

DESCRIPCIÓN BREVE

Contén a unidade 3, que estuda as diferentes correntes da teoría do coñecemento e os seus conceptos principais.

David Espasandín

1º de Bacharelato

FILOSOFÍA

2ª Avaliación (1ª Parte)

Contido

3.1 As fontes do coñecemento humano.....	3
3.1.1 O coñecemento sensible.....	3
3.1.2 O coñecemento racional.....	4
3.2 Teorías acerca do coñecemento humano.....	5
3.2.1 O coñecemento na Grecia clásica.....	5
3.2.2 O coñecemento na Idade Media.....	8
3.2.3 O coñecemento na Modernidade (s. XVII-XVIII).....	9

3 A teoría do coñecemento

3.1 As fontes do coñecemento humano

Tradicionalmente distinguimos dúas fontes de coñecemento humano, segundo este proveña dos sentidos ou da razón.

3.1.1 O coñecemento sensible

Os sentidos son o instrumento máis inmediato que nos conecta co mundo e nos permite ter experiencia del. O elemento fundamental deste tipo de coñecemento é a sensación, que é froito dun proceso complexo suxeito a diferentes filtros ou pasos nos que a información se pode ver alterada.

En primeiro lugar, precísase dun **estímulo externo**, é dicir, unha forma de enerxía capaz de afectar ao órgano sensorial. Esta enerxía pode ser de tipos diversos (electromagnética na luz, mecánica no tacto, etc.). Cando este estímulo afecta ao órgano, este **excítase**, é dicir, reacciona ao mesmo xa que está especializado en recibir estímulos. No órgano sensorial existen unhas células especializadas en converter os estímulos externos en impulsos eléctricos. A este proceso coñécese como **transdución** e existe porque polo sistema nervioso humano non pode viaxar calquera fonte de enerxía, polo que hai que transformar a do estímulo. Como en toda transformación de enerxía tamén aquí poden darse perdas e a transformación non ser óptima.

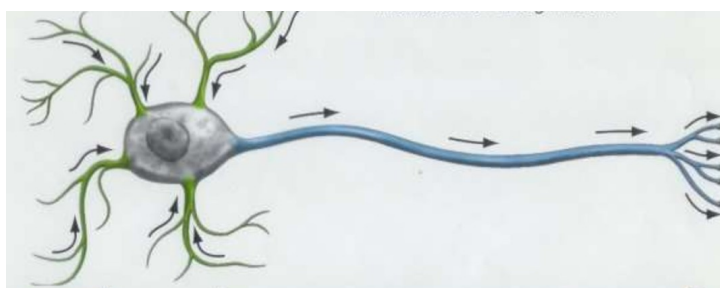


Figura 1: Fluxo do impulso eléctrico a través dunha neurona do sistema nervioso na fase de condución

Trala transdución o impulso eléctrico é conducido a través do sistema nervioso, neurona a neurona, na fase de **condución**. Así, a información viaxa dende o órgano sensorial ata o cerebro, e nesta viaxe varios factores poden afectar, como por exemplo, o estado das fibras nerviosas, o estado da mielina (substancia que recobre as neuronas), entre outros. Cando o impulso chega ao cerebro, é **interpretado**. Para interpretar o impulso o noso cerebro emprega non só elementos fisiolóxicos, senón tamén elementos específicos da cultura ou da historia do individuo. Aquí, de novo, atopamos moitas variacións, como se aprecia no feito, por exemplo, de que non todas as culturas asignen nomes ás mesmas cores nin as perciban coa mesma facilidade. Así, a sensación, o que realmente sente o individuo, é o resultado final deste proceso.

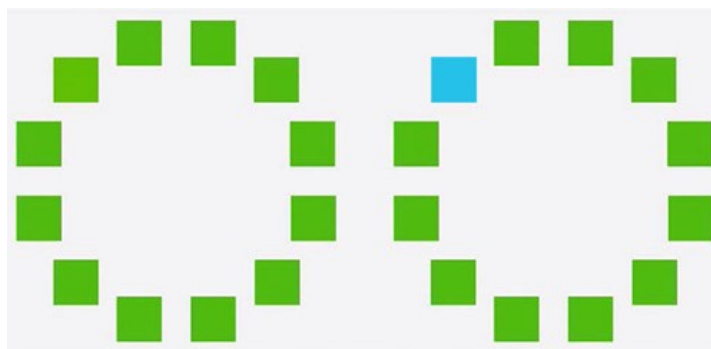


Figura 2: Dos dous círculos, en cal che resulta máis doado atopar o cadrado diferente? Aos membros da tribo Himba de Namibia resúltalles máis fácil darse conta no da esquerda, pero atopan moi difícil distinguir o cadrado azul na circunferencia da dereita, e nin sequera teñen un nome específico para a cor azul.

3.1.2 O coñecemento racional

O coñecemento racional, ao contrario que o coñecemento sensible, non necesariamente comeza con datos obtidos a través dos órganos sensoriais, senón que é abstracto, é dicir, pode prescindir do sensible. Os elementos que o conforman son os conceptos, os xuízos e o razoamentos.

