

EL INTERÉS COGNOSCITIVO EN EL PENSAMIENTO DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Trabajo de Fin de Grado de M^a Isabel Lafuente Sánchez

Dirigido por la profesora Dra. Doña Cruz González-Ayesta

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona, junio 2015

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
2. FENOMENOLOGÍA DEL INTERÉS COGNOSCITIVO POR LA VERDAD	5
2.1 El fenómeno mental del interés	5
2.2 Caracterización de la verdad	10
3. EL INTERÉS COGNOSCITIVO COMO REALIDAD ESPECÍFICAMENTE HUMANA	17
3.1 Inserción del hombre en la realidad	17
3.2 Dimensión apetitiva de los seres vivos	21
3.3 Alcance de que lo conveniente se constituya en fin	27
3.4 Dimensión moral del interés cognoscitivo	32
4. EL INTERÉS TEÓRICO PRECEDE AL INTERÉS PRÁCTICO	38
4.1 Análisis fenomenológico de la extrañeza	38
4.2 Análisis fenomenológico de la preguntar	41
4.3 Algunas objeciones al pragmatismo	44
4.4 Algunas objeciones al vitalismo	47
5. CONCLUSIONES	52
BIBLIOGRAFÍA	54

1. INTRODUCCIÓN.

La tradición filosófica de corte clásico sostiene que el hombre tiene acceso a la realidad primordialmente mediante sus facultades cognoscitivas. El pensamiento de la Edad Moderna culmina en una absolutización de la razón, a la que filósofos como Kierkegaard o Schopenhauer han respondido destacando el papel de la dimensión volitiva en el conocimiento; otros, como Max Scheler, indagando en la aportación de la dimensión afectiva como condición de posibilidad de cualquier conocimiento. En las últimas décadas del siglo XX, la crisis del racionalismo ha conducido al nihilismo, y con él a negar que sea posible el conocimiento objetivo de la realidad.

Ante este panorama, descrito sólo a grandes rasgos, no es ocioso preguntarse si las facultades cognoscitivas dan plena cuenta, sin residuo, de nuestro conocimiento. Al menos el hecho de que el hombre esté interesado en un objeto de estudio parece implicar una cierta apertura que resulta difícilmente identificable a un acto de una facultad cognoscitiva y relacionarse más bien a un cierto tipo de actitud. Puesto que es el hombre, cada persona humana, el sujeto que conoce la realidad, (aunque lo haga a través de sus facultades cognoscitivas) y él no se agota en ellas, sino que presenta otras muchas dimensiones (como la volitiva, la afectiva, los hábitos, etc.), que de algún modo pueden intervenir en el proceso de conocimiento, bien dando lugar a él, a modo de “aldabonazo”, bien impidiéndolo, bien influyendo en la determinación de su posible objeto, bien a la hora de reconocer una verdad, etc. De hecho fenómenos tales como la empatía (tan importante en el conocimiento de actos psíquicos de otro ser personal) o el mismo conocimiento por connaturalidad, etc., parecen abogar por esa implicación de otras dimensiones de la persona en sus procesos de conocimiento.

Esa indagación podría comenzarse por el estudio detenido de la naturaleza del “interés cognoscitivo” en Antonio Millán Puelles, principalmente en su obra *El interés por la verdad*. En ella su autor se ha ocupado, entre otras cuestiones, del estudio pormenorizado de esa realidad humana así como del papel que desempeña en el conocimiento. En su análisis el profesor Millán Puelles se pregunta por la facultad o facultades por medio de la cual o de las cuales el hombre se toma interés por algo.

El objetivo de este trabajo es averiguar si desde el pensamiento de Antonio Millán-Puelles podrían encontrarse respuestas que arrojen alguna luz acerca de la interrelación entre la inteligencia y la voluntad y la afectividad; cómo justificaría que, con esa intervención de afectividad y voluntad, la aprehensión de la realidad por parte del hombre siga siendo conocimiento objetivo de esa realidad; por último, si gracias a esa cooperación advertiríamos más realidad o nos adentraríamos en ella con mayor profundidad.

El trabajo se dividirá en tres secciones. La primera de ellas lleva por título *Fenomenología*

del interés cognoscitivo por la verdad y me ha permitido recoger algunas de las notas esenciales que el profesor Millán-Puelles atribuye al interés cognoscitivo tras su descripción fenomenológica, así como la caracterización del objeto del interés cognoscitivo, que no será otro que la verdad en su acepción lógica.

