemos sobre nuestros actos cognoscitivos y nos concienciamos de nuestra racionalidad en general, nos percatamos de la frecuencia con que la voluntad asiente a los dictados del entendimiento, unas veces por motivos de conveniencia práctica y otras por razones puramente intelectuales. La voluntad siempre se complace en aceptar las proposiciones claramente verídicas, pero habrá ocasiones en que se adherirá, provisional o definitivamente, a sentencias opinables o dudosas, ya sea porque faltan las verdaderas o porque hay razones subjetivas de suficiente peso para persistir en una opinión.

De diversa manera interviene la voluntad en la certeza y en la opinión. En la primera se limita a mover la potencia intelectual en el curso de la especulación, suscitándole tal vez nuevos motivos de búsqueda y cooperando en la determinación del objeto. En la segunda, en cambio, transforma su cooperación en una verdadera misión de convencimiento entorno a los motivos de credibilidad a favor de una proposición.

Aún podemos matizar mejor esta relación entre el acto intelectual y el volitivo. Supongamos que en el puro momento intelectual concurren dos potencias: la *intuición* y la *aceptación*. En la primera, no interviene la voluntad, mientras que en la segunda se experimenta una leve moción volitiva, pero no plenamente operante: es una aceptación del dato, pero no una adhesión. Se diría que estamos ante un acto de voluntad disminuido por insuficiencia de motivaciones. Pero al esclarecerse el momento intuitivo en el curso de la exposición y argumentación, entonces la voluntad se vuelca plenamente a la aceptación de las verdades propuestas, ya sea en su condición de evidentes, o cuando menos, de portadoras de buenos motivos de adhesión. Si de evidencia se trata, la razón de la adhesión volitiva está en las verdades mismas, sin intervención de motivos externos. Por ejemplo, se acepta el principio de razón suficiente sin requerir pruebas ni demostraciones, porque la verdad del principio se impone desde su mismo enunciado. Ahora bien, dado que las verdades de evidencia inmediata son tan pocas, ¿qué función operativa tendrá la voluntad en la restante mayoría de las proposiciones opinables o dudosas? ¿De dónde vendrán los motivos de adhesión?

La experiencia nos muestra que la voluntad humana suele adherirse con más vehemencia a las verdades opinables que a las ciertas e indiscutibles. Y parece natural que así sea, pues, como antes se dijo, las aprehensiones necesarias producen juicios necesarios sin intervención de sentimientos ni emociones. Pero tratándose de verdades opinables, ya no estamos en el plano epistemológico sino en el psicológico. De hecho, a partir de este punto ya no opera tanto la presencia de cualesquiera motivos de adhesión cuanto la concurrencia de dos mociones en el acto de entender, que son el *asentimiento* y el *interés*. En el asentimiento, a ninguna razón se atiende fuera de la verdad intuita. Pero en el interés, aun sin dejar de lado lo intuito, puede haber otros motivos extrínsecos, pero mucho más decisivos, que determinen la adhesión de la voluntad. Obsérvese, si no, la indiferencia con que se comporta la voluntad ante los teoremas, mientras aplica toda su vehemencia defendiendo dogmas políticos o religiosos. En el conocimiento puro, la voluntad no interviene si no es, acaso, para remover

obstáculos; y en las investigaciones científicas, estimulando la búsqueda de datos o avivando el ingenio para combinar las mejores pruebas o demostraciones. En cambio, ante los dogmas políticos y religiosos la voluntad actúa como primer motor dialéctico, instando al entendimiento a forjar argumentos, muchas veces saltando las normas de la lógica con plena conciencia de la irracionalidad, o cuando menos rebuscando los mejores recursos sofísticos. Bien que la conciencia del sofista no se engaña nunca, pues en su fondo siempre está presente el *Sócrates* que la hace tropezar con su propio engaño.