- **Conceptos:** os conceptos son as representacións mentais das cousas. Tipicamente posúen dúas características: (1) son universais, é dicir, poden aplicarse a todos os elementos particulares dun conxunto (o concepto de 'mesa' é aplicable a todas as mesas particulares) e (2) son abstractos, dito doutro xeito: representan as cousas prescindido das súas propiedades individuais non compartidas cos demais membros do conxunto (o concepto de 'mesa', por exemplo, non inclúe unha cor específica). Representan, pois, propiedades comúns, e disto sae a súa potencia: permiten referirnos a unha multiplicidade de elementos particulares con un só concepto. Deste xeito, economizan a nosa mente e permiten o coñecemento universal.
- **Xuízos:** prodúcense cando se predica algo acerca de algo. Neste sentido, a súa estrutura típica na maioría de linguaxes é suxeito + verbo + predicado. Un exemplo é: "A mesa é verde". Como vemos, comprometémonos con que aos suxeito correspóndelle o dito no predicado. Se o predicado convén ao suxeito, dicimos que se trata dun xuízo verdadeiro, mentres que se non convén, dicimos que se trata dun xuízo falso. Ademais, os xuízos poden clasificarse como segue:
 - Analíticos: o predicado xa está contido no suxeito. É dicir, podemos saber se son verdadeiros ou falsos sen comprobalo no mundo. Por exemplo "O triángulo ten tres ángulos" ou "Todos os solteiros son non casados" poden saberse como verdadeiros por que o que se di no predicado está xa implícito no suxeito.
 - Sintéticos: o que se di no predicado non está contido no suxeito. Aportan, polo tanto, información nova ao suxeito. Por exemplo, en "A mesa é verde" obsérvase que no concepto de 'mesa' non está implícito necesariamente que sexa verde, logo ao denotala como verde estamos a aportar unha información nova.
 - A priori: son aqueles xuízos cuxa verdade ou falsidade pode coñecerse sen recorrer á experiencia, é dicir, poden resolverse sen coñecer nada do mundo. Por exemplo "Os triángulos rectángulos cumpren o teorema de Pitágoras" e verdadeiro a priori, xa que non necesitamos obter información externa para verificalo, senón so ter na mente certas propiedades da matemática.
 - A posteriori: son aqueles xuízos cuxa verdade ou falsidade só pode coñecerse tras acudir á experiencia, é dicir, precisan coñecemento do mundo externo. Por exemplo o xuízo "A Terra xira ao redor do Sol" é un xuízo que para verificarse precisa de datos do mundo físico. Debemos saír da nosa mente e empregar a experiencia da natureza para saber que é verdadeiro.
- **Razoamentos:** son procesos nos que se parte de xuízos para chegar a xuízos novos. Aos xuízos dos que se parte chamámoslles 'premisas' mentres que a aqueles que chegamos 'conclusións'.
 - Indutivos: parten de premisas particulares (non universais) e intentan extraer unha conclusión universal.
 1. Este cisne é branco (Particular)
 2. Aquel cisne é branco (Particular)
 3. Aqueloutro cisne é branco (Particular)

Todos os cisnes son brancos

- Dedutivos: parten do universal e tentan chegar ao particular.

1. Todos os homes son mortais (Universal)
2. Sócrates é home (Particular)

Sócrates é mortal (Particular)

Os razoamentos indutivos non preservan a verdade, é dicir, aínda que as premisas sexan verdadeiras, a conclusión pode ser falsa. Pola contra, os xuízos dedutivos preservan a verdade, xa que se esta se da nas premisas, necesariamente a conclusión é verdadeira. Estes últimos serán os preferidos para un avance seguro do coñecemento, pero a dificultade de conseguir premisas universais verdadeiras (leis) fai que a miúdo os seres humanos debamos conformarnos co método indutivo.

3.2 Teorías acerca do coñecemento humano

3.2.1 O coñecemento na Grecia clásica

Os filósofos gregos foron os primeiros en tratar o tema do coñecemento de xeito explícito, desenvolvendo tamén algunhas das primeiras e máis importantes teorías ao respecto.

- **Presocráticos (s. VI a.C.):** foron os primeiros filósofos e tamén os primeiros nos que podemos atopar unha interpretación filosófica do coñecemento humano. A tese fundamental da súa metafísica, a saber, que existe un principio ou fundamento da existencia que unifica a aparente multiplicidade, ten implicacións no campo do coñecemento. Estes autores comezan a bosquexar o dualismo aparencia/realidade (ou parecer/ser): existe unha realidade múltiple e aparente, pero en realidade todo está unificado e depende dun mesmo principio suxeito a unhas mesmas leis. Que isto é así non nolo mostran os sentidos, xa que estes dan testemuño da multiplicidade separada e inconexa de cousas. E a razón (logos) a que nos fai comprender a verdadeira estrutura do mundo real. Non hai nos presocráticos un rexeitamento forte dos sentidos senón que, máis ben, consideran que os sentidos non bastan para comprender o fundamento último do real. Conciben a verdade como desvelamento (o termo que empregan para designar a verdade, 'aleceia', literalmente significa desvelar ou descubrir), hai que ver coa razón o que subxace ao que nos mostran os sentidos.

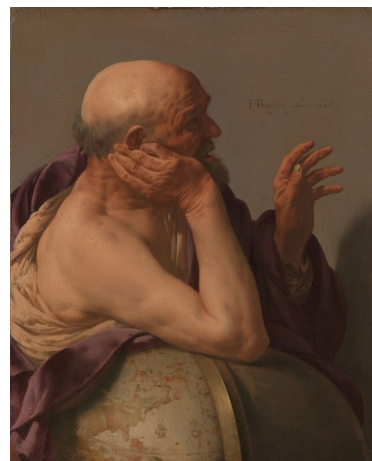


Figura 3: "Sabio é que os que oen, non a min, senón ao logos, coincidan en que todo é un". Fragmento 1 de Heráclito.

- **Sofistas (s. V a.C.):** Os sofistas supoñen unha revolución no pensamento grego, xa que atacan o presuposto fundamental da filosofía presocrática: que existe unha verdade que a razón pode chegar a coñecer. Para os sofistas non pode demostrarse de forma inequívoca que exista unha realidade obxectiva susceptible de ser coñecida e, en consecuencia, tampouco unha verdade igual para todos. Dicimos que as súas teorías son teorías inmanentistas da linguaxe, é dicir, os sofistas non aceptaron a idea de que a linguaxe podía ter unha certa profundidade, referíndose a outra cousa que ela mesma. A linguaxe é para eles unha realidade en si mesma, que é o mesmo co que expresa e non un signo que tería que ir máis alá na dirección dun significado non dado. Trátase dunha ausencia de distancia entre a palabra e o ser pola que se nega a posibilidade de coñecer algo real máis aló das nosas palabras e, por tanto, da nosa mente. A filosofía sofista, por tanto, péchase ante a posibilidade dun mundo externo e reclúese na mente de cada individuo, o que desemboca

no subxectivismo: a realidade é propia intransferible de cada suxeito, carecendo de referencias comúns obxectivas e iguais para todos. Non existe a Verdade, senón unha verdade propia de cada un. En consecuencia, rachan coa idea presocrática de que existe unha dualidade apariencia/realidade ou parecer/ser: para eles o ser e o parecer son o mesmo. Por tanto, non se fai preciso recorrer á razón para que desvele ningunha verdade profunda, xa que non a hai. Deste modo, reivindicarán o coñecemento sensorial fronte ao racional.

