

Reflexión y crítica

El nuevo realismo y la relación entre la verdad y la certeza

New realism and the relationship between truth and certainty

Costantino Esposito

Resumen

El texto propone reabrir una problemática relevante dentro del debate actual sobre el «nuevo realismo» y su distancia crítica respecto a la perspectiva «hermenéutica» del postmodernismo. Frente a la prevalencia de las interpretaciones y la construcción sociocultural de la realidad, el nuevo realismo subraya fuertemente la «verdad» objetiva del mundo, en su carácter ontológico que no puede ser cambiado por los esquemas conceptuales de la epistemología. Pero esta «vuelta» a la verdad se aleja de la experiencia de la «certeza», que sigue considerándose una forma no racional y subjetiva de acceder a la realidad. Aquí, en cambio, se trata de mostrar el vínculo inseparable entre verdad y certeza, entendida esta última como el asentimiento indispensable que nos permite percibir lo verdadero como tal, también a través de una referencia a ciertos momentos decisivos de la historia de la filosofía.

Abstract

The text proposes to reopen an important issue within the current debate on the «new realism» and its critical distance from the «hermeneutic» perspective of postmodernism. Against the prevalence of interpretations and socio-cultural constructions of reality, the new realism strongly emphasises the objective «truth» of the world, in its ontological character that cannot be changed by the conceptual schemes of epistemology. But this «return» to truth distances itself from the experience of «certainty», still seen as a non-rational and subjective way of accessing reality. Here, instead, we seek to show the inescapable link between truth and certainty, the latter being understood as the indispensable assent that allows us to perceive the true as such, also by referring to certain decisive moments in the history of philosophy.

Palabras clave: nuevo realismo, hermenéutica, posmodernismo, verdad, certeza.

Keywords: New Realism, Hermeneutics, Postmodernism, Truth, Certainty.

1. El momento de realidad en la época de la pandemia

En la larga temporada de nihilismo de la que todos somos, en mayor o menor medida, herederos, la certeza fue considerada por muchos como una especie de disvalor, un residuo dogmático respecto a la emancipación de la razón crítica, cuya tarea parecía ser precisamente desmontar toda certeza como una presunción peligrosa y, en última instancia, como una pretensión imposible. La época de crisis pandémica que padecemos (escribo esto en mayo de 2021) ha vuelto a plantear, sin embargo, este problema: es como si por primera vez nos diéramos cuenta –y ciertamente no a nivel inconsciente ni privadamente individual, sino a nivel explícitamente consciente y público– de lo que significa la pérdida de una certeza razonable, no sólo con respecto a las previsiones epidemiológicas, sino mucho más con respecto a la resiliencia física, psicológica y moral –no tendría miedo incluso de decir «metafísica»– de la vida de las personas y de su experiencia de la realidad.

En el plano teórico, la imposibilidad de la certeza se basaba en la comprobación de que nuestro modo de conocer, siempre parcial y limitado, nunca nos permite captar la esencia indubitable o la verdad última del mundo. Pero de esta evidente observación se deduce una conclusión mucho más problemática, a saber, que la certeza es en el fondo sólo una construcción propia, una estrategia psicológica, cultural y social para protegernos de los riesgos de la vida y del mundo. En definitiva, estar seguro significaría querer creer en algo que es en sí mismo incierto. Hasta el punto de decir que la única certeza es que no estamos seguros de nada. Y entonces, para vivir, nos aferramos a las certezas construidas por nuestro hacer, encerrándonos mediante vallas de seguridad o apoyándonos en relatos colectivos.

Por otro lado, a pesar de la teoría, la incertidumbre se ha impuesto cada vez más –en sentido negativo– como una especie de condición histórico-trascendental de la existencia humana en el paso del siglo XX al XXI. Es lo que el sociólogo Zygmunt Bauman ha descrito repetidamente con lucidez como una nueva percepción de nuestra impotencia y contingencia tras el colapso de los diversos intentos modernos de que sustituyamos a Dios y nos convirtamos en «señores» de nuestras vidas. Para exorcizar esta incertidumbre los individuos confían voluntariamente en la protección de la sociedad y del Estado, pero esta es una expectativa cada vez más defraudada que acaba recayendo de nuevo sobre los hombros de los individuos, quienes

ahora se ven expuestos a tener que hacer frente impotentes a los imprevistos de la vida¹.

De esta situación se ha hecho eco otro gran sociólogo, Ulrich Beck, agudo observador de lo que él llama la «sociedad mundial del riesgo», donde la seguridad antropológica de la modernidad se revela como verdaderas «arenas movedizas» y al individuo se le impone la nueva y pesada responsabilidad –material y moral– de enfrentarse a los riesgos globales a partir de su propia decisión (y nunca como en esta época viral nuestra se ha entendido mejor qué supone afrontar un riesgo global a través de un comportamiento individual). Con la paradójica consecuencia de que el individuo posmoderno, el que persigue como ideal una «vida propia» desligada de los condicionamientos de otros vínculos, cuando no de sí mismo, acaba embargado por el pánico a que el sistema de seguridad se derrumbe. Y así, lejos de ser su propio dueño, apela cada vez más a la «racionalidad del control» a nivel político, social y tecnológico, para hacer «posible de nuevo el funcionamiento imperturbable de los sistemas»².

Lo paradójico es, pues, que precisamente en la era de la incertidumbre generalizada se reabre de forma positiva la cuestión sobre la naturaleza –y sobre todo la necesidad– de la certeza. Y, de repente, la teoría escéptica que identificaba *tout court* estar seguro con ser dogmático se muestra sencillamente inadecuada para comprender el problema de la existencia del hombre contemporáneo. Como si hubiera fallado estrepitosamente su objetivo. La certeza ya no se clasifica como una cesión subjetiva y, por así decirlo, opcional, sino como un factor o, más bien, una dimensión constitutiva de nuestra experiencia de nosotros mismos y del mundo (aunque seamos paradójicamente conscientes de ella por su falta). Pero, por otro lado, esto reabre como inevitable otro problema: que la certeza sea verificada, es decir, atestiguada como «verdadera». La experiencia, desde dentro de sí misma, plantea la cuestión de la relación entre la verdad y la certeza.

El problema crítico de la brecha entre la verdad y la certeza, junto con la urgencia igualmente crítica de su implicación mutua, surgió de

¹ Cf., por ejemplo, BAUMAN, Z.: *Liquid Fear*. Polity Press, Cambridge, 2006. [*Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós, Barcelona, 2010].

² BECK, U.: *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2007. [*La Sociedad del riesgo mundial. En búsqueda de la seguridad perdida una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona, 2008].

manera flagrante en una polémica que estalló hace unos años contra las derivas posmodernas de la hermenéutica, en nombre de una vuelta al realismo, y a un «nuevo realismo». Merece la pena reconstruir la cuestión precisamente para comprender lo que realmente está en juego en el nexo entre la verdad y la certeza.

2. *El retorno de la verdad en la época de la interpretación*

En su *Manifiesto del Nuevo Realismo*, Maurizio Ferraris se centra en una serie de «falacias» que, en su opinión, se derivarían inevitablemente del llamado posmodernismo, tendencia filosófica en principio antirrealista que habría decretado la imposibilidad pura y simple de que existan «hechos» ontológicamente independientes de nuestra mente, y habría afirmado, en cambio, que todo hecho es producto de nuestro esquema conceptual (reducción de la ontología a la epistemología) o de nuestra interpretación (construcción sociocultural del mundo).

La primera falacia –llamada por Ferraris la falacia «trascendental» o del «ser-saber»³– resultaría de la superposición indebida de los planos ontológico y epistemológico, y sería un resultado típico del camino de la gnoseología moderna (Descartes-Hume-Kant), según la cual nuestras percepciones sensoriales ya no son capaces de ponernos en contacto con el mundo real y objetivo que nos rodea, y deben ser sustituidas o reformuladas a través de los esquemas conceptuales con los que nuestra mente «construye» el mundo mediante el conocimiento. Por tanto, en esta perspectiva el verdadero ser del mundo pasa a depender de las condiciones trascendentales a través de las cuales podemos conocerlo, y más precisamente la experiencia objetiva de la realidad acaba coincidiendo con las estructuras matemáticas del conocimiento científico.