La segunda de las secciones se ha titulado *El interés cognoscitivo como realidad específicamente humana*. En este apartado he procurado enmarcar en el pensamiento filosófico de Antonio Millán-Puelles esta nota del interés cognoscitivo obtenida en la descripción fenomenológica, que exige vida intelectual. Se considera el papel del entendimiento humano y de la voluntad en el proceso cognoscitivo, así como la cooperación que el interés está desempeñando, alcanzando incluso dimensión moral.

En la tercera sección, titulada *El interés teórico precede al interés práctico*, me ocupo de recoger algunos de los caminos transitados por el profesor Millán-Puelles para mostrar dicha precedencia, concretamente se presenta brevemente el análisis fenomenológico de dos hechos mentales, la extrañeza y la pregunta, así como el análisis realizado de algunas tesis que invertirían ese orden, a saber, el pragmatismo y el vitalismo, junto con algunas de las objeciones que Antonio Millán-Puelles les plantea.

No me queda sino agradecer a la Dra. Doña Cruz González Ayesta la dirección de este trabajo, sin cuyas sugerencias, orientaciones y correcciones no hubiera sido posible. También debo gratitud al profesor Dr. Don Juan Miguel Palacios García; algunas conversaciones amistosas con él fueron las que contribuyeron finalmente a delimitar el objeto de estudio de este trabajo. Quiero agradecer a la Dra. Doña Araceli Herrera Pedreira su paciente escucha y constante aliento en los momentos de mayor dificultad, así como el apoyo silencioso y generoso de mi familia sin los que este trabajo y los estudios de filosofía que he podido realizar no serían hoy una realidad.

2. FENOMENOLOGÍA DEL INTERÉS COGNOSCITIVO POR LA VERDAD.

Comenzamos el estudio con una primera aproximación a lo que el interés pueda ser en su relación con la verdad. El objetivo de este párrafo es traer a reflexión las notas más significativas con las que el profesor Millán-Puelles describe dos de los elementos que están en juego, el interés cognoscitivo humano por un lado y la verdad por otro. Para ello seguiré algunas de sus reflexiones recogidas en la obra *El interés por la verdad*, y lo haré en dos epígrafes; en el primero se abordará la descripción de lo que pueda ser el fenómeno mental del interés y en el segundo la caracterización de la verdad.

2.1. El fenómeno mental del interés.

Como punto de partida, y de modo general, Millán Puelles situará el interés cognoscitivo como una cierta actitud anímica en el hombre. Aunque inicialmente se trate de una expresión un tanto vaga, a lo largo de estas líneas podremos contar con elementos con los que precisar aquello en lo que pueda consistir dicha actitud del alma humana.

En primer lugar, siguiendo sus reflexiones¹, se procederá de modo breve a justificar el sentido en el que esta actitud anímica es un fenómeno de conciencia, pues el interés cognoscitivo como tal, no necesita que éste se dé de forma explícita ante la subjetividad humana, es suficiente con la conciencia concomitante o implícita. Lo ordinario es que el interés esté presente a la conciencia de modo implícito. En tanto que actitud anímica sería imposible sin ninguna conciencia de él, pero no es necesaria su conciencia expresa. Para quedar constituido como fenómeno, tiene que hacerse presente, en virtud de la re-flexión, como objeto de conciencia de manera explícita, y para que esto sea posible es necesaria la previa conciencia implícita de algún interés sólo vivido sin haberlo reflexionado. En su obra *La estructura de la subjetividad humana* expone las diferencias entre la conciencia explícita o refleja y la concomitante o implícita. Se trata de una cuestión importante, aunque aquí no diremos más. El interés en cuanto fenómeno mental pertenecería al ámbito de la conciencia explícita o refleja, mientras que el interés como algo vivido corresponde a la conciencia implícita.

En segundo lugar, incoaremos una de las notas importantes que este autor atribuye al interés, a saber, que se trata de una realidad específicamente humana. Como tendremos oportunidad de comprobar en el segundo de los párrafos de este trabajo, el interés no es algo explicable desde el nivel instintivo ni desde el nivel sensorial. Para dar cuenta de él habrá que recurrir a las facultades

¹ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, (Rialp, Madrid, 1997) pp. 23-24.

intelectual y volitiva del hombre. El hecho de que en numerosas ocasiones el interés tenga por objeto realidades sensibles, no puede distraernos del fenómeno que es objeto de este estudio: el interés al que nos queremos aproximar es en sí mismo algo inteligible e implica actividad intelectual.

