



# **OBSERVACIONES POLIANAS A LA DEFINICIÓN DEL CONOCIMIENTO: UN POSIBLE DIÁLOGO CON LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**

ENRIQUE R. MOROS

Manuscrito recibido: 10-I-2005

Versión final: 20-I-2005

BIBLID [1139-6600 (2005) n° 7; pp. 185-207]

**RESUMEN:** A partir del desafío que los ejemplos formulados por Gettier presentan a la habitual definición del conocimiento, se ofrece una comparación de la epistemología contemporánea con la teoría del conocimiento desarrollada por Polo. La crítica a la definición del conocimiento se articula en torno a la profundización en cada uno de los tres elementos que la componen y se muestra cómo pueden articularse internamente entre sí, profundizando en el valor ontológico del conocimiento, insistiendo en una comprensión más completa de la verdad y su valor antropológico y avanzando en el valor científico de la justificación.

*Palabras clave:* Conocimiento; verdad; justificación; virtudes epistémicas; libertad.

**ABSTRACT:** From challenge that the examples formulated by Gettier present to the traditional definition of knowledge, a comparison of contemporary epistemology with Polo's theory of the knowledge is offered. The criticism to the definition of knowledge is an invitation to a deeper understanding one of the three elements of knowledge: justification, truth and belief. In addition, these three elements of knowledge show how they can be interrelated thus deepening the ontological value of knowledge, insisting a more complete comprehension of truth and its anthropological value, and advancing in the scientific value of the justification.

*Keywords:* Knowledge, Truth, Justification; Epistemic Virtue; Freedom.

## **Introducción**

El propósito de estas páginas es aportar a las reflexiones actuales sobre el conocimiento al menos algunas ideas que forman parte del bagaje de la teoría del conocimiento poliana, de tal modo que puedan entenderse tanto sus planteamientos como las soluciones que propone a aspectos discutidos actualmente en la epistemología. Es decir, no voy a intentar formular en terminología poliana los problemas y las soluciones típicos de la epistemología contemporánea anglosajona; tampoco pretendo expresar en la terminología propia de la epistemología contemporánea los desarrollos y las soluciones



polianas para la teoría del conocimiento. Las diferencias de planteamiento y los recursos filosóficos que están a disposición de ambas partes son tan profundas y amplias que cualquiera de esos objetivos es absolutamente inabarcable para un escrito de estas características que debe tener una extensión adecuada.

El eje alrededor del cual girarán estas páginas es la definición de conocimiento. En primer lugar, se desarrolla la objeción de Gettier a dicha definición y se valorarán los últimos diagnósticos sobre ella. A continuación, se analizarán consecutivamente el elemento credencial de la definición de conocimiento, el veritativo y el justificatorio. El objetivo es mostrar que la principal dificultad es el carácter extrínseco de la relación que mantienen entre sí los tres elementos que la integran. Y, por otro lado, se ensayará un modo, guiado por el pensamiento de Polo, para entender la pertenencia intrínseca de cada uno de los elementos a los demás. Obviamente, sólo se ensayarán algunas posibilidades de desarrollo y sólo en la medida que sea suficiente para percibir la posibilidad de ampliación que el pensamiento poliano introduce en el curso de la filosofía contemporánea.

## 1. La definición tripartita del conocimiento

La búsqueda de una definición adecuada de conocimiento comienza, en la filosofía angloamericana actual, volviendo a leer a Platón. En el *Teeteto* uno de los interlocutores de Sócrates establece que “el conocimiento [es] una creencia verdadera a la que se añade una explicación (*logos*)”<sup>1</sup>. Si no puede darse ninguna explicación, si no se puede ofrecer ninguna razón, se dirá que no hay conocimiento. De esta manera Platón estableció frente a los sofistas una distinción neta entre el conocimiento (*episteme*) y la mera opinión o creencia (*doxa*).

Esta definición platónica puede formularse de la siguiente manera:

“*S* sabe *p* si y solamente si:

(i) *p* es verdad

(ii) *S* cree que *p*

(iii) la creencia de *S* en *p* está justificada”<sup>2</sup>.

1. PLATÓN, *Teeteto*, 201d.

2. S. STURGEON, “Knowledge”, A. C. GRAYLING, (ed.), *Philosophy, A Guide Through The Subject*, Oxford University Press, New York, 1995, 13.

Esta definición intenta establecer una diferencia entre el conocimiento y la mera opinión o creencia, a partir de la delimitación de las condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para el conocimiento. De hecho, este modo de describir el conocimiento, como creencia verdadera justificada (JTB), ha adquirido carta de naturaleza en la epistemología actual. El padre de esta idea fue C. I. Lewis, que afirma que el “conocimiento es la creencia que no solamente es verdadera, sino que también está justificada según la actitud en que se cree”<sup>3</sup>.

Esta comprensión del conocimiento se enfrenta a un problema muy serio, porque debe admitir que una cierta creencia puede cumplir todos los anteriores criterios y, sin embargo, no podemos considerarla un verdadero ejemplo de conocimiento. Gettier fue el primero en plantear ese desafío a la noción contemporánea del conocimiento<sup>4</sup>. Su breve artículo —tres escasas páginas que se citan siempre— revela la posibilidad de generar ejemplos de creencias verdaderas justificadas que son verdaderas sólo por accidente, y de ese modo resulta muy extraño que se puedan llamar conocimiento. Estos problemas se presentan donde la mala suerte en la manera de alcanzar la verdad —una desgracia sobre algo que es inaccesible al que forma la creencia— es acompañada por la buena suerte al tropezarse con el fin deseado<sup>5</sup>. De este modo queda claro que la justificación que necesita la noción de conocimiento ha de ser algo más que una mera justificación subjetiva.

Pero el desafío que presentan los ejemplos de Gettier es muy exigente. Puede afirmarse que, de hecho, la evolución de la epistemología en las últimas décadas puede verse como un intento continuado de enfrentarse a sus implicaciones. Al menos no se puede practicar la epistemología sin meditar suficientemente en el problema que el artículo de Gettier saca a la luz. La citada definición tripartita no liga suficientemente la verdad y la justificación. La definición afirma que ambas son condiciones necesarias y las dos, a la vez, son condiciones suficientes, pero no requiere ninguna conexión entre ellas. Teniendo en cuenta que lo que sea una creencia no supone ningún problema en la literatura epistemológica y que la verdad tampoco se discute de ningún modo, sólo quedan dos alternativas para enfrentarse al desafío:

3. C. I. LEWIS, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Press, La Salle, 1946, 9.
4. E. GETTIER, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23 (1963), 121-123.
5. R. K. SHOPE, presenta, ya en el año 1983, 98 ejemplos diferentes de la clase establecida por Gettier tomados de la literatura al respecto (*The Analysis of Knowledge: A Decade of Research*, Princeton University Press, Princeton, 1983). Y Linda Zagzebski ofrece un ingenioso modo de prepararse un contraejemplo a la propia medida (“The Inescapability of Gettier Problems”, *Philosophical Quarterly*, 44 (1994), 65-73).





modificar la exigencia de justificación para superar los ejemplos más graves del desafío o añadir una cuarta característica a la definición de conocimiento. Pero ninguna de las dos posibilidades presenta especiales facilidades o perspectivas de éxito.