- **Sócrates (s. V a.C.):** enfróntase ás teses subxectivistas dos sofistas. Para el existe unha verdade universal, para todos a mesma, que o ser humano pode coñecer a través da razón. Por este motivo consagrouse á busca dos conceptos universais que pensaba que existían. Interesáballes especialmente atopar conceptos universais na ética para saber o que era obxectivamente “bo” ou “virtuoso”.

Sócrates observou o uso de termos xerais nas conversas e discursos políticos, especialmente nos termos éticos. Termos que algúns, como os sofistas, argumentaron que non tiñan ningunha base na realidade e eran puramente subxectivos. Primeiro de todo había que poñerse de acordo sobre o que eran a xustiza ou a bondade. Se non se está de acordo niso, pero se se usan as mesmas palabras, significan cousas distintas por elas, e iso daría lugar a malentendidos e as discusións non progresarán intelectual nin moralmente.

Pero Sócrates non considerou o tema de buscar definicións universais por motivacións epistemolóxicas ou metafísicas, senón como un requisito indispensable para o que era moito máis importante para el: o descubrimento do xeito de vida correcto. Para atopalo desenrolou o chamado “método socrático”. Este consta de dúas etapas:

1) Recolla de exemplos particulares nos que todos coinciden en que se lles pode aplicar o nome en cuestión. Por exemplo, se se trata de bondade, recolle exemplos de actos bondadosos recoñecidos.

2) Examínanse os exemplos recollidos para descubrir neles algunha cualidade común en virtude da cal merecen tal nome. Seguindo co exemplo previo: que fai de cada un dos actos sinalados un acto bondadoso?

Esta cualidade común será o universal extraído indutivamente dos particulares. Deste xeito, para Sócrates, teremos atopada a verdade universal e obxectiva que despois pode aplicarse deductivamente para obter novos descubrimentos.

- **Platón (s. V-IV a.C.):** Platón segue e afonda as teses do seu mestre Sócrates. Polo tanto, é universalista e considera que existe unha verdade obxectiva que o ser humano pode coñecer. Este autor radicaliza tamén a o dualismo presocrático parecer/ser, xa que defenderá a razón fronte aos sentidos. Estes dannos información dun mundo cambiante e para Platón o cambiante non pode ser considerado universalmente válido. A verdade ten que ser estable e situarse alí onde o paso do tempo non a afecte. Así establecerá un dualismo entre mundo sensible e intelixible que ten forte implicacións na teoría do coñecemento. No mundo sensible non hai verdade posible, tan só un coñecemento mudable e efémero. Pola contra, no mundo intelixible, onde habitan as ideas, atopamos a estabilidade e a ausencia de cambio que Platón busca e será alí onde resida a verdade. En concreto, o ateniense estableceu unha xerarquía de 4 graos de coñecemento, xerarquizados dende o máis verdadeiro ata o menos verdadeiro en función dos obxectos que tratan:

- Eikasia (imaxinación): imaxes confusas dos obxectos sensibles.
- Pistis (crenza): coñecemento adecuado dos obxectos sensibles.
- Dianoia (matemática): coñecemento das realidades lóxico-matemáticas
- Nóesis (intellección): coñecemento intelectual das Ideas

Para Platón é posible ascender dende o coñecemento de máis baixo nivel, a imaxinación, ata o máis alto. Este ascenso é a labor do sabio.

- Aristóteles:** acepta o postulado socrático-platónico de que o coñecemento verdadeiro debe ser universal, pero discrepa cos autores previos ao considerar que ese universal non existe no mundo separada e autonomamente, como ocurría, por exemplo coas ideas platónicas. O concepto universal para Aristóteles sae das realidades particulares mediante un proceso chamado abstracción. Este proceso conta con dúas fases:

1ª FASE: coñecemento sensible

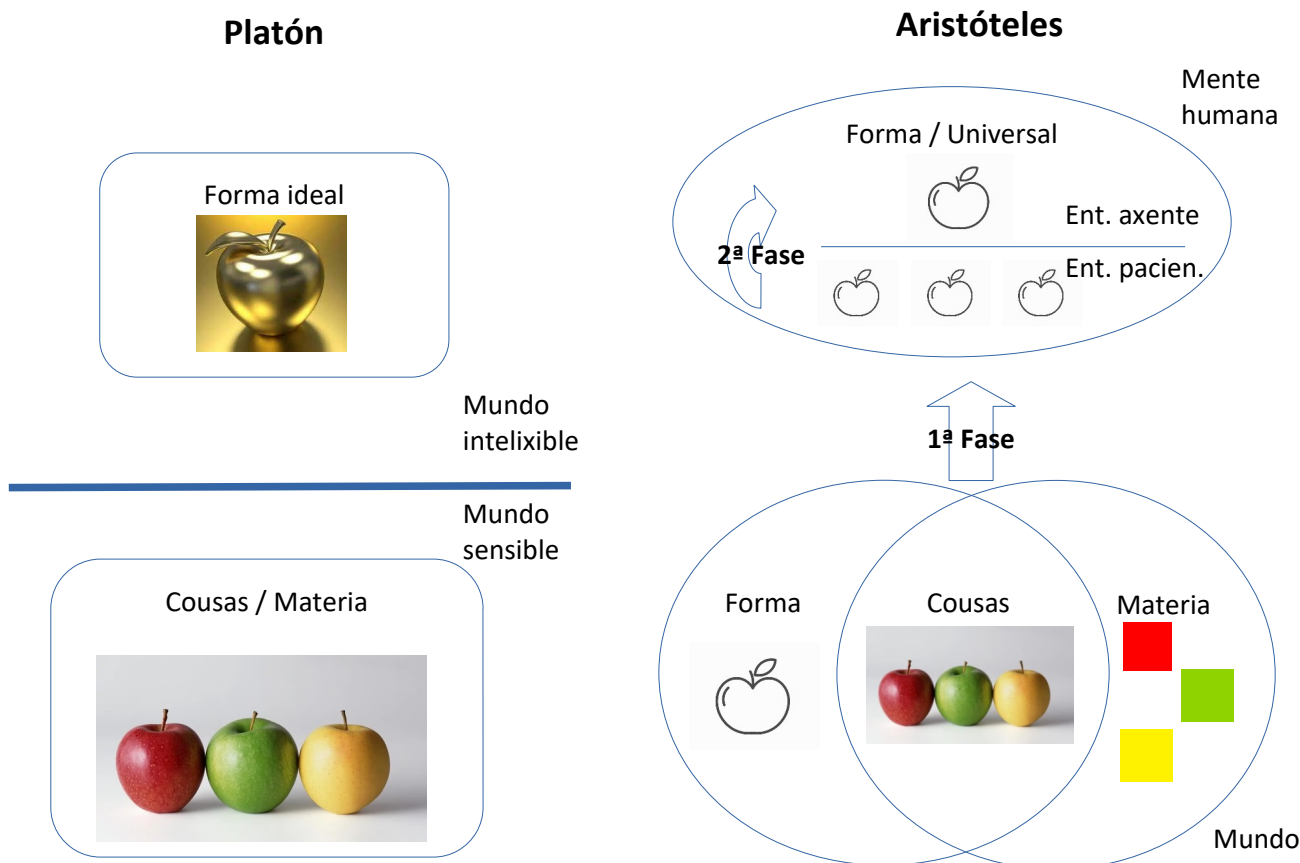
1º) Recibimos sensacións que se unifican e esta unificación (preséntansenos como referidas a un mesmo obxecto), grazas aos poderes da imaxinación convértese nunha imaxe. Esta imaxe contén a forma intelixible da cousa. A forma intelixible é a esencia da cousa, aquilo no que consiste.