Y es que la razón y la voluntad jamás se desligan de los actos humanos, pues ambas potencias conforman sustancialmente el psiquismo superior del hombre. La volición, aun en los momentos de irracionalidad emotiva, no abandona su sintonía con el intelecto. Y por otra parte, cuando nos entregamos a sistemas doctrinarios no regidos por axiomas sino por sentencias y aforismos, acudimos igualmente a nuestra capacidad de argumentar, aunque sea probando y demostrando sofísticamente, pues el mismo entendimiento que construye argumentos verdaderos es el que forja los falsos o acomodaticios. En definitiva, el asentimiento que se presta a las creencias y opiniones en general es obra de la conjunta operación intelectivo-volitiva, si bien es primordial la parte que en ellas toma la voluntad.

En tales casos, no siempre la libertad de asentimiento es omnímoda y total. Hay razones de fuerza, de conveniencia, de prudencia, etc., que producen mayor adhesión volitiva que las razones en forma. Pero aunque estos eventos pueden obnubilar y hasta inhibir la libertad de adhesión, no la anulan radicalmente, pues sabemos que en casos extremos la voluntad puede comportarse heroicamente, sobreponiéndose a razones de fuerza. Y frente a cualquier contingencia de orden moral o jurídico en que se encuentre un sujeto, sólo él mismo, en el fuero de su conciencia, conocerá si ha obrado libremente o no; y en caso negativo, podrá considerarse absuelto en su fuero interno, sin esperar a que alguien le anule la imputabilidad. (Sabemos que no es así en el fuero externo. Sin embargo, en las sentencias absolutorias nada se dice en abono de la inocencia moral del sujeto. Lo más que puede el tribunal es presumirla).

Mirando este asunto desde otra perspectiva, la actitud del sujeto cambia según el grado de intervención volitiva en las percepciones del intelecto. En los momentos intelectivos, el hombre se comporta impasiblemente de cara a los sucesos exteriores, y queda únicamente sumido en su quehacer intelectual,

poniendo primordialmente en acto su capacidad de construir argumentos, rebatir objeciones, etc. En cambio, otra muy diferente es la posición del sujeto que defiende una opinión o una creencia; allí la dialéctica se muestra menos segura de sí misma, y trata de compensarse con la audacia, la temeridad, la agresividad, o bien sus contrarios: la prudencia, la circunspección, la cautela, etc. Sin embargo, también en esos casos el discurso racional puede ser equilibrado y hasta riguroso. Porque, aunque la voluntad estimula la razón, nunca la precede sino que la sigue, salvo cuando se olvidan las reglas cartesianas de no juzgar con precipitación ni desconocimiento de la materia. La voluntad estimula al entendimiento, pero al cabo es sólo éste el que forja las razones y argumentos que la voluntad termina creyendo apasionadamente. Al fin de cuentas, el entendimiento y la voluntad saben coordinarse de manera que la aceptación de opiniones y creencias parezca más racional que volitiva.

A este propósito, cuando San Agustín discurre sobre las relaciones entre la razón y la fe, dice así: «Nadie por cierto cree en algo si antes no ve las razones para creer. Por mucha que sea la precipitación y la celeridad con que ciertas reflexiones piadosas se anticipen a la voluntad de creer, [...] sin embargo es necesario que todo cuanto se cree sea creído previo pensamiento. Por otra parte, el mismo acto de creer no es más que pensar con asentimiento» (*De praedestinatione sanctorum*, c. 2).

No es fácil, pues, hallar racionalidad en un acto voluntario al que no anteceda la visión del entendimiento. Y a pesar de que éste no actúa libremente en la captación de las esencias, puede tornarse voluntario cuando el libre albedrío le mueve a la búsqueda de razones y argumentos que acumulen motivos de credibilidad. En tales momentos, el acto voluntario tendrá siempre carácter intelectualivo, a condición de no adentrarse en el terreno del absurdo, lo que suele acontecer cuando el libre albedrío pierde de vista la antecendencia del entendimiento.