La segunda falacia se refiere, en cambio, a una acusación que suelen plantear los antirrealistas, según la cual, si el realismo es la captación de un estado de cosas objetivo, esto implica, en definitiva, la imposibilidad de modificarlo. A partir de este cortocircuito de «constatación-aceptación», una de estas dos cosas es cierta: o bien las cosas son lo que son, y por tanto inmodificables a partir de nuestra intervención y acción crítica, o bien son modificables críticamente, y

³ Cf. FERRARIS, M.: *Manifiesto del nuevo realismo*. Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 33-39 [*Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013].

entonces en efecto son ontológicamente «irreales», o más exactamente, no son «reales», sino «socialmente construidas»⁴.

Pero es la tercera falacia –la llamada «conocimiento del poder»– la que ahora atrae nuestra atención. Desarrolla la conocida concepción nietzscheana según la cual el saber es siempre, en mayor o menor medida, «un instrumento de dominación y una manifestación de la voluntad de poder», y a la filosofía –como saber propiamente crítico– se le encomienda la tarea de una continua «deconstrucción sin reconstrucción». Con la paradójica consecuencia de que, en nombre del desenmascaramiento crítico del carácter totalizador de todo conocimiento, se rechaza y finalmente se renuncia a «cualquier valor cognitivo autónomo de la filosofía misma»⁵. Se trata de una posición que, según Ferraris, se desarrolla y encuentra su fórmula canónica en la tesis elaborada por Michel Foucault (especialmente en su reconstrucción de la historia de la locura) según la cual «la organización del saber [estaría] estrictamente determinada por motivaciones de poder», configurando una vigilancia total como base del régimen típico de castigo. Casi se podría decir (de nuevo en la reconstrucción crítica de Ferraris) que esta forma de control carcelario constituye el sello de una concepción del conocimiento como violencia hermenéutica, un conocimiento que ya no puede reconocer y aceptar ningún mundo objetivo, por la sencilla razón de que este mundo nunca es realmente un «dato», sino siempre e inevitablemente un «producto».

De ahí se derivaría la versión más estandarizada y extendida de la falacia del conocimiento-poder, la del debilitamiento post-hermenéutico, según la cual «quienes creen tener la verdad [tenderían] a ser dogmáticos o incluso violentos»⁶. En la línea que va de Vattimo a Rorty se cumpliría el programa de ese «adiós a la verdad» como «objetividad» en favor de la «solidaridad», con la intención emancipadora de impugnar y evitar la violencia del poder-saber en nombre de la verdad misma: la verdad ha de ser desenmascarada en aras de la verdad, hasta la paradoja de abrazar el «escepticismo» y el «negacionismo» como resultado programático. En definitiva, la emancipación antiobjetivista tendría como destino inevitable un «radicalismo nihilista» que «reduce el ser al poder». Más precisamente, «la combinación de construccionismo (la realidad es

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 61-62.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

construida por el conocimiento) y nihilismo (el conocimiento es construido por el poder) hace de la realidad una construcción del poder, lo que la hace a la vez detestable (si por “poder” entendemos el Moloch que nos domina) y maleable (si por “poder” entendemos: “en nuestro poder”)⁷.

¿Cómo será, pues, posible deshacerse de la *verdad* en nombre de la verdad? ¿O cómo será posible ser fiel a la verdadera realidad simplemente afirmando que no hay hechos sino sólo interpretaciones? Ahora bien, según Ferraris, el punto fuerte de la estrategia de Nietzsche –lo que identificamos en una palabra como «genealogía de la moral»– y que ha hecho escuela hasta la llamada «posmodernidad», radica en el claro rechazo de la instancia crítica y emancipadora de la Ilustración, basada precisamente en el poder de los *hechos*, en favor de una vuelta al «mito», todo ello centrado en el poder de las *interpretaciones*. Actualizando en cierto modo la idea clásica de una «dialéctica de la Ilustración» propuesta a finales de los años 40’ por Horkheimer y Adorno, en una «dialéctica del postmodernismo», la tendencia hermenéutica se caracteriza cada vez más como antirrealista, no sólo relativizando el valor cognitivo de la ciencia (de Nietzsche a Feyerabend, pasando por Heidegger), sino llegando a hablar de la realidad como un verdadero «mito de lo dado» (según la expresión de Wilfrid Sellars); pero dicho en estos términos, el camino propuesto no es tanto el de un retorno del mito a la verdad, como el de una reducción de toda verdad al mito, es decir, a una interpretación efectiva del poder del conocimiento: «es importante que el conocimiento se transforme en una sucesión de interpretaciones a las que no corresponden los hechos, ya que hay que seguir el modelo del pensador artístico, que tras la máscara busca otras máscaras, y no el del pensador erudito, que tras el velo busca la verdad»⁸. De esta situación –por una especie de heterogénesis de fines– el «posmodernismo conservador» sacaría un argumento «para la apelación a una verdad superior, o (y es lo mismo) para el adiós a la verdad».

La dialéctica del postmodernismo tendría, por tanto, como resultado el desmantelamiento, mediante su deconstrucción escéptica, de «las certezas filosóficas». Y aquí se abren dos posibles respuestas:

⁷ Ibid., p. 95. Gianni Vattimo ha contestado y rebatido esta acusación en un volumen titulado *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milán, 2012 [*De la realidad. Fines de la filosofía*. Herder, Barcelona, 2013].

⁸ FERRARIS, M.: op. cit., pp. 98-99. La siguiente cita es de la p. 101.

por un lado, argumenta Ferraris, «parece totalmente comprensible la propuesta filosófica de ofrecer una salida a la dialéctica del posmodernismo, y al callejón sin salida en el que se encuentra, mediante el reconocimiento de los valores positivos de la certeza, de una confianza preteórica que remedie el síndrome de la sospecha, las laceraciones de lo moderno y el nihilismo del posmodernismo»⁹. Según Ferraris, se trata de una propuesta *comprensible* pero no del todo convincente. Ferraris, por su parte, propone otra respuesta, la que denomina «emancipación» o «vuelta a la Ilustración», que se apoya no tanto en la experiencia subjetiva de la certeza –que, según él, está siempre expuesta a la trágica posibilidad de que aquello en lo que «confiamos» o de lo que estamos seguros no sea cierto o sea engañoso–, sino en la verdad como el reconocimiento y expresión de cómo son las cosas objetivamente¹⁰.

Pero aquí radica precisamente el problema, histórico y crítico a la vez, que podríamos resumir en la siguiente pregunta: *¿es posible pensar en una verdad sin certeza?* Es decir, ¿es posible pensar en una realidad objetiva sin la experiencia de un sujeto que la adquiere como un dato de la experiencia vivida y verificada? Y viceversa, ¿la certeza de algo está inevitablemente destinada a un proceso de reducción subjetiva de los datos reales? ¿O no requiere por su propia naturaleza la comprobación de su verdad? Y cuando la realidad se convierte en tema u objeto de nuestra experiencia, ¿sólo significa que se reduce necesariamente a nuestras interpretaciones en vez de también que nuestras interpretaciones deben basarse siempre en la irreductibilidad de la realidad y tenerla en cuenta?¹¹

Y si el nuevo realismo se aleja de la llamada reducción «moderna» de la ontología a la epistemología, quizá merezca la pena reabrir el expediente sobre la concepción moderna de la verdad, en su tensión constitutiva con la certeza, intentando una operación inversa –o

⁹ Ibid., p. 102. Cita expresamente a ESPOSITO, C.: «E l'esistenza diventa una immensa certezza», en BELLONI, E. / SAVORANA, A. (a cura di): *Una certezza per l'esistenza*. Rizzoli, Milán. 2011, pp. 42-66.