2ª FASE: Coñecemento intelixible ou estrito

O intelecto pasivo é o propio de cada un, pertence a cada persoa en particular. O intelecto activo é unha intelixencia que se sitúa máis alá do individuo, a intelixencia compartida por todos os seres racionais. A partir destas definicións temos que:

1º) A imaxe é recibida polo chamado entendemento pasivo ou o intelecto paciente, que é un simple reprodutor de imaxes ou representacións. Funciona coma unha especie de receptáculo capaz de recibir e manter en si a información provinte dos sentidos.

2º) A representación ou imaxe do entendemento pasivo chega ao entendemento ou axente activo. Este non é pasivo como o anterior, pero a súa actividade permite, mediante un proceso de abstracción, captar as características comúns, captar a esencia dun obxecto particular, o que é universal e común con outros obxectos particulares semellantes. Neste punto Aristóteles identifica o universal e o común coa forma. Deste xeito, o entendemento axente é o encargado de levar a cabo o proceso de universalización. A capacidade de comprender e elaborar abstraccións reside neste intelecto de axente. Aristóteles chama a esta capacidade “entendemento”. O resultado do proceso de coñecemento como proceso de abstracción é o concepto universal.



Observemos que en Aristóteles o concepto universal forma parte da mente humana grazas a abstracción, pero ten as súas raíces no mundo material, mentres que en Platón o particular e o universal son dúas realidades completamente separadas.

3.2.2 O coñecemento na Idade Media

Na Idade Media o problema epistemolóxico fundamental e a chamada “cuestión dos universais”, herdeira da discusión grega acerca da realidade dos conceptos universais. O problema de fondo era pescudar se tales conceptos existen fora da mente ou so na mente. Ademais, en función da postura que se manteña, hai implicacións importantes noutros ámbitos, como a teoloxía ou a política. Podemos preguntarnos, por exemplo, se Pai, Fillo e Espírito Santo son teñen unha natureza universal común ou son realidades diferenciadas por completo sen ningún tipo de comunidade. Na Idade Media discusións coma esta eran de suma importancia, xa que o resultado podía por en cuestión o monoteísmo do Cristianismo.

En xeral, distinguimos as seguintes posturas acerca da existencia dos conceptos universais:

- **Realismo esaxerado:** os universais (como "humanidade" ou "natureza humana": a esencia universal, ou o concepto universal) son algo real, unha res ou "cousa", e atópanse nos individuos (que participan de dita natureza universal). Defensores: os chamados "doutores antigos", como Anselmo de Canterbury (que así atopa a forma de explicar a transmisión do pecado orixinal como corrupción desa natureza humana única na que participan todos os homes) e Guillerme de Champeaux, que cre que existe unha perfecta adecuación ou correspondencia entre os conceptos universais e a realidade.
- **Antirrealismo esaxerado:** nega toda a realidade aos universais, mesmo na mente humana. O universal non é outra cousa que unha palabra (vox), no sentido dun flatus vocis (unha emisión fonética ou de voz), á que nada corresponde. Defensor: Roscelino de Compiègne, quen, en consecuencia, defendeu un “triteísmo” (xa que non hai comunidade de natureza, Pai, Fillo e Espírito son tres substancias diferentes). As palabras refírense directamente ás cousas individuais referidas, eliminando o significado ou concepto como intermediario entre a palabra que a simboliza e a cousa designada por ela. De aí que o antirrealismo de Roscelino non sexa un nominalismo conceptualista, senón un nominalismo terminista e que a súa redución do universal a un nome é moi diferente da que se atopa en Ockham, que mantén o significado como imaxe mental e ve o universal no concepto asociado á palabra como signo dunha pluralidade de individuos.
- **Realismo moderado:** Alberto Magno, por exemplo, deixando de lado a problemática lóxico-lingüística do universal, e inseriuna no marco físico-metafísico da ciencia real e introduciu unha distinción tomada de Avicena: o universal pódese considerar ante rem, antes que as cousas. existe, e entón consiste na Idea divina; ou in re, na cousa, e entón é a súa forma ou esencia (no sentido aristotélico); ou post rem, e entón é esa mesma forma que o entendemento a coñece (abstraéndoa da materia coa que se realiza na cousa, in re). Tomé de Aquino apóiase na Metafísica de Aristóteles para negar a subsistencia en si do universal e reducila a cousas singulares (in re). Porén, acepta un ante rem universal no mesmo sentido que o seu mestre Alberto Magno: como "formas intelectuais" presentes no intelecto divino e en intelixencias motoras separadas (son anteriores ás cousas materiais, pero subsisten na intelixencia, non na intelixencia). eles mesmos, como afirmaba Platón). Das intelixencias, a través dos corpos celestes, a materia recibe as formas, que se atopan in re, como esencia específica, iguais en todos os individuos dunha especie, pero diferentes numericamente, individualmente e concretamente para cada un. Por iso, o universal in re só é universal de forma incompleta e potencial, sendo completo e actual só como concepto no entendemento despois do proceso de abstracción intelectual: no intelecto, a esencia humana ten un ser abstraído de todos os condicións particulares.
- **Antirrealismo moderado (nominalismo):** Pedro Abelardo transformou o punto de vista do problema, atendendo á función do universal na mente humana, ignorando o problema da súa realidade: os universais