4. El conocimiento frente a la duda

En el supuesto de que las anteriores consideraciones hayan reforzado un tanto la conciencia de conocer, enseguida nos preguntamos cuáles son sus modos y grados. De entrada es preciso advertir que no todas las realidades que percibimos pueden darnos una verdadera especie de sí mismas. Por ejemplo, no se perciben con la misma claridad las verdades metafísicas que las morales; las esencias físicas y las metafísicas no se manifiestan todas con la misma evidencia. Este

es un primer obstáculo, que no es ni de mucho el principal. Mayor es aún la dificultad que pueden presentar los diversos estados en que se halla la mente frente al problema objetivo de la verdad y el subjetivo de la certeza, cuestiones que no tocamos aquí por su excesiva prolijidad. Con todo, es fácil resumirlas con un trazo muy general. Hay momentos —muy pocos— en que sentimos que hay un correlato entre la verdad objetiva y la certeza subjetiva, como suele ocurrir en ciertos conocimientos teóricos y prácticos, ya sean adquiridos por ciencia o por hábito intelectual. Otros instantes, en cambio, se distinguen por la inseguridad del conocimiento, lo que nos hace suspender el juicio, inclinándonos a la opinión o a la duda, según sea el peso, escaso o nulo, que se encuentre en cada parte de la contradicción. Sobre el primer caso no debería plantearse cuestión alguna, pues las percepciones evidentes en sí mismas nos muestran que hay momentos de aprehensión intelectual y sensitiva en los que podemos apoyarnos para investigar otros fenómenos menos conocidos que atraen nuestra atención. En cambio, cuando nos movemos en la opinión o en la duda, se justifica que abunden posiciones diversas, e incluso algunas diametralmente contrarias entre sí.

En esta línea de controversia, no es extraño que se produzcan posiciones extremas, unas veces debidas a interpretaciones ingenuas de la realidad, otras a un prurito de exagerar los motivos de duda, hasta convertirlos en determinación única del entendimiento humano: dudar, no como opción provisional, sino como destino definitivo. Cierto es que siempre flota el temor de caer en la ingenuidad, y que la defensa intelectual contra ella suele ser la duda o el escepticismo. Que haya habido episodios de ingenuidad en la historia del pensamiento, más parece cuestión de anécdota que de controversia, porque ingenuos totales, es poco probable que los haya habido, a no ser que nos empeñemos en coleccionarlos fragmentariamente y fuera de contexto. Por lo demás, sería impertinente repetir consabidos elencos de ingenuidades pretéritas que sólo lo son desde la perspectiva actual.

Para superar cualquier inclinación a la duda escéptica, o al escepticismo radical, no cabe otro recurso que la introspección. Como primer paso, valdría rebuscar en nuestra propia conciencia para ver si hallamos en ella un convencimiento sincero de que nada es cierto, ni siquiera las esencias de evidencia inmediata. Es decir, consultar con nosotros mismos sobre si es o no razonable la siguiente proposición: el entendimiento humano es radicalmente incapaz de obtener certeza de algo. Sabemos que la respuesta no puede ser muy optimista, pero somos

suficientemente concededores de aquellos momentos en que la aprehensión mental de una esencia y la correspondiente adhesión volitiva se producen sin la menor sombra de duda. No es cosa de atreverse a ir muy lejos en la enumeración de las verdades irrefutables, pero sí de asegurar que son las suficientes como para negarnos a permanecer en el escepticismo universal o en un relativismo más allá del sentido común.

Ante los diversos grados de certeza que los objetos pueden darnos según su especie, el entendimiento humano puede encontrarse con doble dificultad: una objetiva y otra subjetiva. La primera reside en la misma naturaleza de algunos objetos, que requieren de aguda perspicacia y denodado esfuerzo para investigar sus esencias y propiedades. Pero es aún más relevante la dificultad subjetiva, porque radica en ciertas condiciones individuales del sujeto cognoscente. No todos los intelectos están igualmente prontos para la captación de las esencias. Aunque todos somos iguales en especie, no poseemos los mismos atributos ni los ejercitamos con la misma eficacia. Sin embargo, nadie que se halle en buen uso de sus facultades, puede afirmar conscientemente su absoluta incapacidad de conocer. Aunque hagamos una larga cuenta de los ídolos baconianos que pueblan la mente humana, todavía son muchas las proposiciones de las cuales no cabe dudar. Hay que descartar, pues, la duda universal como respuesta al problema de la verdad y la certeza.