Para justificar lo que se acaba de señalar, Millán-Puelles recurre a un argumento de autoridad, que no es otro que la tesis de Kant respecto al interés, publicada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

“Muy atinada es la tesis de Kant según la cual las criaturas irracionales se mueven por impulsos, no por intereses. Esta enseñanza tiene su fundamento en la visión kantiana del interés como lo que suministra a la razón un valor práctico. ‘Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, llega a ser una causa que determina a la voluntad. De aquí que solamente de un ser racional se diga que se toma interés en algo; las criaturas irracionales sienten únicamente impulsos sensibles’”².

Aunque estas palabras de Kant son utilizadas por Millán-Puelles para resaltar la vinculación del interés con las facultades superiores del hombre, parece que la elección de las mismas es particularmente significativa en el pensamiento de este autor. Como iremos viendo, bien podemos adelantar que para Millán-Puelles el interés también es algo por lo que la razón se hace práctica y específica a la voluntad. Pero volvamos al interés en cuanto específicamente humano con el fin de añadir una última consideración. Si bien, en cierto sentido, cabría atribuir intereses a los animales que no son racionales, conviene no obviar el salto cualitativo que el interés en el hombre supone respecto al que se pueda apreciar en el animal. Los intereses de los animales carecen de valor intelectual, su carácter es sensitivo; por el contrario, el hecho de estar interesado en el hombre tiene origen en su capacidad intelectual. En ambos casos el interés va precedido del conocimiento, pero en los animales se trata de conocimiento sensible y en el hombre de conocimiento intelectual.

Como dice Millán-Puelles en su obra *Fundamentos de Filosofía*³ los seres con vida sensitiva, los animales también conocen y conocen formas que realmente son, pero ellos no toman noticia de la realidad como tal; no pueden tener ningún conocimiento universal, porque todos ellos presuponen el del ser. Conocen objetos que para ellos están vacíos de significación entitativa; sólo conocen accidentes, y ni siquiera conocen que son tales. El qué de los seres, tanto esencial como accidental, es una forma de ser y su conocimiento implica que la idea de ser sea de algún modo conocida. Por tratarse de una idea que está latente en todo conocimiento universal, el animal sólo es capaz de conocer lo singular y concreto, y si no puede conocer formas corpóreas abstractas con mayor razón será incapaz de elevarse a la aprehensión de formas incorpóreas, aunque sean

² *Ibidem*, p.25.

³ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, (Rialp, undécima edición, Madrid, 1981, pp. 336-343).

singulares. Por lo tanto, los objetos sobre los que versa el conocimiento animal son las formas corpóreas, singulares y concretas. A este modo de conocimiento se le llama sensación y las potencias o facultades correspondientes son los sentidos.

Por la índole del objeto de conocimiento, los sentidos no pueden ser sino potencias orgánicas. Millán Puelles justificará la materialidad de estas facultades recurriendo a las características de la especie impresa que se deriva de la sensación, que como hemos dicho es conocimiento de una forma corpórea, individual y concreta, y su especie impresa, que constituye su doble en la potencia, debe reunir esa triple condición. Una forma corpórea, individual y concreta no puede ser tenida por algo que sea incorpóreo. Por todo esto las potencias sensitivas son órganos o partes materiales de la estructura animal. Y al ser corpóreas tienen por objeto algo externo a ellas, no pueden reflexionar, no pueden conocerse a sí mismas.

La limitación de su conocimiento es doble: por un lado no conocen todos los entes, sólo aquellos que pueden impresionar sus sentidos; por otro lado no los conoce en su carácter de entes, sino de un modo puramente fenoménico. El entendimiento en el hombre no se limita a la captación de las formas corpóreas concretas y singulares, se extiende a las formas corpóreas abstractas y, en general, a todo cuanto es. En el hombre, por el contrario, el ámbito del conocimiento es tan amplio como el ente, y la forma en que el entendimiento humano capta sus objetos es en tanto que son - entender es conocer el ser-. A diferencia de lo que ocurría en el animal, el hombre captará formas universales, lo que exigirá que el entendimiento humano sea una potencia inorgánica, por lo que es capaz de reflexionar, es decir, de captarse en cierto modo a sí mismo⁴.