non son cousas, nin son palabras puras (vox), son nomes (nomen) que teñen un significado, o que permite predicar cousas (formando parte da proposición). O universal é, pois, unha palabra que se di de varios suxeitos tomados un a un. Pero Abelardo non pensa como Roscelino porque o universal non é un son material articulado (non significativo), senón a palabra dotada dun significado convencional, é dicir, asociado a unha imaxe mental, que evoca cando se pronuncia. Guillermo de Ockham continúa a tradición nominalista de Abelardo. Non hai nada universal fóra da alma. O universal só existe na alma. Non hai esencias ou naturezas universais que sexan comúns a varios individuos. Non obstante, os individuos poden ter semellanzas entre si, xa que Sócrates se parece máis a Platón que a unha pedra. Nesta semellanza -non baseada en ningunha comunidade esencial- baséase a posibilidade de que existan universais na mente. O único fundamento real dos conceptos universais é a semellanza entre os individuos.

3.2.3 O coñecemento na Modernidade (s. XVII-XVIII)

- **Descartes:** o problema epistemolóxico fundamental que preocupa a Descartes é a cuestión da certeza: como podemos estar completamente seguros de que algo que cremos saber é verdadeiro? Existen garantías de que os nosos contidos mentais se corresponden coa realidade? Para dar resposta a estas preguntas Descartes propón un método de catro regras que, de seguilo, levará a atopar certezas no campo do coñecemento.
- **1ª Regra (evidencia):** “Non admitir xamais como verdadeira cousa ningunha sen coñecer con evidencia que o é: evitar con todo coidado a precipitación e a prevención e non comprender nos meus xuízos nada máis que aquilo que se me presente tan clara e distintamente ao meu espírito que non puidese poñelo en dúbida”. Con isto Descartes quere dicir que non debemos admitir un contido como válido se é posible, aínda que sexa minimamente, dúbida del. Entón, para o autor faise necesario responder a unha pregunta adicional para poder seguir co método: de que cousas é posible dúbida? Respondendo a esta pregunta o filósofo francés desenvolve o seu concepto de **dúbida metódica**, que consiste nun procedemento que debería deixar en pé so o indubidable. Entón, de que debemos dúbida? Para Descartes existen tres motivos que nos deberían facer dúbida dos coñecementos que cremos posuír:

1. *Dúbida acerca da evidencia dos sentidos:* Descartes sabe que os sentidos nos enganan a veces, como nalgunhas ilusións ópticas ou en enganados debidos á súa falta de precisión, como cando vemos obxectos ao lonxe. O seu razoamento é que de quen nos engana algunhas veces non debemos fiarnos nunca, xa que nos podería tamén estar enganando cando pensamos que non o fai. Se buscamos certezas absolutas, sen nada de dúbida, polo tanto, **debemos excluír ao coñecemento sensible**, xa que este non é completamente seguro. Deste xeito, Descartes nega en plano unha das dúas fontes tradicionais de coñecemento xa que a súa verdade non está garantida. Ao negar o coñecemento sensible, chamámoslle a Descartes e aos seus seguidores “**racionalistas**”, e enfrontáronse aos “empiristas”, defensores do coñecemento sensible.

2. *Imposibilidade de distinguir o sono da vixilia:* Descartes observaba que a miúdo cría ter coñecementos do mundo e percepcións que ao espertar, revelábanse falsas e propias do sono que estaba a experimentar mentres durmía. A partir disto percátase de que **non**



Figura 4: "Unha vez eu, Zhuangzi, soñei que era unha bolboreta, voando de aquí para aló, a todos os efectos unha bolboreta. Só era consciente da miña felicidade como bolboreta, sen saber que era Zhuangzi. Pronto espertei, e alí estaba eu mesmo de novo. Agora non sei se eu era un home soñando ser unha bolboreta, ou se agora son unha bolboreta soñando que son un home". Zhuangzi, China, s. VI a.C.

podemos ter un criterio para distinguir o sono (cando durmimos) da vixilia (cando estamos espertos), xa que a veces estando durmidos pensamos que estamos despertos. Agora mesmo, razoa el, poderíamos estar soñando e todo o que cremos saber podería ser froito da nosa imaxinación durminte. Por tanto, non é prudente fiarnos e admitir que estamos espertos e que é verdadeiro o que coñecemos. Este motivo pon en dúbida case todo o que cremos saber ou coñecer, e xa case non podemos admitir que saibamos nada. Pero aínda queda un último bloque de coñecementos que non se ven afectados. E é que Descartes observa que tanto no soño como na vixilia hai algo que permanece constante e sempre do mesmo xeito: as verdades matemáticas. Así, no soño e na vixilia mantense que , por exemplo, $2+3=5$ ou que a suma de dous números pares e outro número par.

A pesar de que non poidamos fiarnos dos nosos sentidos nin de distinguir o sono da vixilia, as verdades matemáticas permanecen en pé como algo certo. De momento.