El más somero examen de nuestra experiencia cognoscitiva impide que dudemos de las verdades evidentes, especialmente de aquellas que son fundamento de toda ciencia, como los principios de causalidad, de no contradicción, de identidad, de razón suficiente, etc. Tanta es la evidencia de estos principios, que no es necesario demostrarla. La insensatez de quien los pone en duda, es ridiculizada por Aristóteles cuando advierte que dudar de ellos es imposible a menos que quien lo hace sepa qué es aquello de que está dudando; que si no lo sabe, ridículo sería preguntárselo, pues ¿qué sentido tiene exigir razones a quien no cree en ninguna? (Cf. *Mataphys.* IV, c. 4, 1006 a). Aún podría haber quien tuviera por inútil la formulación de los primeros principios, debido a su aparente trivialidad; pero quien lo hiciera ignoraría que no hay error alguno, ni teórico ni práctico, que no se deba al olvido de alguno de ellos.

Cuando la duda va más allá de lo razonable, el pensador puede llegar a cierta crisis obsesiva, como la del escéptico universal que plantea la duda como *fatum* ineludible del sujeto pensante. Llega incluso a preguntarse si todas nuestras

percepciones, incluida la de la propia existencia, no son más que alucinaciones que padecemos. Ante una ficción de este tamaño, mejor sería abstenerse de comentarios. Pero los ha habido, y no pocos. Por ejemplo, San Agustín se molestaba invitando a los escépticos Académicos a que miraran hacia el fondo de su conciencia; y con su típico exhibicionismo retórico, talvez seriamente, talvez burla burlando, les apostrofaba literalmente así: *Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?* (*De Civ. Dei*, l. XI c. 26). Lo que libremente traducido suena de esta manera: Porque quien se empeña en dudar está dando una prueba de su existencia, pues es imposible dudar sin la conciencia de ser. Por tanto, si la duda y el error atestiguan que soy, ¿cómo puedo equivocarme dudando de la realidad de mi existencia? Sobriamente y sin adornos, interviene Tomás de Aquino: «Nadie puede dudar de su propia existencia con asentimiento, pues tan pronto como se piensa en algo se percibe la propia existencia» (*De verit.*, q. 10 a. 12 *ad 7um*).

Todo esto sin contar con que en el momento de la duda necesariamente actúa en la conciencia toda una cadena de certezas previas, incluida de la duda misma, por la que el sujeto se hace consciente de la limitación de sus potencias cognoscitivas, al tiempo que se siente impulsado a buscar motivos de credibilidad. Si el sujeto pensante no tuviese la conciencia de las primeras certezas que le son dadas, carecerían de sentido sus inquietudes en torno a la duda y el error. Si el escéptico desconfía de la razón humana y termina afirmando su radical incapacidad para llegar a conocer, es porque tiene la conciencia de que su razonamiento es realmente capaz de llegar a una conclusión. Una mente negativa, no sólo trabaja para razonar negativamente, sino que sabe que su razonamiento es negativo. Sabe, además, que se cierra a sí misma todas las salidas que puedan llevarle a una conclusión, incluida la de que ninguna es posible.