La alternancia sucesiva entre las diferentes posturas sobre la justificación tal vez venga alimentada por la inestabilidad que el paradigma del conocimiento que se usa habitualmente presenta. Así, fundacionalistas y coherentistas, internalistas y externalistas, fiabilistas y responsabilistas pueden verse a esta luz como intentos oscilantes de alcanzar una comprensión más acabada de un concepto de conocimiento fundamentalmente insatisfactorio<sup>6</sup>. Considero que el hecho de que la cuestión clave de todas estas articulaciones teóricas sea el concepto de justificación, con el paralelo abandono de la reflexión sobre la verdad, es un indicio suficiente de que algo no está bien en esta tradición teórica de la epistemología.

De la misma manera, considero que la salida ensayada por Plantinga no tiene éxito. Ante el problema que presenta la articulación de la justificación frente a los problemas de Gettier, desarrolla el concepto de garantía (*warrant*) entendida como aquella característica o propiedad que debe tener una creencia verdadera para convertirse en conocimiento más allá de la justificación<sup>7</sup>. Pienso, más bien, con Zagzebski que se trata de un problema inesquivable, porque arraiga en la propia definición de conocimiento comúnmente aceptada. Inesquivable y también irresoluble, o “irreparablemente inadecuada en principio” como ha mostrado Floridi<sup>8</sup>.

Pero el problema que detecta Gettier va más allá de cualquier explicación circunstancial. Pienso que es un síntoma que permite detectar una insuficiencia de raíz en el planteamiento del conocimiento que rige la actual epistemología. Como dice Floridi, “deberíamos desistir de intentar defender esta definición y empezar a buscar una aproximación diferente (...) La misma idea de definir el conocimiento sobre una base doxástica, en términos de creencia verdadera justificada, se ha probado que está mal encaminado”<sup>9</sup>.

---

6. Puede verse una explicación detallada de cada una de estas posiciones teóricas y de las respectivas dificultades que ha de afrontar cada una de ellas en E. R. MOROS, y R. J. UMBERS, “¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EE.UU. hoy”, *Anuario Filosófico*, 36 (2003), 633-671.

7. A. PLANTINGA, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford, 1993, 3.

8. L. FLORIDI, “On the Logical Unsolvability of the Gettier Problem”, *Synthese*, 142 (2004), 61-79.

9. L. FLORIDI, “On the Logical Unsolvability of the Gettier Problem”, 63-64.





Si nos detenemos a considerar la coyuntura platónica es fácil advertir que la definición que estamos analizando surge en un contexto primordialmente polémico y defensivo. Platón debe distinguir el conocimiento que alcanza Sócrates a través de la mayéutica del conocimiento que los sofistas se jactan de poseer y mantener a la vez una cierta continuidad con Parménides de quienes ambos se consideran continuadores. Éste es el contexto que marca la diferencia entre aquel conocimiento al que se puede aplicar la ironía de aquél en el que no tiene sentido preguntar por las razones o señalar las diferentes experiencias comunes en las que se basa porque está internamente marcado por las razones de las que ha surgido. Pero la cuestión central que Platón no acierta a responder y permanece hoy todavía como testigo de la perennidad de la filosofía es el estatuto ontológico del conocimiento. Platón se inclina hacia la consideración del conocimiento como una realidad en sí, subyugado por la objetividad de la verdad de lo conocido, por la universalidad de las razones aportadas, por la suficiencia de su manifestación a la mente.

En este contexto, el sujeto cognoscitivo queda postergado de la reflexión epistemológica y no se alcanza a comprender el auténtico estatuto ontológico del conocimiento. La definición del conocimiento como creencia verdadera justificada no ayuda en casi nada para comprender qué es el conocimiento. Dada su formulación, parece que el conocimiento sea una creencia de un tipo especial, esto es, que se ajusta a determinados requisitos, que sólo algunas creencias cumplen.

## 2. El concepto de creencia y el acto de conocimiento

El concepto de creencia viene a señalar la necesaria conexión entre la persona que conoce y lo conocido por ella. Sin esa conexión no se podría decir de ningún modo que se conoce nada. “La creencia ocupa el lugar del componente psicológico subjetivo, a partir del cual se construye el estado de conocimiento, con el cual se pretende alcanzar verdades que tienen una validez objetiva. Otras veces, se considera que el estado de creencia es un estado mental distinto e inferior al del conocimiento y que se tiene en su defecto”<sup>10</sup>. Se refiere, pues, a una especie de vivencia con cierto contenido. Se suele añadir que su contenido suele ser una proposición o algo formulable proposicionalmente. Es preciso añadir que no tiene que tratarse necesariamente de una vivencia consciente, sino que se trata de algo que permanece

---

10. S. SAAB, “La creencia”, en L. VILLORO (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, nº 20, Trotta y CSIC, Madrid, 1999, 63.

en el tiempo aunque no detengamos nuestra atención consciente en ello. En este sentido, una creencia es una disposición o un hábito conectado con nuestras disposiciones a largo plazo, con nuestras acciones, y experiencias internas, y no sólo a lo que ahora mismo una persona afirma que acepta<sup>11</sup>. Por último hay que señalar que aunque la creencia habitualmente se da o no se da, caben diferentes grados de conexión entre el sujeto cognoscitivo y el asunto sabido. “Usted cree algo o no lo cree. Pero los epistemólogos comúnmente precisan que hay grados de convicción o de confianza en una declaración de creencia”<sup>12</sup>.

Pero si no se hace ningún esfuerzo ulterior para determinar qué es una creencia, entonces no podremos llegar a comprender qué es el conocimiento, aunque llegáramos a comprender qué es la justificación. Porque, como ha señalado Liz, “toda justificación presupone algún conocimiento”<sup>13</sup>. El conocimiento o el saber no pueden entenderse como en segundo lugar, derivadamente o a partir de otra cosa, porque «el saber es aquello con que nos encontramos, y no una vez hecho, sino siempre, esto es, desde que comienza»<sup>14</sup>.

La definición del conocimiento como creencia deja en la oscuridad el carácter ontológico peculiar del conocimiento y de la creencia. Este vacío, junto a las limitaciones de la definición tripartita del conocimiento, han conducido a una determinación adicional de la creencia. Un camino posible es la aproximación entre conocimiento y acción en el marco de lo que suele denominarse una propuesta de solución pragmática a los problemas de Gettier. De este modo, “el conocimiento siempre presupone un acto cognitivo que, en función de la intención y de la capacidad cognitiva del sujeto en una situación dada asigna un valor de justificación a ciertas condiciones epistémicas”<sup>15</sup>. Esta propuesta tiene una dimensión que vale la pena subra-

- 
11. Cfr. “Belief”, *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*, [Online] Available: <http://www.utm.edu/research/iep/b/belief.htm> (last checked: 2001, Dec 20).
  12. A. I. GOLDMAN, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, 13.
  13. A. M. LIZ, *Justificar y explicar. La justificación epistémica como un tipo de explicación naturalista guiada por la reflexión*, Servicio de publicaciones Universidad de La Laguna, La Laguna, 2003, 128.
  14. L. POLO, *El acceso*, Rialp, Madrid, 1964, 27. Así comenta Rafael Corazón esta idea: “Esta inmediatez del conocimiento significa que el hombre es un ser abierto a la realidad, un ser inmediatamente abierto, (...) antes de plantearnos cualquier problema, ya nos encontramos pensando, y gracias a ese conocimiento inmediato de lo real es por lo que podemos interrogarnos sobre cualquier tema”, *Filosofía del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 2002, 57-59.
  15. S. LAVELLE, “Les actes de connaissance. La pragmatique de la cognition et le problème de la justification”, *Revue Philosophique de Louvain*, 102 (2004), 504.



yar: toda creencia es ya de por sí un acto cognoscitivo. A nosotros nos interesa ahora el aspecto de acto que posee el conocimiento. Lavelle se interesa especialmente por aproximar teoría y práctica, el pensamiento y la acción, para lo cual se ve forzado a adoptar una versión más realista de la justificación. Pero el problema que detecta puede retrotraerse a Platón, para quien el conocimiento no es otra cosa que un cierto contacto con la realidad de las ideas.