3. Hipótese do xenio maligno ou deus enganador: este último motivo consiste en levar a dúbida ao seu extremo máis esaxerado e radical. Descartes invítanos a supoñer a existencia dun **deus todopoderoso que emprega todo o seu poder en enganarme** e facerme crer que mesmo as verdades matemáticas que teño como máis evidentes e que resistiron os niveis previos da dúbida son doutro xeito a como son en verdade. Trátase dun deus que me faría crear que $2+3=5$ cando cando tal vez non sexa realmente como pensamos. Podemos estar seguros completamente que un deus ou xenio maligno así non existe? Aínda que pareza unha hipótese remota, Descartes tómaa en serio e con ela acaban derrubados todos os nosos coñecementos, mesmo as verdades da lóxica e da matemática que tiñamos por completamente evidentes. Aparentemente, nada do que críamos saber é seguro.

Despois de aplicar a dúbida, queda algún coñecemento do que poidamos ter certeza e que non caia dentro dos tres motivos da dúbida sinalados? Nada queda, excepto **unha primeira intuición**: por moito que me atope enganado respecto de todos os contidos da miña conciencia, sempre e en todo caso hai alguén que se engana, unha actividade mental que se equivoca. Por máis omnipotencia que tivese o deus enganador, aínda que me poida enganar, nunca me convencerá de que non existo como esa actividade mental que se engana. Así, en tanto que me percibo a min mesmo como esa actividade que pensa, malia a que me engane, estou seguro da miña existencia. Descartes conclúe pois que **penso e, por tanto, existo** (cogito ergo sum). Isto asegúra unha primeira intuición, unha primeira certeza indubidable a partir da cal comezar de novo con pé firme. Pero debemos ter en conta que esta primeira certeza postula a existencia dun suxeito pensante, dunha razón, trátase dun suxeito sublimado de toda compoñente persoal, nada se di do corpo ou de outras cualidades. Non se trata pois da existencia da miña persoa, senón de min como actividade pensante, un puro suxeito de coñecemento que só se posúe a si mesmo de xeito seguro.

O problema de todo isto e que a pesar de que que existo como ser pensante é unha certeza absoluta, é a única. Nada sei do mundo que me rodea nin da matemática con seguridade. Polo tanto, o reto agora é, a partires desta primeira verdade, reconstruír todo o edificio de coñecemento restante mediante procedementos seguros e volver de novo a ter contacto co mundo externo que negamos ao rexeitar os sentidos.

- **2ª regra (análise):** “dividir cada unha das dificultades que examinase en tantas partes como fose posible e como requirise para resolvelas mellor”. Isto é o que Descartes tentou facer coa dúbida e os coñecementos que críamos posuír: resolver o problema paso a paso, parte por parte ata o mínimo posible. Así, tras cada división da dúbida un tipo de coñecementos sobrevivía, e pasaba ao seguinte nivel, onde era rexeitado. Facendo as cousas paso a paso e buscando sempre as partes máis simples posibles asegurámonos de que nada se nos pase por alto.
- **3ª regra (síntese):** “conducir por orde os meus pensamentos, comezando polos obxectos máis simples e máis doados de coñecer para ascender pouco a pouco, como por grados, ata o coñecemento dos máis compostos”. Agora trátase de reconstruír o edificio dos nosos coñecementos dende os resultados das dúas

primeiras regras. Como podemos, partindo da certeza de que existo, chegar a ter tamén certezas acerca dos obxectos do mundo exterior? Para tentar saír do encapsulamento ao que está única certeza parece condenarnos (só eu como ser pensante existo), o autor vese obrigado a recorrer ás **probas medievais acerca da existencia de Deus**.

Argumento ontolóxico de San Anselmo para demostrar racionalmente a existencia de Deus: San Anselmo (s. XI), na súa obra *Proslogion* tenta demostrar que Deus ten que ser real mediante un argumento que pode resumirse como segue:

1. Por definición, Deus é un ser tal que non pode imaxinarse algo máis grande. Isto, de momento, só é unha verdade conceptual, unha definición.
2. Deus, por tanto, existe coma unha idea na mente na medida en que podemos pensar na súa definición. Temos a idea de Deus.
3. Un ser que existe como idea na mente e existe na realidade é, en condicións iguais, máis grande que un ser que existe só como idea na mente.
4. Así, se Deus existe só como idea na mente, entón podemos imaxinar algo máis grande que Deus (un ser posible máis grande que existe).
5. Pero por definición (1) non podemos imaxinar algo máis grande que Deus (xa que é contradictorio supoñer que podemos imaxinar un ser máis grande que o máis grande posible que se poida imaxinar)
6. Polo tanto, Deus existe.

Descartes vai aceptar o argumento de San Anselmo, polo que agora conta con dúas certezas: que el existe como sustancia pensante e que Deus existe. A partir de aquí xurde no pensamento cartesiano a figura do **deus garante**. É dicir, ao deus existir e ser moralmente bo (o que se desprende da definición de deus), non permitirá que me engane acerca do que creo saber con certeza do mundo exterior. Deste xeito o deus de Descartes valida os meus coñecementos e outórgalles certeza. Esta é unha solución moi polémica xa que implica aceptar que deus existe e ao ser bo non permite que eu me engane. A maioría dos autores posteriores aceptan as dúas primeiras regras de Descartes, pero rexeitarán este paso por non aceptar o argumento ontolóxico de San Anselmo.

- **4ª regra (revisión e enumeración)**: “realizar en todo uns recontos tan completos e unhas revisións tan xerais que puidese estar seguro de non omitir nada”. Descartes considera que tras acabar un proceso de investigación de certezas este proceso debe ser revisado con detalle para que nada fose pasado por alto, enumerando de novo cada parte. Revisando o seu propio argumento, o autor non atopa insuficiencias e así conclúe que conducindo a nosa mente con orde podemos, dende a evidencia do *cogito ergo sum* chegar a **certezas epistemolóxicas definitivas**.

Malia ao intento de Descartes por construír certezas dende a primeira evidencia de que existo como pensamento, autores como Kant, Fichte ou Hegel non aceptarán a solución, pero si o punto de partida. É dicir, quedaranse coa primeira metade do método de Descartes e tentarán, mediante procedementos alternativos, volver a conectar ao suxeito consciente de si mesmo co mundo ou, dito doutro xeito, volver a ter certezas acerca da natureza partindo da certeza acerca da existencia do propio suxeito. Así, a dialéctica suxeito-mundo ou autoconciencia-natureza, vai ser o punto fundamental de discusión nos seguintes séculos no campo da teoría do coñecemento e da metafísica.