He referido con cierta extensión la nota del interés cognoscitivo como algo específico del hombre. Esto exige la intervención de sus facultades superiores, en concreto nos permitirá decir del interés que es una forma de volición o de nolición. Ciertamente no nos interesamos sino por aquello que primeramente hemos aprehendido intelectualmente -la intelección es previa a la actitud anímica que se está intentando describir-, pero si bien esto es así, nada nos autoriza a decir que el hecho de estar interesado consista en una intelección, ni explícita ni implícita. Siempre será el hombre como sujeto el que se interesará por algo o por alguien, pero como es propio del hombre el servirse de mediaciones, de facultades operativas, la potencia a la que cabría atribuir interés no sería otra que la voluntad.

Al decir que se trata de cierta volición, tanto en sentido positivo como negativo, hemos dado un paso más en la descripción de este fenómeno, pero es preciso seguir matizando en qué pueda consistir esta forma de volición. Y una de las notas de esta forma de volición es que no consiste en

⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 352-357.

la mera complacencia en la existencia de algo. Millán-Puelles llega a decir esto retomando y ampliando otra de las tesis de Kant. En la *Crítica del Juicio* también concibe el interés como algo propio de la voluntad humana; dirá textualmente: “Se llama interés a la complacencia que unimos a la representación de la existencia de un objeto. De aquí que siempre se refiera simultáneamente a la facultad de desear, ya como fundamento de determinación de ésta, ya como necesariamente conexo con el respectivo fundamento de determinación”⁵. Las palabras de Kant parecen identificar el interés por algo con la complacencia en que aquello exista, pero Millán-Puelles va algo más allá. El interés no puede reducirse a una volición que es mera complacencia. Como ya se ha dicho la volición también puede ser nolición, pues somos capaces de interesarnos por aquello que no queremos que exista en modo alguno. Y por otra parte, para complacernos en algo y tomarnos interés en ello necesariamente tenemos que pensarlo como existente, sea ahora, sea en otro momento pero cabría también complacerse e interesarse por algo inexistente. Se puede constatar un hecho y es que todos podemos complacernos en acontecimientos que son puramente imaginarios sin por ello querer que existan. Sería pobre argumentar al respecto que esos hechos imaginarios tienen existencia efectiva porque existen en el pensamiento, porque lo que no tiene más ser que el ser-pensado no está provisto de una existencia efectiva:

“Y, sin embargo, el interés que esas mismas aventuras nos suscitan tiene algo que ver con una existencia real: la del conocimiento nuestro de ellas. Sin querer la existencia de este conocimiento sería imposible que sintiésemos interés por esas inexistentes aventuras. Interesarnos por ellas es querer su conocimiento, y querer su conocimiento (la existencia de éste en nosotros) es interesarnos por ellas”⁶.

Además, esa forma de volición con la que el interés se identifica es resuelta y claramente decidida. Poner interés en algo es más que apreciarlo o complacerse en ello. Es afanarse, empeñarse en conseguirlo y si ya lo hubiéramos conseguido hacer todo lo posible por conservar la presencia de lo que realmente nos está interesando. Cómo no advertir en esta apreciación la posibilidad de que la razón se haga práctica en virtud del interés o de estar ante algo que motiva la determinación de la voluntad. El interés reclama un primer movimiento en el que se da como actitud pasiva, necesitamos ser atraídos, interesados por algo, pero conlleva un segundo movimiento, que es el que realmente se está analizando por Millán-Puelles, a saber, ese en el que es el sujeto el que pone interés en el objeto, se comporta activamente ante ese algo o alguien que le atrae o le interesa.

Su recurso al Diccionario de la Real Academia le permiten reforzar la decisión y resolución que acompaña a esta forma de volición que se está designando como interés cognoscitivo. De todas las acepciones que el Diccionario de la Real Academia ofrece del término interés, le resultará

5 A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, (Rialp, Madrid, 1997), p. 27.

6 *Ibidem*, p. 31.

especialmente valiosa aquella que hace referencia a la eficacia y al esfuerzo, y también lo que dicho diccionario indica sobre el deseo, al calificarlo como “movimiento enérgico de la voluntad hacia el conocimiento, posesión o disfrute de alguna cosa.