¹⁰ Cf. FERRARIS, M.: op. cit., pp. 106-111. Aquí la referencia se dirige, entre otros, también a Foucault, pero esta vez de manera positiva; para el tema «decir la verdad» a costa de la vida como lo que hace la vida digna de ser vivida cf. FOUCAULT, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (Cours au Collège de France, 1984)*. Gallimard/Seuil, París, 2009, p. 19 *et passim*.

¹¹ Para una discusión sintética sobre el nuevo realismo ver el dossier titulado «New Realism: A Debate», con intervenciones de P. Porro, M. Ferraris, M. De Caro, C. Esposito, M. Morganti y A. Sereni, en *Quaestio* 12 (2012), número monográfico sobre «Intentionality and Reality», pp. 484-566.

incluso complementaria– respecto a la descrita hasta ahora: mostrar que la relación entre la verdad del ser y la certeza del ser no coincide con la relación entre realismo e interpretación, sino que constituye – precisamente como relación– el marco de la propia noción de «realidad».

3. Descartes y la certeza recuperada

Conviene, pues, volver a partir de Descartes, que constituye el lugar clásico en el que se disuelve el vínculo entre la verdad y la certeza y, al mismo tiempo, se vuelve a anudar de un modo que ha hecho historia. De Descartes en adelante, la certeza sólo puede pensarse como un paraíso perdido para nuestra mente, algo que la finitud perceptiva de nuestro conocimiento sensible hace imposible, y más aún, en un segundo nivel, algo que ni siquiera la coherencia lógico-metodológica de nuestras deducciones conceptuales, e incluso la evidencia irrefutable de nuestras intuiciones, pueden asegurar por sí mismas. De la verdad, en definitiva, ya no podemos estar seguros: no sólo de la verdad «ingenua» de las cosas percibidas sensiblemente, sino tampoco de la verdad bien controlada del orden de las razones. La verdad de la realidad ya no se da, por así decirlo, en presencia, ni fuera de nosotros ni en nuestra propia mente. Pero una verdad de la que ya no estamos seguros, ¿qué importancia puede tener?

No obstante, el reconocimiento de esta imposibilidad de la verdad –tanto como verdad de los datos reales cuanto de las construcciones mentales– en Descartes se convierte en el punto de partida de un movimiento para recuperar la evidencia perdida, como un intento de devolver, precisamente, la certeza a la verdad. Ahora bien, este intento se ve a menudo –pero demasiado apresuradamente– como una estrategia de autocertificación epistemológica del sujeto cognoscente; este debe encontrar *en sí mismo* no sólo las reglas para la estructuración matemática del conocimiento, sino también el fundamento metafísico de toda certeza posible, tal como es la evidencia indubitable del *cogito*. Pero el verdadero *coup de théâtre* de esta vía cartesiana reside en el paso de la evidencia de la *res cogitans* a la verdad de la *res cogitatae*, de la que –como es bien sabido– sólo podemos llegar a estar seguros gracias a la demostración de la existencia de un Dios *verdadero*: esto es, un Dios que ya no es concebible como engañoso o como maligno, como se había pensado, aunque fuera hipotéticamente, antes de llegar a la certeza del yo pensante, sino que incluso se piensa ahora como fundamento

de la certificación dicha evidencia¹². Este Dios, existente y veraz, creador del yo y a la vez del mundo, podrá garantizar la certeza de la verdad de aquellos *cogitata* que se dejen pensar dentro de las reglas de la *mathesis*. Pero lo que más nos llama la atención es una de las pruebas expuestas por Descartes para demostrar la existencia de Dios, y precisamente la que se apoya en la idea de infinito. Se trata aquí –como se ha señalado¹³– de un caso particular de «trascendencia», la que connota el *ideatum* respecto a la *idea*: un contenido de la representación mental, se podría decir, enteramente interno a nuestra mente y que, no obstante, excede –precisamente por estar representado, exactamente en su naturaleza de contenido mental– al sujeto pensante. En otras palabras, la idea de lo infinito es el camino para reconocer con certeza la existencia de la sustancia infinita: sin admitir esta sustancia infinita no se podría concebir la existencia de la idea de lo infinito en mí, que soy un ser finito (tanto en el sentido de mortal como en el de dudoso). Dios debe, pues, demostrarse en primer lugar como una realidad en el sentido «actual» o «formal» (es decir, según el léxico escolástico, realmente existente) que actúa como causa de la «realidad objetiva», esto es, del contenido noético expresado por la idea de infinito, y que constituye, por tanto, el «arquetipo», a saber, la realidad en la que existe de manera «eminente» lo que en la idea sólo existe de manera objetiva como efecto. Esto es suficiente para reconocer que ese *ego cogitans*, que resulta precisamente de la exclusión de la certeza a cualquier otro *cogitatum*, incluido el propio cuerpo, no debe entenderse en un sentido solipsista, porque siempre está alcanzado por una realidad

¹² Precisamente en el momento tópico en el que el yo pensante se atestigua a sí mismo como sustancia indubitable, la confrontación con ese «otro» que podría engañarme es el fundamento y la condición de la solución buscada: «Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum», DESCARTES, R.: *Meditationes de prima philosophia*. Med. II. Edición de Adam-Tannery. Vol. VII. Vri, París, 1996, p. 25. Véase a este respecto, MARION, J.-L.: *L'alterité origininaire de l'ego. Meditatio II, AT VII, 24-25*, en ID.: *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Puf, París, 1996, por ejemplo las pp. 43-47.

¹³ Cf. LEVINAS, E.: *Totalité ed infini. Essai sur l'extériorité*. M. Nijhoff, La Haya, 1961, pp. 18-23; ID.: *Sur l'idée de l'infini en nous* (Prefacio a la edición alemana de *Totalité et infini*, 1987), en LEVINAS, E.: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset, París, 1991.

que *no* es el yo, pero sin la cual no se explicaría una idea innata del yo: «de aquí se deduce necesariamente que yo no estoy solo en el mundo, sino que también hay algo más que es la causa de esta idea». A través de una realidad «mía» (y *mía* como sólo puede serlo una idea mía), descubro «la existencia de algo distinto a mí»¹⁴.

Ahora bien, esta idea de lo infinito, como señala oportunamente Descartes anticipándose a una objeción clásica, no puede entenderse simplemente como una construcción de nuestra mente consistente en la «negación de lo finito», del mismo modo que la quietud o la oscuridad se conciben, respectivamente, «mediante la negación del movimiento y de la luz». El razonamiento cartesiano no es más que la inversa de esta estrategia de negación: si «comprendo de manera evidente que hay más realidad en una sustancia infinita que en una sustancia finita», esto significa que «en mí la percepción de lo infinito precede de alguna manera a la de lo finito», es decir que «la percepción de Dios precede a la de mí mismo». Y, de hecho, nunca podría tener conciencia de «carecer de algo y de no ser del todo perfecto» –es decir, no podría «dudar» ni «desear»– «si en mí no existiera la idea de una entidad más perfecta, de manera que comparándome con ella reconociera mis carencias»¹⁵.

Esta verdad se aprende, por tanto, a través de un camino de certeza, que es tal precisamente porque es el camino de un ente finito y no autorreferencial. En efecto, los dos rasgos fundamentales de la finitud del sujeto pensante, es decir, su duda y su deseo de verdad, constituyen la marca de la precedencia constitutiva de lo infinito con respecto al *cogito*, que en este punto resulta ser una verdadera y propia certeza originaria. *En el cogito, antes del cogito.*

¹⁴ «si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus sim eandem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequi, non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa, etiam existere. Si vero nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habeo argumentum quod me de alicujus rei a me diversae existentia certum reddat» (DESCARTES, R.: *Meditationes de prima philosophia*. Med. III, op. cit., p. 42).

¹⁵ «Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupee, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?» (DESCARTES, R.: *Meditationes de prima philosophia*. Med. III, op. cit., pp. 45-46).