El carácter ontológico de *en sí* que poseen las ideas para Platón les confiere una existencia separada del hombre que piensa. Pero entonces, no hay ninguna diferencia entre las ideas pensadas y las no pensadas, ni tampoco entre el hombre que piensa y el que está dormido, entre el que permanece en lo hondo de la caverna y el que puede mirar de hito en hito el sol. Y a pesar de eso, sólo el hombre despierto conoce, sólo el que ha salido de la caverna está justificado. Polo ha sabido ligar la paradoja del hombre dormido del *Teeteto* platónico y el descubrimiento del acto de conocer por parte de Aristóteles<sup>16</sup>. Sin renunciar al carácter ontológico de *en sí*, tanto de las ideas como del *nóus*, no se puede articular coherentemente la diferencia entre creer y no creer, entre conocer y no conocer. La verdad y la inteligencia humana quedan entonces inexplicadas, porque su relación se vuelve eminentemente problemática. Y la noción de justificación, que debería establecer el puente entre la creencia verdadera y el comportamiento inteligente no puede cumplir su misión: ninguna justificación puede ser tal al margen de la verdad.

En la actual epistemología el problema se plantea en que lo único que está en nuestra mano es la justificación, pero no tener o no tener creencias. Poseer una creencia queda reducido, entonces, a un mero acontecimiento natural, cuyo estudio se deja enteramente en manos de la psicología empírica y, de este modo, además se justifica el discurso naturalista que suele ser común en epistemología desde Quine.

La teoría del conocimiento de Polo reconoce y parte del descubrimiento aristotélico del acto de conocimiento. Este descubrimiento parte de que la diferencia entre creer y no tener creencia alguna, “permite formular una distinción que aparece en el *Teetetos*: una mente que no conoce es semejante a un hombre dormido; y conocer es similar a un hombre despierto. Es patente que dicha distinción plantea una pregunta ¿cómo se pasa del no conocer al conocer?; ¿cuál es la índole estricta de la distinción entre esos estados de la

---

16. Cfr. L. POLO, *Introducción*, Eunsa, Pamplona 20023, 49.





mente? (...) A mi modo de ver, el descubrimiento más importante de Aristóteles es la solución de la pregunta que acabo de formular”<sup>17</sup>.

Aristóteles afirma que la diferencia entre el *noús* dormido y el *noús* despierto es la diferencia entre potencia y acto. Ambas nociones son originarias. “El *noús* dormido es *noús* como capacidad de conocer, como potencia (*dynamis*, capacidad, aptitud); se puede, pero todavía no se actúa. El *noús* es capaz de conocer la esencia, pero de entrada, como pura capacidad, no la conoce; cuando conoce lo inteligible, el *nous* está en acto. La distinción entre potencia y acto (...) es la solución aristotélica de una aporía del *Teetetos* (...) No es lo mismo pensar y ser, porque tampoco pensar es lo mismo el *noús* como capacidad de pensar y como estar pensando en acto. En el pensar del que habla Parménides hay una dualidad: existe la potencia intelectual y el acto o ejercicio de esa capacidad”<sup>18</sup>.

De este modo comparece en la historia de la filosofía dos conceptos claves de la epistemología: el acto de conocimiento y las facultades de conocimiento. Sin estos conceptos no se pueden solucionar de manera adecuada las dificultades que surgen inevitablemente. Que el conocimiento es acto es lo que constituye, según Polo, el primer axioma de la teoría del conocimiento. Pero es preciso avanzar un paso más para encontrar la característica peculiar del conocimiento.

“De aquí se sigue que sólo se conoce en acto (el *nous* en potencia no conoce nada). Conocer en acto es resolver el problema de la relación de la mente con la realidad. Pues bien, conocer en acto es conocer una cosa en sí, o alguna dimensión de la cosas en sí. Pero ese conocer en acto una cosa en sí, no es una cosa en sí, sino otro sentido del acto: un acto distinto del acto de la cosa en sí; conocer en acto una cosa en sí no es una cosa en sí (...) El acto de conocer es real, pero no como un cosa en sí (...) El acto de conocer, la mente en cuanto que está en acto no es en sí; si la mente fuese acto como la cosa, el conocimiento sería imposible. Por tanto, hay que admitir un sentido del acto enteramente peculiar y exclusivo del conocer (...) Tiene que haber un sentido del acto que no sea sustancia, y sólo ese sentido del acto es el acto de conocer”<sup>19</sup>. Sólo se alcanza a comprender el conocer si captamos su diferencia respecto a la realidad física u ontológica. De este modo se supera la identificación entre ser y pensar que Platón heredó de Parménides. Conocer no es, por tanto, duplicar la realidad, sino descubrir un nuevo sentido del ser:

---

17. L. POLO, *Introducción*, 66.

18. *Ibid.*, 67.

19. *Ibid.*, 70-71.



el ser como lo verdadero. Pero es preciso todavía afinar más la caracterización del conocer.

“Aristóteles no dice exactamente que conocer sea un acto, sino que descubrir lo qué significa acto es lo mismo que descubrir lo que significa conocer. *Enérgeia* no es un predicado del conocer, sino que *enérgeia* equivale a conocer. No es que descubramos la índole del conocimiento a la luz de la noción de acto, sino al revés: nos damos cuenta de qué es acto cuando nos damos cuenta de qué es conocer. Y esto porque conocer significa necesariamente estar conociendo: lo conocido es conocido en simultaneidad con el conocer, no un término por alcanzar o al que llegar”<sup>20</sup>. Así, además, se da razón de dos textos aristotélicos claves respecto del conocimiento: «lo sentido en acto es el sentido en acto» y «lo entendido en acto es el entendimiento en acto»<sup>21</sup>.

Obsérvese en primer lugar cómo Polo se evade de toda definición del conocimiento a partir de condiciones necesarias y suficientes: “*enérgeia* no es un predicado del conocer”. Así, a la vez que se acierta a identificar lo característico del conocimiento, se advierte la diferencia con lo que no es conocer. Conocer es acto “energético” o *praxis* perfecta, es una acción inmanente; se trata de una operación en la que el fin se posee inmediatamente, se trata de una acción que cursa sin movimiento. Muchas páginas ha dedicado Polo a comentar el texto clave de Aristóteles al respecto: «puesto que de las actividades que tienen término ninguna es fin, sino que tiende hacia él, como por ejemplo, del adelgazar es la delgadez, pero en ella cesa, de modo que mientras se adelgaza se está en movimiento, sin que exista aquello a lo que tiende el movimiento, esas actividades no son actividades o al menos no son perfectas; en cambio, aquello que posee el fin es actividad. Por ejemplo, se ve y a la vez se ha visto, y se piensa y se ha pensado, se entiende y se ha entendido, mientras que uno no aprende y ha aprendido, ni está curándose y se ha curado; en cambio vive bien y ha vivido bien, goza y ha gozado (...) Haber visto y ver son a la vez lo mismo, como entender y haber entendido. Así pues, a esto llamo acto y a aquello movimiento»<sup>22</sup>.