Por otra parte, a pesar de lo mucho que dice el *étymon sképtomai* en favor de la palabra *escepticismo*, pocos términos filosóficos habrá que con el paso del tiempo se hayan vulgarizado con peor fortuna. Porque toda la fama que se ha ganado el escéptico consiste en buscar argumentos que desacrediten la eficiencia de la razón humana. Husserl constataba que el escepticismo, en su sentido popular, es un conjunto de teorías filosóficas en cuyo fundamento no hay más que un empeño en acumular límites al entendimiento humano, principalmente en aquellas ciencias abarcadas en el ámbito del ser real, como la Metafísica, las Ciencias Humanas y la Ética en cuanto que disciplinas

racionales, que los escépticos quieren desterrar del mundo científico (Cf. *op. cit.*, *Logische Untersuchungen*, vol I, c. VII, 33).

Pero con todo lo que se diga contra los escépticos, no hay entre ellos quien se sienta aludido. Es evidente la inutilidad de los argumentos en forma para refutar a esos filósofos del tremendismo. Ni siquiera se les puede invitar a mitigar su postura con la ayuda de los fideístas y tradicionalistas (Huet, Bonald, Ventura, Ubaghs, Lamennais, etc.), pues mucho menos valen para los escépticos ni la autoridad, ni la tradición ni los hechos sociales, ya que de allí precisamente toman ellos las razones negativas para demostrar la ineptitud del entendimiento humano.

Acaso, y como último recurso posible, la única forma de defender la experiencia del conocimiento frente al escepticismo consista en aferrarse al criterio de la evidencia inmediata, y en este punto persistir, cerrando los oídos al *ritornello* que siempre repiten. Ya indicamos más arriba que la experiencia humana certifica un conjunto de verdades en las que no cabe sombra de duda. Sólo ante este hecho el escepticismo debería colocarse fuera de discusión. Sin embargo, para no pecar de ligereza, es preciso avanzar algo más en su refutación. Hay que demostrar que la duda universal, en caso de que pueda darse, es impropcedente, y más aún, imposible. Plateemos, en primer lugar, un argumento *ad hominem*. Es evidente que el comportamiento práctico de los escépticos, comparado con el de los demás, no se distingue por ninguna particularidad, pues cualquier conducta normal implica la aceptación de ciertas verdades a priori. Por eso el escepticismo absoluto, es decir, el que se funda en la duda universal, es prácticamente absurdo y por tanto imposible. Pero la absurdidad del escepticismo resalta todavía más si observamos al escéptico en cuanto que pensador especulativo. Porque lo propio del escéptico es dudar, y no se puede profesar la duda como único pensamiento posible sin aceptar tácitamente algunas proposiciones que sirvan de punto de referencia para poder dudar. Es decir, que el escéptico ha inscrito previamente en el universo de la duda ciertas proposiciones que, aunque no las admita, tampoco las discute. Luego el escepticismo es un pensamiento que se autorrefuta: rechaza todos los dogmas, pero respeta, entre otros muchos, el de que la mente humana es radicalmente incapaz de afirmar algo con certeza. Niega la posibilidad de llegar a saber, pero razona, discute y argumenta como si supiera.

Se le podría preguntar al escéptico si estaría dispuesto a constatar como contenido objetivo de su experiencia los «tres capítulos» que Sexto Empírico pone en boca de Gorgias de Leontinoi: Primero: No existe ser alguno. Segundo: si existiera

no podríamos aprehenderlo intelectualmente. Y tercero: aunque pudiéramos captarlo no lo podríamos expresar. Seguramente ninguna conciencia escéptica, ni aun la más empedernida, aceptaría sin discusión estos tres capítulos, pues aunque el escéptico mantenga su posición por simple cuestión de buen talante, tampoco hay que creerle dispuesto a renunciar al sentido común.

Una buena lección sobre la inanidad del escepticismo se la dio a sus discípulos el mismo protomaestro, Pirrón de Elis. Como predicaba la *ataraxía* (imperturbabilidad) cual base de su moral eudaimónica, recomendaba a sus discípulos permanecer impassibles ante cualquier adversidad, incluido el peligro de muerte. Pero un día lo vieron solo y acorralado tratando inútilmente de esquivar a un perro rabioso, y no pudieron menos que reírse viendo la agitación y agonía en que se debatía el viejo maestro, hasta que finalmente le acudieron al quite. No faltó quien le reprochara su actitud tan contraria al ideal de la *ataraxía*. El pobre atribulado se excusó diciendo que es cosa muy difícil para el hombre despojarse de lo humano. Como si dijera: dada la condición humana, hay que distinguir entre la filosofía y la vida práctica. (Cf. Dióg. Laercio, *Vidas de filósofos*, l. IX, 1-5). Respuesta muy poco imaginativa, propia de quien no halla otra forma de eludir un compromiso que escaparse por el cielo raso de las frases hechas.