De modo que dudar y desear constituyen una verdadera diada: la duda es movida por el deseo de verdad (a su vez originado por la misma sustancia infinita que ha puesto la idea de lo infinito en el yo), y a su vez el deseo determina la duda como camino hacia la certeza. Una doble certeza, pues: 1) la que podríamos llamar la certeza inicial, aunque sea descubierta por el *ego cogito* sólo *después* de haber atestiguado su propia existencia como *res cogitans*; y 2) la que podríamos llamar la certeza final, que, gracias a la demostración de la existencia de Dios, hará que el sujeto pensante esté seguro de la verdad del mundo tal como es cognoscible a través del orden de la mente matematizante.

Este doble régimen es significativo porque vincula estrechamente la certeza entendida como fundamento (final) de la verdad y la verdad como fundamento (inicial) de la certeza. O, dicho de otro modo, la certeza no es simplemente la seguridad de la posesión de la evidencia de la verdad, sino que es lo que principalmente constituye esta evidencia en sí misma como un «dato» para el sujeto pensante. Esta evidencia puede ser «reconquistada» después de haber estado perdida porque de alguna manera se reconoce que, en realidad, nunca había dejado de estar presente y de actuar, incluso *precediendo* a la existencia y al conocimiento del mismo yo que andaba buscándola.

4. Agustín y el disfrute de la verdad

Precisamente desde Descartes nos inquieta la incertidumbre, porque nos hace descubrir que, al principio, estamos marcados indeleblemente por una certeza: sólo porque de alguna manera ya conocemos esta certeza podemos sufrir su falta, es decir, dudar deseando. La certeza que precede a toda incertidumbre, y que a su vez toda incertidumbre atestigua rotundamente, es el hecho de que hemos llegado a existir en una relación con el ser que nos precede («no estamos solos en el universo»). Es en esta memoria donde se abre el espacio de sentido de nuestra necesidad de certeza. Ni siquiera experimentaríamos nuestra finitud si, desde lo más profundo de ella, no despertáramos lo que cuenta como un *imprinting* de nuestro yo, es decir, la certeza de un significado que viene de algo distinto de nosotros y es anterior a nosotros. La certeza no es algo que construimos, sino que es algo que, más bien, recibimos. Es algo que nos genera, y sólo como tal puede llegar a ser nuestra.

Esta prioridad de la certeza nos recuerda lo que decía Agustín de Hipona al hablar del deseo más compartido entre todos los hombres,

es decir, el de la *vita beata*, el de la felicidad. El tema surge en el libro décimo de las *Confesiones*, mientras Agustín se pregunta –o más bien le pregunta a ese «Tú» que es su interlocutor infinito– de qué manera Dios podría ser buscado por el hombre si este no tuviera ya la noción de Él en su memoria. Ahora bien, ¿de qué manera está ya presente Dios en nuestra mente cuando vive la experiencia de esa memoria? «¿Cómo entonces te busco, Señor? Al buscarla a ti, mi Dios, busco la felicidad de la vida». Y, en consecuencia, ¿cómo busco la felicidad? ¿Como algo que sabía, pero que he olvidado (recordando que lo he olvidado)? ¿O como algo que nunca conocí o que he olvidado totalmente (ni siquiera recuerdo haberlo olvidado)? Y, sin embargo, insiste Agustín, todos, sin excepción, quieren la felicidad. Pero entonces, «¿dónde la conocieron para quererla así? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente, la poseemos de alguna manera»¹⁶.

Aquí nos encontramos ante una «posesión» *sui generis*: ya tenemos en nosotros algo que buscamos constantemente. El deseo, también esta vez, está movido por algún conocimiento de su «objeto». ¿Cómo es posible que un hombre infeliz busque la felicidad, si de alguna manera no la posee ya? ¿Cómo podría aspirar a lo que ignora? Sólo si retuviera en su memoria su noción¹⁷. Pero la cuestión se agudiza aún más. ¿De qué manera, se pregunta Agustín, está presente la felicidad en la memoria? No como recordamos imágenes de cosas corpóreas o como recordamos nociones que, una vez adquiridas, ya no deseamos alcanzar y poseer de nuevo. La felicidad es una experiencia irreductible del ser interior que, una vez experimentada,

¹⁶ «Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te. Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: "Sat, est illic". Ubi oportet ut dicam quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam numquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim. Nonne ipse est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam, nescio quomodo» (AUGUSTINUS: *Confesiones*, X, XX.29).

¹⁷ «Nescio quomodo noverunt eam [*beatam vitam*] ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuinus aliquando –, utrum singillatim omnes, an in illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omni cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero utrum in memoria sit beata vita. [...] Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fierent, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur» (AUGUSTINUS: *Confesiones*, X, XX.29).

siempre se vuelve a buscar. La felicidad, concluye Agustín, está presente en nuestra memoria como una noción ya conocida, pero ésta surge a su vez de la experiencia del *gaudium*, que es a la vez alegría y disfrute¹⁸.

La felicidad puede, pues, ser «recordada, amada y deseada» sólo porque es conocida: y es conocida como noticia «cierta», de la que surge la «certeza» de la voluntad de buscarla (*quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus*¹⁹). Y es una certeza que no puede identificarse apresuradamente como una seguridad o una garantía, ni depende de una imagen u objetivo concreto: tanto es así que *todos* la experimentan, aunque se refieran a cosas u ocasiones diferentes u opuestas. El famoso ejemplo agustiniano es que si se pregunta a dos personas si quieren ser militares, una respondería que sí, la otra que no; pero ambas, incluso a través de elecciones contrarias, aspirarían a la felicidad, porque ambas desean la alegría como disfrute de la vida.

Lo que en Descartes era la prioridad de lo infinito sobre lo finito, en Agustín es la experiencia original de la felicidad. Sólo porque «sabemos» de ella, es decir, sólo porque hemos experimentado la alegría al menos una vez, y ya hemos disfrutado de algo que nos ha llenado el alma, podemos buscarla de nuevo e incluso entristecemos por su falta. Y para Agustín no se trata de un goce cualquiera o, mejor dicho, no es una satisfacción cumplida por cualquier objeto o realización (servir o no servir en la milicia...), sino un goce verdadero o, mejor dicho, un goce de *lo verdadero* (*gaudium de veritate*). Y en este contexto lo verdadero no es un objeto de goce entre otros muchos, porque todos los hombres en todos sus goces «aman la verdad»: incluso aquellos que quisieran engañar a otros, de hecho no querían ser engañados a su vez. La fórmula según la cual los hombres «prefieren disfrutar de lo verdadero antes que de lo falso» expresa en este punto de manera evidente la certeza cognitiva y afectiva de la verdad. Incluso aquellos que no siguen la verdad en su comportamiento (como los engañadores) están en una relación estructural con ella, porque están seguros de su preferencia. En esta certeza el conocimiento de la felicidad y el conocimiento de la

¹⁸ ¿Qué es la felicidad? «Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium etiam tristis memini sicut vitam beatam miser, neque umquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae...» (AUGUSTINUS: *Confessiones*, X, XXI.30).

¹⁹ AUGUSTINUS: *Confessiones*, X, XXI.31.

verdad están indisolublemente unidos, y así el amor a la verdad se experimenta en el mismo amor que todos tienen por la felicidad²⁰.

5. *La certeza como forma de investigación:
a propósito de un interdicto de Lessing*

Esta experiencia originaria de la certeza, entendida como relación constitutiva del yo, no se manifiesta sólo en algunos casos particulares, por importantes que sean (como en el recuerdo de la felicidad de Agustín o en la percepción cartesiana del infinito), sino que representa la estructura permanente de todos nuestros actos cognitivos y afectivos, la postura con la que nos situamos frente a la realidad, o más bien en la realidad. La certeza es el reconocimiento subjetivo, es decir, el *asentimiento* que damos a una verdad –a un hecho, a un sentimiento, a una idea, a un encuentro– que se presenta como un fenómeno objetivo: y objetivo no simplemente porque ocurra fuera de nosotros, sino sobre todo porque se manifiesta como «otro» que nosotros. Y una intuición que surge repentinamente en nuestro espíritu o una convicción que hemos elaborado durante mucho tiempo en nuestro intelecto también pueden ser «otras», no menos que una impresión empírica o una percepción sensible.