Esta descripción del acto cognoscitivo, no por breve, resulta menos importante y decisiva. El núcleo del comentario poliano reza así: “se tiene lo visto; se posee lo visto. Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer en acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido. Hay que añadir algo más: es tener lo conocido ya, o en pretérito perfecto. Al conocer

20. *Ibid.*, 75.

21. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 7, 431a 1 s.

22. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b 18-35.

ya se ha conocido y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto. La operación de conocer no precede gradualmente hacia un resultado, sino que ya ha logrado. La operación de conocer no es sucesiva o continua (a diferencia, por ejemplo, del edificar)<sup>23</sup>. De este modo el conocimiento se distingue netamente de cualquier movimiento físico. El movimiento tiene lugar en vistas del fin y las cosas se mueven para alcanzarlo porque todavía no lo tienen. En cambio, el conocimiento no se mueve, porque posee el fin de antemano: al conocer se posee lo conocido y sino no hay ningún conocimiento<sup>24</sup>. De este modo puede decirse con completa precisión que “la operación inmanente no es física. Esto lleva consigo que el conocimiento no está en el mundo, no forma parte del conjunto de acontecimientos, de cosas, de causas y efectos”<sup>25</sup>.

Pienso que lo que Polo está diciendo se parece de alguna manera a lo que afirma McDowell en el contexto problemático de la discusión del naturalismo: “Puede existir una condición que la neurofisiología sea capaz de especificar, y que distinga entre los que poseen el concepto de *rojo* y los que no lo poseen. Mas tal especulación no nos garantiza una explicación de *lo que es* poseer ese concepto. La condición neurofisiológica no trataría acerca de la cuestión de qué es lo que uno piensa cuando piensa que algo es rojo”<sup>26</sup>. Pero es preciso notar a la vez, que esto no significa una duplicidad de mundos: el mundo físico y el mundo cognoscitivo. Polo sostiene que “la operación inmanente no excluye en todos los sentidos la definición general de movimiento: justamente no la excluye en sentido óptico”<sup>27</sup>. Y McDowell,

---

23. L. POLO, *Curso de teoría*, I, Eunsa, Pamplona 19872, 54. Un extenso comentario de esta distinción y de sus implicaciones puede verse en M. BASTONS, “Movimiento, operación, acción, producción. Explicación poliana de la teoría aristotélica de la acción”, *Studia Poliana*, 6 (2003), 121-139.

24. R. Corazón comenta este punto de la siguiente manera: “Se ha dicho, en segundo lugar, que conocer es *poseer*. Esto es lo que se afirmaba al decir que se ve y se ha visto. El acto de ver se expresa en pretérito perfecto porque no es posible que no posea su fin, aquello que es su objeto. No hay actos fallidos, no puede decirse que se ha visto pero no se ha visto nada (quizás no se haya visto lo que uno quería o deseaba ver, pero si se ha visto algo se ha visto). Dicho de otro modo: no puede haber acto sin objeto, ni objeto sin acto. Pero esa posesión es *intencional*. Este término es clave para comprender bien en qué consiste el conocimiento. En primer lugar conocer es siempre, necesariamente, conocer *algo*; es decir, el conocimiento no se refiere a sí mismo sino a lo conocido. Lo conocido no es nunca, directamente, el propio acto de conocer, ni el objeto, porque éste no es más que el mismo acto de conocer en cuanto ejercido”; *Filosofía del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1984, 49. Véase también J. F. SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Bogotá 1996, 30.

25. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 73.

26. J. MCDOWELL, *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003, 258.

27. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 66.





por su parte apela al concepto de segunda naturaleza, para salvar el universo asignificativo de la ciencia moderna y articularlo con el mundo del sentido<sup>28</sup>.

Y junto a la caracterización precisa del acto cognoscitivo comparece inmediatamente el concepto de facultad cognoscitiva o virtud epistémica, según la terminología actual: “«Si se ve se tiene lo visto ya y se sigue viendo». ¿Qué significa ese seguir? Que no se pierde o que se alcanza todavía otro fin. Y como en todos los casos tenemos un *simul*, es decir, una estructura dual perfecta de conocer en acto y conocido en acto, ese seguir no es continuo, sino discontinuo. Entre perfectos no hay potencia. De manera que se puede hablar de movimiento discontinuo o de acto a acto, no de potencia a acto. Sorprendente movimiento del que está ausente la potencia, y sin embargo real por cuanto el conocimiento no se agota en un acto único. Nótese bien: tener lo visto no es un paso de potencia a acto, ni tampoco de acto a acto, sino una simultaneidad. El paso de acto a acto es el seguir viendo. Esto nos lleva a la noción de facultad, casi de modo axiomático. No hay una sola operación, sino que se puede seguir. Ello exige una capacidad operativa sin saturar. (...) Por eso ha de admitirse un principio potencial: si no trascendemos el movimiento, y si lo que pasa de potencia a acto no es la operación en cuanto que sigue (noción de movimiento discontinuo), hace falta una potencia, y a esa potencia que no está en la operación la llamamos facultad. Para que el acto de conocer sea operación, es preciso un principio respecto del cual la operación sea acto. Además, dicha potencia no es saturada por un solo acto: ha de seguir, todavía, en potencia, pues en otro caso el acto siguiente no existiría. Si la potencia se saturara enteramente con un acto, no podría existir más que ese. En suma, la potencia es común a los actos que se siguen”<sup>29</sup>.

En esta argumentación puede observarse el carácter derivado y no axiomático de la noción de facultad. Este es también el carácter que tiene el concepto de virtud epistémica en la moderna epistemología. “Tradicionalmente se han llamado también «facultades» a estas virtudes intelectuales”<sup>30</sup>. Pero en el caso de Polo se trata del fundamento óntico de las operaciones cognoscitivas, mientras que en la moderna epistemología se deriva su noción de una posición externalista respecto a la justificación epistémica. En ambos casos, las facultades cumplen un papel clave.

Ahora es menester volver atrás para completar la caracterización del acto cognoscitivo. Se ha dicho que se trata de un acto en el que el entendi-

28. J. MCDOWELL, *Mente y mundo*, 176-177.

29. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 65-66.

30. A. M. LIZ, *Justificar y explicar*, 155.

miento es lo entendido, en el sentido de que el acto de la facultad posee en acto lo entendido en acto. Por decirlo de otro modo: el acto se identifica, él mismo, con lo conocido en acto<sup>31</sup>. Santo Tomás expresa con precisión la novedad en el ser que supone el conocimiento: “los que conocen se diferencian de los que no conocen en que los que no conocen sólo poseen su propia forma, mientras que los que conocen pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente”<sup>32</sup>.