- **Hume**: é un autor empirista, xa que **só acepta os sentidos** como fonte válida de coñecemento. O empirismo de Hume baséase nos seguintes principios:

1. Principio empirista: todas as ideas derivan da nosa percepción interna ou externa.

2. Principio de inmanencia: todo contido da conciencia é unha **percepción**, que pode ser de dous tipos: **impresións** (coñecemento a través dos sentidos) ou **ideas** (representacións ou copias dos que están no pensamento); distínguense en si mesmos, polo grao de "forza ou vivacidade". As impresións son máis "intensas" que as ideas. As ideas son impresións debilitadas almacenadas na memoria (como recordos degradados do percibido polos sentidos).

3. Principio de "copia" (ou correspondencia): "Todas as nosas ideas non son máis que copias das nosas impresións, é dicir, é imposible que pensemos algo que antes non sentimos cos nosos sentidos internos ou externos". O principio de "copia" é un criterio de discriminación: cando se sospeita que un termo filosófico (por exemplo, 'substancia' ou 'esencia') non está acoplado a ningunha idea, a pregunta é sempre: de que impresión deriva esta idea? E se non pode referirse a ningunha impresión, conclúe que o termo en cuestión carece de sentido. Isto leva a Hume a aceptar o nominalismo: non ten sentido empregar conceptos que abarquen máis aló dos seres particulares, xa que non teñen impresións asociadas.

4. Principio de asociación de ideas: as ideas non están desconectadas na mente. Por unha banda, a imaxinación ten gran poder e liberdade para mesturar e combinar como queira. Pero tamén hai, nas propias ideas, "unha especie de atracción" (por causas descoñecidas), unha forza que se reduce a leis: **semellanza**, **contigüidade** e **causa-efecto**. Por exemplo: un cadro leva naturalmente o noso pensamento ao seu orixinal (semellanza); a mención da habitación dun edificio lévanos naturalmente a preguntar polos demais (contigüidade no espazo; tamén podería ser temporal); e se pensamos nunha ferida é difícil non pensar naturalmente na conseguinte dor (causa-efecto).

Hai dous tipos ou modos de coñecemento sobre os que se poden facer dous tipos de xuízo. Por unha banda, podemos falar dun coñecemento das **relacións entre ideas**. Este tipo de coñecemento non se refire a feitos, senón á relación entre ideas, que é independente da experiencia. Este coñecemento exprésase en xuízos que son analíticos, a priori e necesarios ("un triángulo está composto por tres ángulos"). Por outra banda, podemos falar de **coñecemento fáctico ou de feitos** ("esta mesa é verde"). A única xustificación deste coñecemento é a experiencia, as impresións. Este coñecemento exprésase mediante xuízos sintéticos, a posteriori e non necesarios. Nunha relación de feito, pois, non hai necesidade; Só hai algo que pasa, pero pode que non pase: hai probabilidade.

A través desta análise do coñecemento Hume establece un empirismo moi radical: **para que unha idea sexa certa temos que indicar a impresión que lle corresponde**. Se podemos sinalar a impresión de que procede, estamos ante unha idea verdadeira; se non, estaremos ante unha ficción. O **límite** do noso coñecemento son, pois, as impresións. Desde este enfoque Hume verterá unha dura crítica contra as nocións de causa e substancia, como vimos ao tratar a metafísica.

- **Kant:** O noso coñecemento divídese en dúas ramas, que a filosofía sempre admitiu: o coñecemento a través dos sentidos e o coñecemento a través do entendemento (o que se corresponde co concepto tradicional de razón). Estas dúas formas de coñecemento difiren non só no seu grao senón pola súa propia natureza. Porén, Kant admite que "probablemente se orixinan dunha raíz común, pero descoñecida para nós". **A través dos sentidos dános os obxectos, mentres que a través do entendemento son pensados**. Polo tanto, as dúas formas de coñecemento deben ser estudadas por separado. A indagación sobre a **sensibilidade** terá que facerse primeiro e a indagación sobre o **entendemento** virá despois, porque primeiro teñen que dárenos os obxectos e despois podelos pensar.

A **estética transcendental** é a doutrina que **estuda** as estruturas ou formas a priori da **sensibilidade**, a forma en que o home recibe as sensacións e se forma o coñecemento sensible. Para entender a estética transcendental, fagamos unha serie de aclaracións terminolóxicas:

a) A sensación é pura modificación ou efecto que o suxeito recibe (pasivamente) a través do traballo do obxecto, ou é unha acción que o obxecto produce sobre o suxeito, modificándoo.

b) A sensibilidade é a capacidade que temos para recibir sensacións, a capacidade pola que somos susceptibles de ser modificados polos obxectos.

c) A intuición é o coñecemento inmediato dos obxectos. Segundo Kant, o home só está dotado dun tipo de intuición: a que é característica da sensibilidade. O entendemento humano non intúe, senón que -cando pensa- refírese sempre aos datos proporcionados pola sensibilidade.

d) O obxecto da intuición sensible chámase "**fenómeno**", que significa "aparencia" ou "manifestación". A través do coñecemento sensible **non captamos o obxecto tal como é en si mesmo**, senón tal e como se nos aparece, porque a sensación (o coñecemento dos sentidos) é unha modificación que o obxecto produce sobre o suxeito e, polo tanto, unha aparición do obxecto tal como se manifesta por esa modificación.

e) No fenómeno (nas cousas como nos aparecen no coñecemento sensible) Kant distingue unha materia e unha forma. A materia vén dada por sensacións illadas ou modificacións que o obxecto produce en nós. Como tal, só pode ser a posteriori. Por outra banda, a forma non provén das sensacións e da experiencia, senón do suxeito, e é aquela pola que os múltiples datos sensoriais se ordenan en determinadas relacións. A forma é a "forma de funcionamento" da nosa sensibilidade, que -no momento en que recibe os datos sensoriais- os sistematiza dun xeito natural. Dado que a forma é a forma en que funciona a sensibilidade, é algo a priori para nós.

f) Kant chama "intuición empírica" a aquel coñecemento (sensible) no que as sensacións están presentes de forma concreta, e "intuición pura" á forma de sensibilidade considerada con exclusión da materia (independentemente das sensacións concretas).

g) Só hai dúas intuicións ou formas de sensibilidade puras: o espazo e o tempo.