No digo que cada vez que sentimos tal certeza se trate realmente de una verdad «objetiva», porque también podría ser sólo una creencia psicológica que, antes o después, resulte que no merece nuestro asentimiento (¿y cuántas veces nos hemos dado cuenta amargamente de que estábamos equivocados o engañados?); sólo digo que la certeza es una condición característica, es decir, una posición inevitable de nuestro ser individuos conscientes, conscientes de nosotros mismos y del mundo. Estar seguro puede incluso identificarse con la postura fundamental de nuestro «yo». ¿Y cómo nos damos cuenta? Cada vez que, acuciados por la urgencia de las cosas o por la apelación de las circunstancias, nos preguntamos el «por qué», nos atestiguamos a nosotros mismos que estamos *hechos para una respuesta*, es decir, que somos un deseo de verdad y una necesidad de certeza.

²⁰ «Multos expertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum» (AUGUSTINUS: *Confessiones*, X, XXIII.33).

Pero esto nos lleva a repensar la certeza, no sólo –como hemos visto– como una experiencia que está al principio de nuestra actividad cognitiva y afectiva y no constituye sólo un resultado final de la búsqueda, sino también como una experiencia que no cierra en absoluto (como se suele pensar) el proceso de búsqueda, sino que constituye exactamente el camino de la búsqueda.

Este estrecho vínculo entre investigación y certeza encuentra una esclarecedora confirmación en un importante ensayo de Diego Marconi, en el que comenta una famosa frase de Gotthold Ephraim Lessing, el venerable padre de la Ilustración alemana del siglo XVIII. Lessing escribió: «Lo que determina el valor de un hombre individual no es la verdad que posee o cree poseer, sino el esfuerzo sincero que hace para alcanzarla. De hecho, sus fuerzas se mejoran no en virtud de la posesión de la verdad, sino en virtud de su búsqueda, y sólo en esto consiste la mejora humana siempre creciente. La posesión lo vuelve a uno callado, perezoso y presuntuoso»²¹. Así, si Dios tuviera en su mano derecha toda la verdad y en su mano izquierda el eterno impulso de búsqueda de la verdad, y si nos pidiera que eligiéramos una de las dos, Lessing no tendría dudas: la verdad pura está reservada enteramente a Dios y debe ser dejada sólo a Él; la búsqueda es enteramente y sólo del hombre, y es lo único que el hombre puede y debe elegir. A este respecto, Marconi señala ingeniosamente: «Ni en sueños me atrevería a negar el valor de la investigación filosófica o religiosa: sin embargo, esta idea de Lessing siempre me ha parecido un noble disparate. Desde las llaves de la casa hasta la terapia eficaz del carcinoma de ovario, se busca para encontrar. Si uno pensara realmente que no hay nada que encontrar o que es imposible encontrarlo, se dejaría de buscar (de hecho, ya no se intenta la cuadratura del círculo ni el movimiento perpetuo)». Pero hay más, y es que a menudo el «ennoblecimiento de la investigación con respecto a su eventual resultado es una racionalización de la investigación que ha proporcionado unos resultados extremadamente pobres». Así que se intenta «salvar lo que se puede salvar [...] valorando más el camino que la meta, que no se

²¹ «Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz» (LESSING, G.E.: [Anti-Goeze:] *Eine Duplik* [1778], en *Werke*. Vol. 8. Hanser, Múnich, 1979, pp. 32-33).

puede alcanzar y que quizás no existe. Pero es una racionalización contraproducente porque convierte una empresa quizá vana en una empresa ciertamente insensata»²².

Invirtiéndolo la ecuación de Lessing, podríamos decir que si la búsqueda fuera sólo un fin en sí misma, con el tiempo ya no nos motivaría, ni nos quitaría el sueño, sino que languidecería y acabaría por marchitarse: no es el descubrimiento de la verdad, sino la renuncia a ella el signo de la pereza de la razón. Es un hecho que con Lessing ya se ha consumado el divorcio entre la búsqueda de la verdad y la posesión de la verdad, de modo que, por un lado, buscar significa no tener que llegar nunca a una respuesta y, por otro lado, poseer significa no tener que seguir buscando. Si, en cambio, prestamos atención a cómo se forma la certeza en nuestra experiencia, podemos ver que constituye la hipótesis que guía toda búsqueda y, por tanto, nunca se identifica sólo con la *conclusión* de un camino, sino con *toda la dinámica* de la relación entre nuestro yo y el ser, entre nuestra inteligencia y el darse del mundo.

El problema no se refiere sólo a la validez de nuestro conocimiento racional considerado en sí mismo, ya que hace aflorar dimensiones y opciones fundamentales de toda nuestra experiencia personal. Por otra parte, esto se corresponde con diferentes acepciones del término «certeza» utilizadas habitualmente en la historia del pensamiento, no sólo la de *certeza lógica*, resultado del asentimiento que nuestra razón da, de forma intuitiva, a la evidencia de la verdad que se impone como un estado de cosas convincente; sino también la de *certeza moral* (o más ampliamente metafísica), según la cual damos nuestro asentimiento, en forma de confianza o «fiarse», a quien nos atestigua algo con buenas razones y sobre todo está dotado de un grado suficiente de credibilidad²³.

²² MARCONI, D.: *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Einaudi, Turín, 2007, p. 44.

²³ No incluyo aquí, entre las distintas acepciones del término «certeza», la de «certeza sensible», es decir, la de la aprehensión inmediata de un objeto como «dado» que está frente a nosotros. Tanto porque en su versión «empirista» (pienso en Hume) se admite, desde luego, como la fuente empírica primaria del conocimiento, siempre y cuando identifiquemos la objetividad de la que estamos seguros con nuestras propias impresiones sensoriales; como porque, en la versión hegeliana, es vista como la más vacía de las actividades de la conciencia, cuya única «certeza» real será sólo especulativa, no sensorial, y que es el resultado de la mediación del sujeto que se reconoce como la sustancia misma del mundo. Para estas dos posiciones, véase HUME, D.: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Oxford University Press, Oxford / Nueva York, 2000 (en particular Libro I, Parte

Por eso planteo la pregunta: ¿cuándo tenemos la certeza de algo? ¿Existe una característica común a la certeza lógica y a la moral?

6. *La certeza como el riesgo de asentimiento:
la razón y la voluntad*

Si la certeza implica siempre el asentimiento, entonces consiste en un acto del intelecto que implica a la voluntad y queda determinado por ella. Desde este punto de vista, la certeza requiere, por así decirlo, una adhesión a la verdad –podríamos decir una «fe» o «confianza», en un sentido absolutamente no fideísta o sentimental, sino plenamente cognoscitivo y racional–, precisamente porque la certeza no es nunca un procedimiento mecánico, sino que implica nuestra libertad de tomar nota, de aceptar, de adherirnos a lo que está objetivamente dado. En efecto, el sentido primario de tal objetividad depende de –o está relacionado con– ese acto primario que Husserl llamó «fe originaria» (*Urglaube*) u «opinión originaria» (*Urdoxa*). Se trata, como es sabido, de un carácter noético de la conciencia al que corresponde, como correlato noemático, el ser en el sentido de realidad actual (*wirklich*), y que está incluido y contenido en toda percepción presente, así como en el recuerdo de algo que ha sido o en la expectativa de algo que vendrá. Todos aquellos actos que remiten de manera «cierta» o «segura» a sus correlatos noemáticos, entendidos en su modo de ser-efectivo, en el que la fe originaria tiene el valor de un verdadero acto «tético», o posición de un modo ontológico²⁴. Ahora bien, queda claro aquí que no se trata en absoluto de la afirmación de algo, de un «dato» –el dato del mundo mismo en sus diferentes modos de ser– que es simplemente externo o cae fuera del horizonte intencional de

D); HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke, vol. 9. Felix Meiner, Hamburgo, 1980 (en particular la sección «Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meynen», pp. 63-71).