Esta es la idea de apertura que resulta esencial al concepto de conocimiento y que, de entrada, sirve para situar el escepticismo en su lugar: “Si somos capaces de comprender la idea de una captación directa de las cosas (el tipo de postura que la imagen de la apertura comporta) cierto es que no podremos entonces probar que estemos abiertos a los hechos en ninguno de los casos en concreto y por separado (...), pero tal cosa carece de importancia. La tendría si mostrase que la idea misma de apertura a los hechos es algo ininteligible, pero no lo muestra., Y para lo que me interesa aquí, la simple inteligibilidad de tal idea resulta suficiente. Si, en efecto, es inteligible, entonces las preguntas escépticas carecen de esa urgencia que resulta esencial a la hora de plantearnos problemas, la urgencia debida a que parece que nos señalan hacia un hecho alarmante: que por muy buena que sea la posición cognitiva de un sujeto, no puede consistir en que un estado de cosas se le esté manifestando directamente. Y lo cierto es que no se da ningún hecho alarmante como ese. Nuestro objetivo aquí no es el de responder a las preguntas escépticas, sino empezar a ver cómo podría resultar intelectualmente respetable hacerles caso omiso, tratarlas como algo irreal, a la manera en que el sentido común siempre ha deseado”<sup>33</sup>.

Además hay que añadir que esa posesión no es ni aquello que se conoce ni la facultad de conocimiento, sino el conocimiento mismo. Por eso Santo Tomás declara que: “llamo «intención entendida» a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Intención que, en nosotros, no se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido, concebida por el entendimiento (...) Y que la intención entendida no se identifica con

---

31. En rigor, mejor que decir que “se identifica”, habría que decir “se commensura”, para emplear el mismo vocablo que usa Polo. Agradezco la sugerencia que en este sentido me ha hecho Santiago Collado.

32. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1.

33. J. MCDOWELL, *Mente y mundo*, 181. Es preciso advertir que la posición habitual de la epistemología consiste en enfrentarse en primer lugar directamente con los argumentos escépticos, pero considero que se trata de una postura forzada que impide una adecuada comprensión del conocimiento.



nuestro entendimiento se ve porque el ser de ella consiste en la intelección; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender”<sup>34</sup>.

Entender es, en consecuencia, poseer, pero esa posesión ha de entenderse en sentido inmaterial. Inmaterial, por su parte, significa intencional. “En el conocimiento lo intencional no es el acto, que es posesivo, sino el objeto. En cuanto que se posee el objeto, se conoce *algo*, aquello a lo que remite el objeto. En la tradición aristotélico-tomista se expresa este hecho diciendo que la especie inteligible, la idea, es un *signo formal*, es decir, es puro significado sin significante”<sup>35</sup>. Así pues, el conocimiento es el acto de una facultad cognoscitiva por el que un sujeto posee intencionalmente otra cosa diferente de sí sin dejar de ser él mismo.

De este modo hemos alcanzado una comprensión del conocimiento que es mucho más precisa ontológicamente que la noción de creencia. Además, se da razón de la inmediatez con la que se nos presenta siempre el conocimiento y se justifica su diferencia con la realidad que podemos llamar física. En tercer lugar, se alcanza a comprender el carácter intencional de lo conocido. También se marcan las diferencias precisas para no confundir la epistemología con la psicología y, de ese modo, se establece una postura neta respecto del naturalismo. Finalmente se consigue formular con precisión el tipo de perfección que es el conocimiento y la perfección que introduce en el ser vivo.

### 3. La cuestión de la verdad

Pero esta perspectiva quedaría incompleta si no conectáramos lo averiguado respecto de la creencia con la segunda característica de la definición tripartita del conocimiento: la verdad. Entre creencia y verdad ha de darse una cierta relación. En primer lugar, por parte del mismo acto cognoscitivo: “la *enérgeia* es el acto del *nóus* en tanto que posee la verdad”<sup>36</sup>. En segundo lugar, por parte de la facultad: “Si la inteligencia es una facultad de conocimiento, y esto no necesita ser demostrado porque es evidente, entonces ha de conocer la verdad, al menos cuando versa sobre su objeto propio. Si no

---

34. C. G., IV, 11, 6.

35. R. CORAZÓN, *Filosofía del conocimiento*, 49.

36. L. POLO, *Introducción*, 69.





fuera así habría que decir que no conoce ni mucho ni poco porque, en realidad, no sería una facultad de conocimiento”<sup>37</sup>.

Por eso, puesto que no habría creencia alguna sin algo creído, lo creído, en cuanto está en el entendimiento que conoce, es verdadero. La verdad se da en el conocimiento y sólo se da cuando hay algo conocido que se pueda llamar verdadero. “La verdad no es ni lo real ni el acto, sino *lo que de lo real conoce el acto*”<sup>38</sup>. Atendiendo a lo cual es preciso añadir que “la verdad tiene que ser poseída por el conocimiento; la verdad no se pone en sí”<sup>39</sup>. Además, del mismo modo que hay varias facultades hay varios modos de poseer la realidad y, en consecuencia, hay también varios modos en los que puede darse la verdad.

A este respecto es preciso mencionar el axioma de la jerarquía, el de la unificabilidad y el de la infinitud operativa de la inteligencia. En efecto, si hay varias facultades, la distinción entre ellas sólo puede ser jerárquica: sólo así cada una de ellas captará algo propio y en lo que no podrá ser sustituida por actos de otra facultad. Pero la jerarquía requiere también una cierta continuidad. Las facultades son todas del sujeto, que es quien propiamente conoce. Por eso, cada una de las facultades puede coordinarse y sus objetos pueden unificarse desde la facultad superior, porque la inteligencia es operativamente infinita. La capacidad reflexiva de la inteligencia humana es un indicio de su espiritualidad y explica la conciencia humana en su singular peculiaridad.

Si la epistemología contemporánea no ha dedicado demasiado tiempo a tratar de la creencia, tampoco lo ha dedicado a la verdad. Se ha centrado exclusivamente en la justificación y se ha dado por supuesto que el ser humano conoce de hecho y que puede conocer la verdad. Pero qué sea la verdad no ha sido una pregunta clave en la reflexión epistemológica, excepto por lo que concierne al escepticismo, teniendo en cuenta, a la vez, que se puede ser escéptico, tanto respecto a la verdad como a la justificación. Sin verdad no hay conocimiento, tengan nuestras creencias la justificación que tenga. Pero sin justificación tampoco hay conocimiento posible, por muy verdaderas que sean nuestras creencias.

Pero la conexión entre creencia y verdad no sólo es inmediata, es decir, si creemos algo es que conocemos alguna verdad, sino que la verdad es el fin de la creencia o del conocimiento. Esto puede sonar sorprendente en un

---

37. R. CORAZÓN, *Filosofía del conocimiento*, 98.

38. J. F. SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, 25.

39. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 43.



mundo marcado por su origen pragmático, pero se trata de un principio inevitable, consecuencia directa de que el conocimiento es un fin en sí mismo, es decir, como pensaban los griegos la teoría es vida humana en sentido excelso. En este sentido, la verdad resulta esencial para la definición de creencia y para el conocimiento: “Para justificar una creencia por sus rendimientos, debemos asegurar —justificar, etc.— previamente la verdad del hecho de que se haya dado el rendimiento. Pero aunque esto pudiera también realizarse mediante criterios pragmáticos, aun entonces quedaría pendiente la verdad de un contrafáctico como «sin A no se hubiera conseguido R —*ceteris paribus*—». Y esto último, la justificación de la verdad de este contrafáctico, no puede ser ya *simplemente* pragmática”<sup>40</sup>.