Polo tanto, para Kant, **o espazo e o tempo xa non son determinacións ontolóxicas ou estruturais dos obxectos**. Como consecuencia **convértense en modos e funcións propios do suxeito**, "formas puras de intuición sensible, como principios de coñecemento". Non debemos coñecer as formas sensibles dos fenómenos (espazo e tempo) porque **as temos a priori en nós**.

En consecuencia, Kant cuestiona con forza as reivindicacións do espazo e do tempo que aspiran a converterse en realidades absolutas. Nega que poidan ocorrer independentemente da forma da nosa intuición sensible. Finalmente, nega que poidan ser algo inherente ás cousas como as súas condicións ou calidades.

Outros seres racionais, diferentes dos homes, podían captar as cousas dun xeito non espacial e non temporal; captamos as cousas segundo unha determinación espacial e temporal só porque a nosa sensibilidade se configura así (temos unha sensibilidade que funciona así).

Agora estamos en condicións de comprender cales son os fundamentos da xeometría e da aritmética (matemáticas), así como as razóns da posibilidade de construír estas ciencias. Ambas non se basean no contido do coñecemento, senón na súa forma, na pura intuición do espazo e do tempo, e precisamente por iso teñen unha universalidade e necesidade absolutas, porque o espazo e o tempo son estruturas do suxeito (e non de o obxecto), e como tal, son a priori. Todos os xuízos sintéticos a priori da xeometría (todos os seus postulados e todos os seus teoremas) dependen da intuición a priori do espazo. Cando digo "dadas tres liñas, constrúe un triángulo", podo construír o triángulo determinando sinteticamente o espazo a priori, a través da miña intuición. O mesmo se aplica ás diversas proposicións xeométricas.

Pola contra, a aritmética baséase no tempo: sumar, restar, multiplicar, etc., son operacións que como tales se prolongan no tempo. Se temos en conta a forma intuitiva na que indicamos as operacións mediante un ábaco (sumamos unha bóla tras outra, restamos unha bóla tras outra, etc.), todo isto faise evidente.

Ademais da sensibilidade, o home ten unha segunda fonte de coñecemento: a comprensión. A través da primeira os obxectos dánosenos, e polo segundo pénsanse. A capacidade de pensar o obxecto da intuición é o entendemento. Sen sensibilidade non se nos daría ningún obxecto, e sen entendemento non se pensaría en ningún. Os conceptos sen intuicións están baleiros; as intuicións sen conceptos son cegas. O entendemento é a facultade de pensar o obxecto dado na intuición empírica (fenómeno). Como pensar é o mesmo que xulgar, segundo Kant pódese definir como a facultade de xulgar.

A función propia dos conceptos é unificar, ordenar algo múltiple baixo unha representación común. Polo tanto, o entendemento é a facultade de xulgar, porque unificar algo múltiple baixo unha representación común é xulgar. A multiplicidade que hai que unificar é a multiplicidade que nos proporciona a pura intuición (espazo e tempo). O entendemento actúa sobre esta multiplicidade cunha función unificadora ("síntese"). As diversas formas en que o entendemento unifica e sintetiza son conceptos ou categorías puros do entendemento.

Xa que pensar é xulgar, entón terá que haber tantas formas de pensamento puro - tantas categorías - como formas de xuízo. Agora, a lóxica formal chegou á distinción entre 12 formas de xuízo. Polo tanto, 12 deben ser as categorías correspondentes. A táboa de categorías (cantas e cales) é así obtida por Kant da táboa de xuízos ("dedución metafísica de categorías").

	Táboa dos xuízos	Táboa das categorías
Pola cantidade	Universais: Todo A é B	Unidade
	Particulares: Algún A é B	Pluralidade
	Singulares: Un solo A é B	Totalidade
Pola calidade	Afirmativos: A é B	Relación
	Negativos: A non é B	Negación
	Infinitos: A é non-B	Limitación
Pola relación	Categoricos: A é B	Inherencia e subsistencia (sustancia e accidente)
	Hipotéticos: Si C é D, A é B	Causalidade e dependencia (causa e efecto)
	Disxuntivos: A é B o C	Comunidade (acción recíproca entre axente e paciente)
Pola modalidade	Problemáticos: A é posible. B	Posibilidade - Imposibilidade
	Asertóricos: A é realmente B	Existenciae - Non-existencia
	Apodícticos: A é necesariam. B	Necesidade - Continxencia

O problema que se presenta agora é o seguinte: Como se relacionan e unifican os diversos fenómenos -que, por si mesmos, parecen desvinculados- para dar lugar a un só obxecto? Tal unificación ou síntese non se pode explicar por referencia a unha cousa en si mesma, xa que a cousa en si é descoñecida para nós; nin por "o que dá" a sensibilidade, que só é unha multiplicidade de impresións sensibles. Só se pode explicar pola actividade unificadora do entendemento, que reúne e enlaza as nosas representacións formando un todo sistemático e necesario, e **remite sempre a unha unidade orixinaria e suprema: a unidade da conciencia** ou

“apercepción transcendental”, que Kant tamén denomina "eu penso". O "eu penso" acompaña todas as miñas representacións, di Kant.

O eu kantiano expresa a unidade da conciencia nas súas representacións, xa que **non podería haber coñecemento se cada representación estivese acompañada dunha conciencia diferente**. Así, o eu transcendental representa a razón pensante non como unha substancia, senón como unha función, como unha capacidade de síntese.

En suma, o mundo da experiencia e a ciencia só é posible grazas á intervención da actividade organizadora do entendemento e as súas categorías e estas só teñen valor como principios de unificación de fenómenos. Kant extrae disto o corolario segundo o cal **as categorías non se poden aplicar fóra do ámbito dos fenómenos**, como precisamente facía a metafísica. Os conceptos intelectuais puros poden orixinar o coñecemento só na medida en que se aplican ás intuicións empíricas. En consecuencia, as categorías non nos proporcionan ningún coñecemento real, agás na medida en que se aplican á intuición empírica; e isto é o que podemos definir correctamente como **coñecemento**.