²⁴ «Noetische, auf Seinsmodi korrelativ bezügliche Charaktere –“doxische” oder “Glaubenscharaktere”– sind bei den anschaulichen Vorstellungen z.B. der in der normalen Wahrnehmung als “Gewahrung” reel beschlossene Wahrnehmungsglaube und, des näheren, etwa die Wahrnehmungsgewißheit; ihr entspricht als noematisches Korrelat am erscheinenden “Objekt” der Seinscharakter, der des “wirklich”. Denselben noetischen, bzw. noematischen Charakter zeigt die “gewisse” Wiedervergangenwärtigung, die “sichere” Erinnerung jeder Art an Gewesenes, an jetzt Seiendes, an künftig sein werdendes (so in der vorerinnernden Erwartung). Es sind Sein-“setzende” Akte, “thetische”» (HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. M. Nijhoff, La Haya, 1950, § 103, p. 256. La denominación de *Urglaube* o *Urdoxa* se encuentra en el § 105, p. 259).

la conciencia, sino de ese acto que de alguna manera establece ese horizonte y abre la posibilidad de toda constitución de la conciencia trascendental. Así, precisamente de esta fe cierta pueden surgir otros actos intencionales, como presumir, cuestionar, dudar, a los que corresponden los modos de ser de lo verosímil, de lo problemático, de lo que es objeto de duda²⁵.

En este sentido, la fe originaria no sólo no es algo sustraído a la esfera racional, sino que constituye realmente la «razón originaria» (*Urvernunft*)²⁶, la entrega del mundo en evidencia originaria y verdad completa.

Tampoco han faltado quienes han interpretado esta fe originaria no sólo o no tanto como un acto noético constitutivo de una esfera del ser, sino como una verdadera decisión o riesgo de la libertad en el conocer. Pienso en el gran teólogo von Balthasar, quien, incluso antes de reflexionar sobre la fe como experiencia de libre asentimiento a una revelación divina, señala insistentemente esa confianza en la verdad a partir de la cual se puede arriesgar por ella, y de la que depende toda posible experiencia de certeza: «Tienen razón [...] aquellos filósofos que, al estudiante que se encuentra inseguro y perdido ante el problema de la verdad, le dan el consejo de lanzarse ante todo a la corriente, para experimentar, mano a mano con la ola,

²⁵ «Das wahrnehmungsmäßig oder erinnerungsmäßig Erscheinende hatte in der bisher betrachteten Sphäre den Charakter des “wirklich” seienden schlechthin – des “gewiss” seienden, wie wir im Kontrast zu anderen Seinscharakteren auch sagen. Denn dieser Charakter kann sich modifizieren, ev. am selben Phänomen durch aktuelle Modifikationen sich umwandeln. Die Weise des “gewissen” Glaubens kann übergehen in diejenige bloßer Anmutung oder der Frage und des Zweifels; und jenachdem hat nun das Erscheinende (und hinsichtlich jener ersten Dimension von Charakterisierung als “originär”, “reproduktiv” u. dgl. charakterisiertes) die Seinsmodalitäten des “möglich”, des “wahrscheinlich”, des “fraglich”, des “zweifelhaft” angenommen» (HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., § 103, p. 256).

²⁶ «Wir erinnern uns, um in der doxischen Sphäre zu bleiben, an den eigentümlichen Zusammenhang der doxischen Modalitäten mit der Urdoxa: auf sie weisen sie alle zurück. Betrachten wir andererseits die zu diesen Modalitäten gehörigen Vernunftcharaktere, so drängt sich von vornherein der Gedanke auf, daß sie alle, wie verschieden sonst die Materien und Motivationslagen sein mögen, sozusagen auf einen Urvernunftcharakter zurückweisen, der zur Domäne des Urglaubens gehört: auf den Fall der originären und schließlich vollkommenen Evidenz. Es wird merklich, daß zwischen diesen beiden Arten der Zurückweisung tiefliegende Wesenszusammenhänge bestehen [...]; und schließlich laufen alle Linien zurück zum Urglauben und seiner Urvernunft, bzw. zur Urwahrheit, der Wahrheit im absoluten Sinn» (HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., § 139, pp. 341-342).

lo que es el agua y cómo avanzar en ella. Quien no se atreva a este salto nunca experimentará lo que es nadar; y del mismo modo, quien no se atreva a dar el salto a la verdad nunca alcanzará la certeza de su existencia. Este primer acto de fe, de la confianza que salta, no es en absoluto irracional, sino que es la simple premisa para constatar en principio la existencia de lo racional»²⁷.

Pero ya se trate de una fe como constitución noética del ser-efectivo del mundo para la conciencia, ya de una fe como decisión o disponibilidad existencial para lo verdadero y el ser, no se trata de una posición determinante sólo al comienzo del camino cognitivo, sino de una dimensión permanente, el comienzo continuo de nuestra relación con la «realidad».

Es lo que Tomás de Aquino llamaba «cogitare», es decir, el camino de investigación y discusión que nuestra inteligencia debe recorrer para llegar finalmente a la «certeza de la evidencia» (*certitudo visionis*)²⁸. Tanto cuando percibimos datos sensibles particulares como cuando captamos conceptos universales, lo que se requiere para llegar a la certeza es un «acto de decisión del intelecto» (*actus intellectus deliberantis*), llamado a verificar las razones para adherirse a la verdad que se nos presenta.

La confirmación más rotunda de este procedimiento puede verse en el caso de esa peculiar certeza que es la fe. Esta vez no se trata sólo del acto originario de confianza que acabamos de mencionar, y gracias al cual nos aventuramos en el conocimiento de la realidad, sino de ese acto racional por el que reconocemos con certeza un «dato» real a partir de indicios, señales o testimonios indirectos, pero sin poder deducirlo sólo lógicamente o medirlo sólo empíricamente. Ahora bien, para Tomás, la fe no se alcanza todavía por el simple

²⁷ «So behalten denn auch jene Philosophen recht, die dem Adepten, der zögernd und ratlos vor dem Problem der Wahrheit setzt, den Rat erteilen, sich erst in den Strom hineinzustürzen, um Leib an Leib mit der Welle zu erfahren, was Wasser ist und wie man darin vorankommt. Wer diesen Sprung nicht wage, werde nie erfahren, was schwimmen heißt, und so werde auch, wer den Sprung in die Wahrheit nicht wage, niemals die Gewißheit ihrer Existenz erlangen. Dieser erste Akt des Glaubens, des sich hingebenden Vertrauens sei keineswegs irrational, sondern die schlichte Vorbedingung dafür, sich der Existenz des Rationalen überhaupt zu vergewissern». (BALTHASAR, H.U. VON: *Theologik. Vol. 1: Wahrheit der Welt*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, p. 13).

²⁸ «...dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis» (THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, II^a-IIae, q. 2, art. 1). Citamos según la Edición Leonina.

acto del intelecto que tiene por objeto lo verdadero y lo falso, sino que requiere una adhesión del yo, o como él dice, un «pensar que apruebe» (*cogitare cum assensu*), entendiendo por «asentimiento» o «aprobación» «un acto del intelecto en cuanto se determina por la voluntad a una cosa dada»²⁹.

Esto quiere decir que para nosotros, los seres humanos, la certeza no es nunca una conclusión obligatoria o mecánica, debida a la demostración necesaria de la verdad incontrovertible de algo, ni es nunca una adquisición o una convicción alcanzada de una vez por todas, sino que es un camino en el que la verdad está siempre a la espera de la aprobación de un «yo» cognoscente, y en este «yo» se requiere siempre la acción abierta, arriesgada, nunca ya preestablecida, del libre albedrío. A la naturaleza de la certeza pertenece, pues, el *factor tiempo*, condición del ejercicio de la libertad. Fuera del camino del tiempo no hay atajos, salvo el del dogmatismo y el escepticismo; y no tomar este camino no facilita, sino que hace mucho más difícil, si no imposible, el acceso a la verdad.