Por último hay que decir que tampoco se ha relacionado epistemológicamente la verdad con la libertad. “El conocimiento es una virtud, pero no una virtud que se ejercite libremente, sino una virtud que poseen nuestras creencias si son verdaderas y tenemos razones para considerarlas como a tales”<sup>41</sup>. En cambio, se ha entendido generalmente por parte de la filosofía moderna que el hombre es un ser cognoscente por naturaleza y conoce naturalmente: en esas condiciones no sabe ni puede decir nada sobre la libertad del conocimiento.

Pero esto sólo es una apariencia superficial. La filosofía moderna y la epistemología contemporánea comienzan justamente con el intento de prescribir un comportamiento adecuado para la razón. Si nos ceñimos directamente a esta última, entonces es menester que tomemos en cuenta que su comienzo es justamente un conjunto de reglas que determinan nuestras creencias. El intento más ilustrativo de una posición ampliamente represiva del conocimiento es el de Clifford. A este autor pertenece la famosa frase: “es equivocado siempre en todos los lugares y para todos, creer algo sin la suficiente evidencia”<sup>42</sup>. Esta es la posición que se ha llamado evidencialista y que históricamente está ligada en toda la filosofía moderna, desde Descartes y Locke hasta nuestros días, a la posición epistemológica que se denomina *fundacionalismo internalista*.

Es claro que el evidencialismo intenta algo imposible, puesto que él mismo no es evidente en ningún sentido obvio de la palabra. Pero la idea del internalismo, ya sea fundacionista ya sea coherentista, es que hay razones internas a la propia razón y, por tanto, accesibles reflexivamente a la propia

---

40. A. M. LIZ, *Justificar y explicar*, 123.

41. J. L. BLASCO, “La llibertat de la raó”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 34 (2004), 10.

42. W. K. CLIFFORD, “The Ethics of Belief”, *Lectures and Essays*, Macmillan, London, 1901, 183.



razón para aceptar una verdad o rechazarla. Es decir la razón encierra todas las razones y curiosamente las domina de tal modo que puede aceptarlas o rechazarlas según determinadas características. Hoy quedan muy lejos los viejos días en que Descartes pensaba que podía partir de verdades claras y distintas. Pero empiezan a quedar también lejos los días en que el internalismo campaba a sus anchas por todo el territorio epistemológico. La idea clave es que cualquier modo natural de formular la tesis evidencialista necesita invocar de alguna manera el principio internalista de justificación, puesto que va estrechamente asociado a ciertas tesis deontológicas que tienen una formulación natural de tipo internalista<sup>43</sup>.

Pero las objeciones al internalismo pueblan los escritos epistemológicos al menos hace veinticinco años. Hasta tal punto resulta peculiar la presente unanimidad -en un campo construido expresamente para disentir- frente al internalismo, que Sosa tiene que afirmar que “los epistemólogos se han vuelto externistas”<sup>44</sup>. El externismo sitúa en la justificación al menos algún elemento o factor que no tiene por qué estar al alcance reflexivo de la razón. Es decir, hay razones externas a la propia razón que pueden justificar el conocimiento racional. Es característico del externismo confiabilista concebir la justificación como la conexión entre la verdad y nuestros actos para alcanzarla, es decir a las virtudes epistémicas. Hay muchas versiones del externismo, la que ahora parece suscitar un mayor número de adhesiones es la versión desarrollada inicialmente por Sosa y que se ha venido a llamar epistemología de la virtud<sup>45</sup>. Por eso resulta sorprendente leer una afirmación según la cual la epistemología de la virtud ha conseguido “poder situar en el corazón mismo de la razón la libertad y la responsabilidad”<sup>46</sup>, cuando ese ha sido justamente el intento de todo el evidencialismo desde el comienzo.

#### 4. El problema de la justificación

Es claro que las teorías de la justificación constituyen el corazón mismo de la doctrina epistemológica contemporánea. No voy a intentar resumir aquí, ni siquiera por encima, la multitud de discusiones que han tenido lugar

---

43. Cfr. D. PRITCHARD, “Reforming Reformed Epistemology”, *International Philosophical Quarterly*, 43 (2003), 50.

44. E. SOSA, “Rastreo, competencia y conocimiento”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 34 (2004), 41.

45. E. SOSA, “Knowledge and Intellectual Virtue”, Sosa, E. (ed.), *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, New York, 1991, 225-244.

46. J. L. BLASCO, “La llibertat de la raó”, 19.





en los últimos años en torno a esta noción. Bastarán, sin embargo, algunas observaciones para poner en conexión con cierto detalle estas discusiones con la teoría del conocimiento poliana. La primera es que la justificación no puede apelar sino a explicaciones, esto es, a creencias verdaderas que justifican a otras creencias. Liz lo ha expuesto así: “estaré justificado en mis creencias en la medida en que pueda ser capaz de ofrecer explicaciones convincentes de tal justificación. Y el que esas explicaciones de la justificación de mis creencias deban formar siempre parte de mis creencias no puede hacer desmerecer, en absoluto, ni las explicaciones ni la justificación que proporcionan”<sup>47</sup>.

Por eso tiene razón McDowell cuando afirma que “lo conceptual carece de límites: no hay nada más allá de ello”<sup>48</sup>. Pero pienso que no la tiene el propio Liz cuando afirma que “no decidimos ser racionales mediante algo así como una apuesta por la racionalidad o algo parecido, simplemente lo somos. La racionalidad debe ser un hecho. No podemos ser racionales simplemente queriendo serlo. El problema es averiguar el tipo de hechos en que puede consistir la racionalidad. En este trabajo, he querido argumentar que el tipo de hechos que constituyen esa parte de la racionalidad que llamamos ‘justificación epistémica’ deben ser, en gran medida, hechos psicológicos. Hechos psicológicos que, como más abajo indicaremos, puede que no siempre dependan sólo de nosotros mismos”<sup>49</sup>. O, al menos, bajo determinada interpretación de «hecho».

Efectivamente, en la teoría del conocimiento de Polo comparecen verdades evidentes, que se formulan como axiomas; se estudia su mutua compatibilidad para hallar la coherencia entre todas las afirmaciones; se tienen en cuenta las operaciones de los diferentes niveles cognoscitivos que conocen sus correspondientes objetos para unificarlos intelectualmente con las demás cosas sabidas; se atiende, además, a determinados requisitos morales que permiten enfrentar las cuestiones difíciles originalmente: todos esos elementos forman necesariamente parte de la consideración de la verdad. Pero la racionalidad, el conocimiento, la verdad o la justificación no dependen nunca de hechos psicológicos, sino causalmente del ser. Ahora bien, sí se dan ilustraciones psicológicas e incluso físicas del conocimiento<sup>50</sup>.

---

47. A. M. LIZ, *Justificar y explicar*, 129.

48. J. MCDOWELL, *Mente y mundo*, p. 92.

49. A. M. LIZ, *Justificar y explicar*, 178, n. 8.

50. Así, por ejemplo, el epígrafe 2 de la lección cuarta del tomo I del *Curso de teoría del conocimiento*, 114, se titula: “Aproximación al axioma lateral F desde algunos ejemplos físicos”.