Después de lo visto, sobra advertir que aquí sólo nos oponemos al escepticismo universal. Porque un escepticismo que no sobrepase el sentido etimológico del término, es recomendable para el pensador y para el hombre de acción. O si se quiere mejor, un relativismo moderado, muy lejos del de Protágoras. Tal es el estado de mente que podría ayudar a sentir el conocimiento como contenido de conciencia. Dentro de este límite, las lecciones de Pirrón mantendrían su validez, pues todas las enseñanzas tienen la posibilidad de llegar a buen puerto si ellas mismas no se lo cierran. Y la mejor forma de cerrárselo es la adopción de posturas extremas, más destinadas a producir espectáculo que a significar algo coherente.

Y en cuestión de coherencia, hay que afirmar que el ideal del maestro consiste en que las ideas que comunica no se queden en meras percepciones, sino que descendan a la conciencia, arraigando en ella para crear experiencia intelectual. Porque el pensamiento se queda en pura percepción cuando no le asiste la conciencia en el mismo acto de conocer. Es decir, cuando no podemos contar el conocimiento como experiencia. Sólo la experiencia interna nos atestigua la calidad de nuestro saber. Tal pareció ser la intención de la leyenda del templo

de Delfos: *gnosthi seautón*. Porque en efecto, sólo quien se conoce a sí mismo tiene aquella sensibilidad de conciencia que le hace discernir los obstáculos y límites de su conocimiento, a fin de que no se envanezca con su saber ni tampoco lo subestime. Por eso no solemos llamar sabio al que más cosas sabe, sino a quien focaliza la crítica hacia su propio interior y se toma su distancia (*sképtomai*) antes de lanzarse al salto dialéctico que la circunstancia le pide. Esta habría podido ser la verdadera sabiduría de los escépticos.

Puede afirmarse que toda la historia de la filosofía es un ensayo ininterrumpido dirigido a sondear la conciencia del conocimiento. Pero es a partir de Descartes, y sobre todo de Kant, cuando la exigencia crítica ha llamado con más insistencia a las puertas del investigador. Esta tendencia, aun con todo lo que tiene de fijación obsesiva, nos da fe de la forma cómo la filosofía se empeña en llegar a convertirse en experiencia consciente del saber. Pero, contemporáneamente, este empeño ha dado lugar a ciertos modos de filosofar que bien podrían llamarse «modas». Junto al escepticismo y el relativismo, podríamos mencionar alguna más, como la fijación obsesiva del método, que ha tenido momentos de tanto apremio, que el método ha pretendido imponerse más como meta que como camino. Aunque esta corriente ha perdido intensidad, aún está lejos de debilitarse. Pero sucederá con ella lo que suele ocurrir con todas aquellas «modas» de filosofar, cuya intención no consiste en exponer doctrinas sino en ganar clientela literaria. No es que debamos ignorarlas sin más —nunca es malo estar *à la page*. Pero sí conviene que con respecto a ellas nos apliquemos el consejo de Dante: *guarda e passa*. Lo que equivale a decir: informémonos de esas «modas», que como tales deben ser transitorias, y dejemos que el tiempo diga lo que de ellas habrá de quedar. Aquel sistema de pensamiento que concuerde con la conciencia del pensador, y que también sea aceptado en la de sus receptores sin repugnancia en materia de principios, ése será el sistema que nos hará *sentir* el conocimiento como la primera experiencia íntima del sujeto pensante.