Fue, en particular, John Henry Newman quien puso de relieve el sorprendente fenómeno del asentimiento como condición permanente de la certeza humana. Todos los objetos que conocemos, sean cosas concretas (es decir, aprendidas por experiencia directa e imágenes) o nociones internas de nuestra mente (que inferimos indirectamente de otras cosas), requieren un acto de asentimiento de nuestro espíritu. Ahora bien, nos parecería casi obvio decir que nuestro asentimiento será tanto *más cierto* cuanto más se desarrolle nuestro razonamiento a través de una demostración lógica, es decir, a través de una concatenación necesaria de nociones (como ocurre, por ejemplo, en una ley físico-matemática). Y viceversa, cuanto menos dependa nuestro razonamiento de una deducción lógica (como ocurre, por ejemplo, en las relaciones entre seres humanos), *menos cierto* debe ser nuestro asentimiento. Por el contrario, Newman invierte la cuestión, permitiéndonos descubrir una dinámica sorprendente que, además, está siempre en marcha en nuestro conocimiento cotidiano: es justo cuando nuestro razonamiento sigue el camino de la *probabilidad*, es decir, cuando no se desarrolla a través de una demostración racional plena de la verdad, sino, más modestamente, a través de ilaciones mediante signos no del todo explícitos, sino necesitados

²⁹ «Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum» (THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, II^a-IIae, q. 2, art. 1, ad 3).

de atención e interpretación por nuestra parte, es entonces cuando justamente nuestro asentimiento puede ser *incondicional*, es decir, lleno de razones. Y esto no de forma precipitada o infundada, sino con plena legitimidad: cuanto más abierta es la aventura de interpretar los signos de la realidad, más urgente, pero también plenamente *posible*, es el camino de la certeza. Newman escribe: «El asentimiento basado en razonamientos no demostrativos [esto es, no inmediatamente evidente únicamente por medio de su coherencia lógica] está demasiado reconocido y extendido para que se pueda considerar como irracional, a no ser que la naturaleza humana sea irracional; es algo demasiado familiar al hombre prudente y de mente clara para que pueda ser una debilidad o una extravagancia. Nadie puede pensar u obrar sin aceptar verdades ni intuitivas ni demostradas, y, sin embargo, absolutas. Si la constitución de nuestra naturaleza está gobernada por leyes, una de ellas es que hemos de aceptar absolutamente como verdaderas ciertas proposiciones que están fuera de los estrechos límites de las conclusiones atadas a la lógica formal o virtual»³⁰.

Hay muchos casos en los que damos nuestro asentimiento incondicional a cosas que se nos presentan con pruebas que sólo son probables y no están demostradas en sentido absoluto: por ejemplo, todos creemos indudablemente que existimos, que nacimos en una fecha determinada, que somos individuos con una identidad; al igual que todos creemos indudablemente que existe un mundo exterior y que hay otros yoés diferentes a nosotros, que un determinado acontecimiento ocurrió ayer, etc. Pero también hay muchos casos en los que el fundamento de la certeza viene dado por la confianza que depositamos en alguien. Como cuando (ejemplo de Newman) una madre enseña a su hijo a repetir un verso de Shakespeare, como «la propia virtud se convierte en vicio cuando se aplica mal» –y su hijo le pregunta qué significa: entonces podría decirle que aún es demasiado joven para entenderlo, pero que el verso tiene «un

³⁰ «Assent on reasoning not demonstrative is too widely recognized an act to be irrational, unless man's nature is irrational, too familiar to the prudent and clear-minded to be an infirmity or an extravagance. None of us can think or act without the acceptance of truths, not intuitive, not demonstrated, yet sovereign. If our nature has any constitution, any laws, one of them is this absolute reception of propositions as true, which lie outside the narrow range of conclusions to which logic, formal or virtual, is tethered» (NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*. Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 118). La traducción española que hemos tomado es la de José Vives.

hermoso significado» (*a beautiful meaning*) que podrá comprender en el futuro. Entonces el niño, «con fe en su palabra» (*in faith on her word*), podría dar su asentimiento a la proposición expresada en el verso de Shakespeare, es decir, «no al verso que había aprendido de memoria y cuyo significado está fuera de su alcance, sino a que es verdadero, bello y bueno»³¹. Este asentimiento posee «una fuerza y una vida» superiores a los demás asentimientos, porque para el niño «la sinceridad y la autoridad de la madre no son para él una verdad abstracta o materia de conocimiento general, sino que están ligadas a la imagen y al amor de su persona, que forma parte de él [...], hasta el punto de que no dudaría en decir que daría su vida para defender la sinceridad de su madre»³².

Por tanto, sería un error confundir la dinámica de nuestro asentimiento a las proposiciones verdaderas (es decir, a las afirmaciones sobre la verdad de las cosas) con el grado en que son lógicamente demostrables. No es que la prueba lógica no sea importante, por supuesto, pero si se asume como único criterio de nuestro asentimiento, sería como si (según otro ejemplo de Newman) para sentir el frescor que nos da el aire libre nos limitáramos a leer los grados que marca la columna de mercurio de un termómetro, como si el propio mercurio fuera la causa de la vida y la salud: «Si sentimos calor o frío, nadie nos convencerá de lo contrario insistiendo en que el vaso está a 60°. Es la mente la que razona y asiente, no un diagrama dibujado en un papel»³³.

Esta capacidad natural de nuestra mente para asentir, acompañada de la capacidad ulterior de reflexionar sobre nuestro propio asentimiento, constituye para Newman el carácter peculiar de la certeza humana (*Certitude*): es, en sus palabras, «la percepción de una verdad con la percepción de que es una verdad», «the perception of a truth with the perception that it is a truth»³⁴. Si, por tanto, en todo acto de conocimiento se requiere nuestro asentimiento, la mayoría

³¹ Cf. NEWMAN, J.H.: *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, op. cit., p. 118.

³² «Her veracity and authority is to him no abstract truth or item of general knowledge, but is bound up with that image and love of her person which is part of himself [...]. Accordingly, [...] he would not hesitate to say [...] that he would lay down his life in defence of his mother's veracity» (NEWMAN, J.H.: *An Essay in aid of A Grammar of Assent*, op. cit., p. 18).

³³ «If we feel hot or chilly, no one will convince us to the contrary by insisting that the glass is at 60°. It is the mind that reasons and assents, not a diagram on paper» (NEWMAN, J.H.: *An Essay in aid of A Grammar of Assent*, op. cit., p. 119).

³⁴ NEWMAN, J.H.: *An Essay in aid of A Grammar of Assent*, op. cit., p. 129.

de las veces de forma espontánea e irreflexiva, en la certeza este asentimiento se percibe explícitamente, es decir, se hace consciente de sí mismo. Es como si (lo digo con mis propias palabras), conociendo algo verdadero, percibiera el gusto, el sabor de ello –precisamente el saber pleno y experimentado–, tomara conciencia de la verdad que me alcanza y de cómo soy alcanzado, tocado, cambiado por ella. Este tipo de conocimiento, en el que sabiendo algo somos al mismo tiempo conscientes de saberlo –la certeza–, no sólo es necesario para que el yo conozca y actúe, sino que a su vez necesita de todo el yo, es decir, de nuestra persona en su totalidad –razón, sentimiento, voluntad, libertad– para ser alcanzado.