En segundo lugar, la sofisticación de las argumentaciones justificadoras y la sutilidad de las objeciones que se les oponen convierten la epistemología en algo poco menos que esotérico. Pero no se trata de que se haya transformado en territorio para iniciados, sino que su misma evolución ha ido alejando la misma idea de justificación del *conocimiento* y transformándola en conocimiento de la justificación, mas no ya del conocimiento, sino de algo que aunque comience por ser conocimiento va más allá. Así lo expresaba Sosa: “La creencia en la alta calidad epistémica es una creencia que no es sólo verdadera sino que muestra un buen dominio de la materia y plena competencia sobre las cuestiones que le corresponden, especialmente sobre el asunto en discusión: la cuestión, digamos, de si *p*. ¿Qué podría involucrar tal dominio y competencia? (...) El conocimiento normal, como se entiende habitualmente, no debe confundirse con el creer plenamente competente. (...) Nuestra teoría del rastreo cartesiano, directo o dependiente, es en definitiva más plausible como un tratamiento de la *competencia* plena sobre la cuestión de si *p* que del *conocimiento* de que *p*”<sup>51</sup>. Pero esta transformación no es inocente; parece más bien una escapada hacia delante, que, por otra parte, parece la salida más lógica de un pensamiento excesivamente técnico, pero que no va a la raíz de los problemas.

En cambio, si leemos atentamente el *Curso de teoría del conocimiento* veremos inmediatamente que las dificultades se plantean de intento con toda su complejidad y se cuida de no evitar ninguno de los problemas que se presentan. Además se va derechamente a la raíz de cada una de las cuestiones. Se afronta la cuestión del conocimiento *in recto*, en toda su profundidad sin olvidarse de sus relaciones y coordinación con la metafísica y con la historia de la filosofía. Parece que la alabanza a Aristóteles puede aplicarse adecuadamente al mismo Polo: “El hallazgo es siempre lo primero — la forma más alta de inteligencia es la inventiva; antes de la demostración y de la formulación más rigurosa, está el encontrar— (...) Lo más difícil es encontrar una dificultad. Responder a ella es inventar”<sup>52</sup>. Es difícil que después de leer a Polo no se salga sabiendo más, en cambio, uno puede leer cientos de páginas muy elaboradas y quedarse con la impresión que no sabe más que antes qué es el conocimiento y qué recursos cognoscitivos posee y hasta dónde le permiten conocer la verdad de las cosas.

En tercer lugar, la epistemología de la virtud reconoce explícitamente dos sentidos de virtud. La insistencia en el primero da lugar a lo que hemos llamado el confiabilismo de las facultades, mientras que subrayar el segundo

---

51. E. SOSA, “Rastreo, competencia y conocimiento”, 50-51.

52. L. POLO, *Introducción*, 83-84.



sentido conduce al responsabilismo de la virtud. Sosa, por ejemplo, los expone así: “Hay virtudes de dos clases: las incluidas en la propia naturaleza fundamental, asociadas a las capacidades y aptitudes innatas; las que pertenecen a la «segunda naturaleza», dado que nuestro carácter es maleable en algún grado o medida (...) una gran parte del desarrollo normal de nuestro carácter moral e intelectual deriva de nuestro propio control racional. Los actos, prácticos o teóricos, que nacen de tales componentes de nuestro carácter, de nuestra segunda naturaleza, está bajo nuestro control motivacional, al menos en algún grado o medida. Estos actos reflejan nuestro carácter moral o intelectual, y específicamente los componentes de nuestro carácter de los que somos en parte responsables. Respecto de tales actos y al carácter que revelan, uno está sujeto, en tanto que digno participante de un diálogo deliberativo racional, a ser persuadido y especialmente a elogio o a reproche”<sup>53</sup>.

Evidentemente, el progreso intelectual que introduce la epistemología de la virtud conduce a logros notables también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento poliana. En otro lugar hemos intentado aportar en este contexto algunas reflexiones que permitan desarrollar algunos aspectos de interés en este campo<sup>54</sup>. Pero ahora es menester señalar que en todas las páginas dedicadas a las virtudes epistémicas no aparece ni una sola vez ni siquiera un lejano vislumbre de lo que son los hábitos cognoscitivos para la tradición clásica y que han recibido un desarrollo tan elaborado y sugerente en la obra de Polo<sup>55</sup>.

Sí que resulta conveniente añadir algunas anotaciones para señalar una característica peculiar de la epistemología de la virtud: el tratamiento de la libertad y de la racionalidad. Es habitual trazar un paralelismo entre epistemología y ética. Así lo hace Sosa: “Una integración y coherencia filosófica apropiada exigirá, sin duda, que nuestra filosofía de la libertad y de la autonomía estén en armonía con nuestra filosofía del conocimiento. De hecho, la acción virtuosa requiere condiciones de libertad y de autonomía que probablemente se corresponden con las condiciones exigidas para que una creencia sea correcta de una manera lo suficientemente no accidental como

---

53. E. SOSA, “Rastreo, competencia y conocimiento”, 56.

54. E. R. MOROS y R. J. UMBERS, “Distinguishing Virtues from Faculties in Virtue Epistemology”, *The Southern Journal of Philosophy*, 42 (2004), 61-85.

55. Basten dos libros para subrayar los desarrollos de los hábitos cognoscitivos: F. HAYA, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992; y S. COLLADO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.





para contar como epistémicamente justificada, y, por tanto, como conocimiento”<sup>56</sup>.

Este paralelismo, como ya se ha mencionado, no debe establecerse estrictamente entre el conocimiento y la acción moral, sino entre la competencia y la acción moral. Polo en este punto sigue lo que fue establecido ya por Tomás de Aquino: el conocimiento no depende de la voluntad, sino que ésta depende del intelecto. Es cierto que entre la verdad práctica y la verdad teórica hay una cierta continuidad, como la hay entre entendimiento y voluntad, entre conocimiento racional y virtud. Pero la cuestión clave es encontrar un modo de referirse al fin que no sea pura elección sin guía, mera espontaneidad.

Para eso hace falta encontrar un nuevo sentido de libertad y una comprensión adecuada del conocimiento que dé a la verdad el lugar que le corresponde en la vida humana. En primer lugar, es preciso constatar que “las teorías de la justificación epistémica pueden, al menos *prima facie*, sobredimensionar la postura de evitar la falsedad sobre la adquisición de verdades, pero no al revés”<sup>57</sup>. Hay muchas razones para ello, pero esa prevención miedosa no es una actitud que quepa considerar buena sin más. Ya más arriba vimos cómo no es posible una comprensión pragmática de la verdad, es decir en algún sentido la verdad es fin de la vida humana. Pero, por otro lado, si de la verdad sólo tenemos una comprensión rutinaria de mera adecuación entre la mente y la realidad, entonces es lógico que se plantee el porqué tenemos que perseguirla a toda costa, incluso en el ámbito epistemológico. La salida más lógica es la que plantea Kornblith, según el cual la verdad es valiosa para nosotros porque el éxito que perseguimos en la mayor parte de nuestros intereses y fines prácticos requiere un conjunto de creencias que sea en su mayor parte verdadera. Kornblith deriva, en consecuencia, el valor de la creencia verdadera de lo que entiende que es nuestro fin más fundamental de supervivencia y seguridad<sup>58</sup>.

Pero así se cumple la argumentación de Polo: «Si el conocimiento se somete (...) a la voluntad, queda por entero a su disposición. Pero, si es así, la noción de acto que posee el *télos* se anula y se abre la pregunta por el fin del conocimiento. Tal pregunta es insoluble, ya que si se subordina el conocimiento a un fin, la determinación del fin es arbitraria. El proyecto de conocer, es decir, el conocer como proyecto, es simple pragmatismo. El

56. E. SOSA, “Rastreo, competencia y conocimiento”, 59. Para una formulación de la relación más abierta, véase el artículo de J. L. Blasco citado más arriba.