En esta perspectiva, la otra versión de la certeza que podríamos llamar la certeza del sentido común, tal y como la elaboró Wittgenstein, adquiere por fin su pleno sentido. En primer lugar, nacemos dentro de un horizonte de certidumbre, en el sentido de que pertenecemos a un sistema de creencias propio de una determinada forma de vida, en el que tenemos que lidiar con esos determinados juegos lingüísticos que de vez en cuando la forma de vida a la que pertenecemos nos permite jugar. Esto lleva a Wittgenstein a decir que, sea como fuere, la certeza siempre tiene prioridad sobre la duda: «Si intentaras dudar de todo no llegarías a dudar de nada. El propio juego de la duda presupone la certeza»³⁵. Esto se refleja en la dinámica del aprendizaje individual, que siempre parte de la relación de confianza con respecto a quien tiene la autoridad para comunicármelo, pero luego cada uno debe pasar por una verificación personal: «El niño aprende creyendo al adulto. La duda viene después de la creencia [...] aprendí muchísimo y lo acepté con autoridad humana, y encontré algunas cosas confirmadas o desconfirmadas por mi propia experiencia»³⁶.

Si, por tanto, la certeza, como experiencia inicial, precede –más en sentido lógico que cronológico– a lo verdadero y a lo falso, también precede a la confirmación o al desmentido según el procedimiento requerido por el tipo de enunciado que se nutre de esa certeza. Por tanto, la certeza inicial no está justificada, sino que constituye el horizonte en el que se justifica: «La certeza es, *por decirlo así*, como

³⁵ «If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty» (WITTGENSTEIN, L.: *On Certainty*. Blackwell, Oxford, 1969, § 115).

³⁶ «The child learns by believing the adult. Doubt comes after belief [...] I learned an enormous amount and accepted it on human authority, and I found some things confirmed or disconfirmed by my own experience» (WITTGENSTEIN, L.: *On Certainty*, op. cit., §§ 160-161).

un tono de voz en el que se declara cómo son las cosas, pero no se infiere del tono de voz que esté justificada»³⁷. Gracias a ese tono de voz se abre la posibilidad de cualquier justificación y comprobación; pero la voz misma es más bien algo que recibo y a lo que pertenezco, y cuya certeza es una experiencia en la que, por así decirlo, me encuentro inmerso, respecto a la cual no puedo dar ningún paso atrás como para juzgarla desde fuera. Precisamente porque el primer paso ya está en ese juego lingüístico en el que me encuentro: «Pero no he obtenido mi imagen del mundo [es decir, mi sistema de creencias, mi certeza inicial] satisfaciéndome de su corrección; tampoco la tengo porque esté satisfecho de su corrección. No: es el fondo heredado con el que distingo entre lo verdadero y lo falso»³⁸. Y así, «Cualquier corroboración, cualquier confirmación o refutación de una hipótesis tiene lugar ya dentro de un sistema. Y este sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso para todas nuestras argumentaciones [“argumentaciones” quiere decir aquí “discursos”]; no, pertenece a la esencia de lo que llamamos argumento. El sistema no es tanto el punto de partida como el elemento en el que los argumentos tienen su vida»³⁹.

* * *

Hacer hincapié, aunque sea de manera muy breve, en el problema de la certeza, en su pertenencia estructural al problema de la verdad, nos permite probablemente repensar las pretensiones del «nuevo realismo» con respecto al postmodernismo hermenéutico de una manera más consciente de lo que realmente está en juego.

En primer lugar, no podemos simplemente oponer el régimen de las «interpretaciones» al de los «hechos», el régimen de las «construcciones

³⁷ «Certainty is as it were a tone of voice in which one declares how things are, but one does not infer from the tone of voice that one is justified» (WITTGENSTEIN, L.: *On Certainty*, op. cit., § 30).

³⁸ «But I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness; nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true and false» (WITTGENSTEIN, L.: *On Certainty* cit., § 94).

³⁹ «All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place already within a system. And this system is not a more or less arbitrary and doubtful point of departure for all our arguments: no, it belongs to the essence of what we call an argument. The system is not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life» (WITTGENSTEIN, L.: *On Certainty*, op. cit., § 105).

de conocimiento» al de los «datos de la realidad». Y ello por la sencilla razón de que la propia realidad no puede identificarse *tout court* con lo inenmendable, con aquello contra lo que chocan nuestras pretensiones epistemológicas y constructivistas⁴⁰. Se trataría, en el fondo, de una reducción igual, pero de sentido opuesto, de la conciencia trascendental con respecto al acontecer del mundo externo. En este caso, la realidad se reduciría a lo que no es conocimiento, a lo que resiste los esquemas más o menos a priori de nuestra mente. La ganancia sería innegable respecto a la siempre posible reducción del mundo a nuestras perspectivas interpretativas; con todo, de hecho sería una ganancia muy modesta, porque limitaría el significado de los datos reales a su mera irreductibilidad a nuestra mente.

Sin embargo, quizá sea precisamente la experiencia de la certeza –o, más bien, la certeza como experiencia de la verdad–, con el peculiar fenómeno del asentimiento que nos exige la propia verdad para poder darse de manera finalmente «objetiva», lo que muestra que el término «realidad», mucho antes que significar un ser que se opone a nuestras interpretaciones de ella, significa la propia relación del yo con el ser. Y a la inversa, nuestra interpretación, antes de ser una perspectiva epistemológica-sociocultural decidida por nuestra voluntad de construir el mundo (cuando no por nuestra voluntad de poder *como* mundo), es tal vez el espacio en el que el mundo puede aparecer y hacerse evidente con la potencia inagotable de su verdad. El poder, en este caso, no sería de nuestra voluntad, sino del propio sentido de lo real.

Por tanto, si la certeza no puede identificarse obviamente con la coherencia lógica o con el resultado de nuestras deducciones ni tampoco con un autoconvencimiento emocional y/o ideológico, entonces ha de ser una experiencia que connota nuestro yo desde el principio, es más, que lo inaugura como «yo» en su relación con el ser. Esto nos lleva entonces a no dar nunca por sentada o resuelta la relación entre la razón y la realidad. La polémica postmodernismo-nuevo realismo corre quizás el peligro de endurecer de nuevo los términos: o una razón sin realidad o una realidad independiente de la razón. O bien hechos que no se dejan modificar, o bien interpretaciones que pretenden modificarlo todo. Pero en el juego

⁴⁰ Para esta versión del realismo, véase también Eco, U.: «Di un realismo negativo», en DI CARO, M. / FERRARIS, M. (coords.): *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*. Einaudi, Turín, 2012, pp. 93-112. Más en general, sobre las distintas y variadas concepciones de la «realidad» y de «realismo», véase el ágil e informado ensayo de DI CARO, M.: *Realtà*. Bollati Boringhieri, Turín, 2020.

entre las dos posiciones queda atrapado precisamente el vínculo constitutivo entre la racionalidad y la realidad, de modo que la hermenéutica seguiría siendo sólo una «perspectiva» subjetivista, mientras que el único sentido posible de la objetividad de la realidad sería, como se ha dicho, el de ser externa al sujeto.

En la hermenéutica posmoderna es como si ya yo no le pidiera nada a lo real y mi libertad fuera sólo la bella violencia de la voluntad, o la (menos bella) violencia del poder. En el realismo objetivista es como si la realidad ya no me pidiera nada, salvo ser reconocida como lo que yo no soy. ¿Y si, por el contrario, reabrimos ese campo de fuerzas que es la realidad en la medida en que no se limita a «haberla», sino que acontece en su verdad reclamándome, no para que yo decida sobre ella a priori, sino para que ella pueda darme lo inesperado y lo nuevo?

Tal vez sea ésta la verdadera alternativa cultural (y, ¿por qué no?, política) a la homologación del poder, sea cual sea su naturaleza y dirección. Nuestra siempre posible libertad⁴¹.

Traducción de Juan José García Norro

Recibido el 8 de junio de 2021

Aceptado el 23 de agosto de 2021

Costantino Esposito
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
costantino.esposito@uniba.it

⁴¹ He retomado esta perspectiva en mi reciente ensayo *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*. Carocci, Roma, 2021, en particular pp. 57-61 (en preparación la traducción española en Ediciones Encuentro de Madrid).