57. W. D. RIGGS, “Balancing Our Epistemic Goals”, *Nous*, 37 (2003), 3347.

58. Cfr. H. KORNBLITH, “Epistemic Normativity”, *Synthese*, 94 (1993), 357-376.



pragmatismo es la finitud del proyecto, es decir, la particularidad del fin»<sup>59</sup>. Entonces hay que entender el valor y el fin del conocimiento de otro modo. Y ese modo de entenderlo no puede ser ajeno a la libertad, y a una libertad que será más profunda que la mera libertad de elección según motivos. Así, mientras que “la libertad según motivos prevalentes no resulta bien pensada, porque el motivo está gobernado por lo que se intenta conseguir, que es algo distinto, de otro orden, que el propio motivo»<sup>60</sup>. En cambio, “el que tenga una fuerte inspiración no necesita obedecer siempre a motivos, y de esta manera es más libre que cuando actúa con ellos (...) Por eso, no se trata solamente de buscar la verdad, sino de realizarse a partir de ella, de acuerdo con el carácter efusivo del ser humano y la índole donante o trascendental de la libertad. Si el hombre no tuviera carácter efusivo, encontrar la verdad sería estéril, porque la verdad está destinada y no se estanca en su encuentro”<sup>61</sup>. La verdad no es, por tanto, sólo el fin o el término a partir del cual hemos de dirigir la conducta, sino que puede ser una fuente de inspiración capaz de movilizar a la persona.

Pero la epistemología actual no ve este tema con ninguna claridad. Así se resumían recientemente las diversas posiciones sobre el valor del conocimiento: “Una cierta atención se ha prestado últimamente acerca del tema de por qué el conocimiento es valioso para nosotros, si es que es valioso en alguna medida. Algunos filósofos arguyen que determinadas teorías del conocimiento convierten su valor en algo ininteligible, lo cual muestra que están de algún modo equivocadas. Otros argumentan que ninguna teoría del conocimiento puede explicar adecuadamente el valor de conocimiento y así concluyen que estamos equivocados al pensar que el conocimiento posee algún valor. Todavía algunos sostienen que el valor del conocimiento puede ser explicado sólo si expandimos el conjunto de fines que entendemos que definen el reino de lo epistémico”<sup>62</sup>.

Si el valor del conocimiento reside únicamente en que sea verdadero de manera no accidental, entonces la diferencia de valor entre el conocimiento y la mera creencia verdadera es sólo la justificación, pero si la justificación depende a su vez de algo externo, de que las facultades o virtudes epistémicas estén funcionando correctamente en un entorno adecuado, entonces no se ve qué valor puede añadir la justificación a la mera verdad. Además la justificación debe afrontar el tema de la prioridad relativa del esfuerzo por

---

59. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 92.

60. L. POLO, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 200.

61. L. POLO, *La persona humana*, 202.

62. W. D. RIGGS, “Balancing Our Epistemic Goals”, 345-346.

alcanzar la verdad o de la prevención por evitar el error, y cuál debe ser el balance adecuado entre estos dos objetivos que se plantea toda epistemología. Pero ese balance no puede determinarse desde la propia verdad o desde el error. Es necesario buscar un fin diferente que nos permita decidir en qué medida arriesgarnos a alcanzar la verdad y en qué medida debemos estar alerta para evitar el error.

Uno de esos fines podría ser, sin salirse del ámbito propio de la epistemología, el entendimiento. Así lo formula Riggs: “Quizá las creencias verdaderas sean valiosas sólo en la medida en que contribuyen a la comprensión o entendimiento del mundo que uno posee. Esto implicaría que las creencias falsas son contravalores en la medida en que impiden una correcta comprensión o entendimiento del mundo. Entonces ambos valores derivarían su valor del papel que juegan en el mantenimiento y desarrollo del más profundo y complejo entendimiento del mundo. Si esto fuera verdad, es fácil ver como nuestro fin de alcanzar entendimiento puede mediar entre sus dos fines subordinados determinando estrictamente el valor relativo de cada uno de ellos”<sup>63</sup>.

Este tema introduce una cuestión relativamente nueva en la epistemología contemporánea<sup>64</sup> que abre posibles horizontes a las aportaciones de la teoría del conocimiento de Polo, en la que es natural la distinción de niveles cognoscitivos jerárquicos y del conocimiento habitual. Pero sobre todo, permite naturalmente una comprensión siempre progresiva de la verdad, que conduce a un enriquecimiento continuo del ser humano. Esto es posible porque la verdad no se reduce a una mera correspondencia entre lo conocido y la realidad, sino que, puesto que lo conocido puede serlo desde diferentes niveles cognoscitivos, lo alcanzado en cada caso, la verdad que se alcanza en cada facultad es diferente. Además la verdad no sólo se alcanza, sino que también se encuentra. Entonces no se posee simplemente, sino que inspira. “El encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida. La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración que antes la persona no tenía. El carácter subitáneo de su encuentro encierra novedad. Esa novedad toma cuerpo en tanto que es suficiente para que la conducta del sujeto no sólo esté integrada por el encuentro sino que arranque enteramente de él. A la sustitución de la motivación por la verdad encontrada puede llamarse enamoramiento”<sup>65</sup>. En estas condiciones considero que en la filosofía poliana se cumple sobradamente el objetivo que McDowell señala:

63. W. D. RIGGS, “Balancing Our Epistemic Goals”, 350-351.

64. Cfr. D. CHART, *A Theory of Understanding*, Aldershot, Ashgate, 2000.

65. L. POLO, *La persona humana*, 198.





“la misión de la filosofía es más bien la de desterrar aquellos presupuestos que hicieron que pareciese difícil el encontrar un lugar para el significado en el mundo. Será entonces cuando nos pongamos a la altura de las circunstancias y podamos entender el papel del significado a la hora de configurar nuestras vidas; no necesitaremos ya una legitimación constructiva del lugar que ocupa éste en la concepción que tenemos acerca de nosotros mismos”<sup>66</sup>.

De este modo, puesto que “lo que mueve en el encuentro con la verdad es generosidad pura. Es obvio que no cabe generosidad sin libertad”<sup>67</sup>. No se trata, por tanto, ya de que la verdad se imponga de tal modo que la libertad esté de más; al contrario, “la operatividad en cuestión (la que sigue al encuentro con la verdad), aunque no quepa sin la verdad, es aportada por la libertad. La razón no está ya por encima de la libertad, sino que la libertad se hace cargo de la verdad”<sup>68</sup>. Es la verdad la que nos hace libres, la que mueve a actuar, la que orienta la conducta porque “para la libertad la verdad es inspiración”<sup>69</sup>. De este modo, hemos rebasado el ámbito de la epistemología y nos hemos adentrado en la antropología trascendental. Aquí se termina, pues, el camino de esta investigación, sabiendo que lo escrito se queda muy corto, tanto para el esfuerzo desplegado por la epistemología contemporánea, como sobre todo para la filosofía poliana.

Enrique R. Moros  
Facultad Eclesiástica de Filosofía  
Universidad de Navarra  
e-mail: enmoros@unav.es

---

66. J. MCDOWELL, *Mente y mundo*, 270.

67. L. POLO, *La persona humana*, 201.

68. L. POLO, *La persona humana*, 201-202.

69. L. POLO, *La persona humana*, 203.