Con el propósito de seguir indagando en notas peculiares de esta volición, Millán-Puelles acudirá también al diccionario de uso del español de María Moliner. La primera de sus acepciones, le permitirá aportar otra interesante nota que caracterizaría la actitud anímica que está siendo objeto de estudio. Este diccionario dice del interés que es la sustantivación del verbo latino *interesse*, estar entre, estar interesado. Para conectar esta definición con el interés como actitud anímica recurre a la etimología del vocablo interés. La noción básica en la genealogía del vocablo es la idea de estar entre, en la que está implícito el concepto del ser-diferente o diferir. Estar-entre supone la existencia de dos extremos; no cabe que estos sean idénticos, de lo contrario sólo hablaríamos de uno no de dos, por lo tanto, estar-entre si bien no es el diferir o el ser-diferente, lo presupone. Esto le permite advertir el nexo entre ser-diferente o diferir y el interesar o importar, en el sentido de que aquello que nos interesa, no nos es indiferente. Lo que nos interesa lo asumimos como diferencia o como algo distinguido, ha salido de la neutralidad. Distinción o diferencia tienen aquí un sentido axiológico. Podemos decir que para que algo sea objeto del interés es imprescindible que su valor sobresalga o destaque de algún modo para que así atraiga o provoque un deseo efectivo. Por tanto, el interés será lo opuesto a la indiferencia como actitud anímica. De entre todas las expresiones que otorgan contenido a la indiferencia -“dar igual”, “no importar”, “no me va ni me viene”, “traer sin cuidado”-, la que le traerá un nuevo matiz en la caracterización del interés, aunque claro está, por la vía negativa, es la de traer sin cuidado:

“Al fenómeno mental del interés le es esencial que en su sujeto exista algún cuidado, una cierta solicitud, en relación al objeto que de veras le importa. El verdadero interés es diligente: solícito, cuidadoso. Sólo así puede ser resuelto y esforzado, en oposición al ineficaz seudointerés que no pone los medios para lograr lo querido ni en modo alguno se cuida de que los haya”⁷

Con todo esto Millán-Puelles ha logrado conquistar nuevos matices que acompañarán la forma de volición que estamos estudiando. Se ha hablado de ahínco, eficacia, una clara determinación hacia su objeto, y parece que esto no sería posible sin la presencia de la diligencia, de la solicitud, del cuidado. Por último destacaremos una consecuencia de la diligencia que hace posible el auténtico interés, y no es otra que la presencia del temor.

⁷ *Ibidem*, p. 36.

2.2. Caracterización de la verdad.

Se han expuesto algunas notas esenciales del interés cognoscitivo que el profesor Millán-Puelles describe desde una perspectiva fenomenológica. Pero estamos estudiando el interés en un ámbito concreto, el del conocimiento; por ello, el autor no deja de prestar atención al objeto del interés que se está tratando, que no es otro que la verdad. En lo que sigue, me propongo traer a consideración algunas de sus observaciones respecto a la verdad, que son recogidas en su obra *El interés por la verdad*⁸. Nos ayudarán a delimitar algunos rasgos esenciales en el pensamiento del autor acerca de esta cuestión y a situar convenientemente y con precisión aquello a lo que hace referencia el objeto de estudio. Como él mismo nos advierte, estamos ante un término que goza de numerosas acepciones.

Relacionar el interés y la verdad en el marco de lo expuesto sobre las notas del interés, le lleva de entrada a atribuir a la verdad la característica de ser algo efectivamente deseable, tanto en sentido positivo como negativo, de lo contrario no sería objeto de interés sino más bien de indiferencia. Pero siendo esta nota algo necesario en la verdad en cuanto objeto de interés, el profesor Millán Puelles considera que esta realidad es insuficiente para determinar de una manera concreta lo que ha de entenderse cuando se habla de un especial interés cuyo objeto lo es ella, y se propondrá indagar qué significa la verdad en este contexto.

Con sus reflexiones nos ayuda a reparar en un elemento que resultará ser clave, y que parece estar presente de un modo y otro en las diversas acepciones del término verdad; ese elemento hace referencia a un cierto ajuste; decimos por ello que verdadero es lo ajustado y que la verdad es justeza en relación con algo que se toma como medida. Incluso será así en aquellos casos en los que lo verdadero es considerado como lo real en oposición a lo aparente e irreal. Ciertamente la verdad no siempre se identifica con la realidad, ni ésta es siempre lo contrapuesto a la mera apariencia. Lo que es meramente aparente es irreal, pero no todo lo irreal es meramente aparente; para ratificar que esto es así, podemos recurrir a la experiencia de acontecimientos que han ocurrido en el pasado o a los mismos entes de razón, ambos ejemplos gozan en cierto modo de irrealidad pero no diríamos de ellos que se trata de algo aparente. En definitiva que lo irreal puede ser algo verdadero, y lo será en todos los casos en los que está ajustado o adecuado a su propia medida.

“La noción de lo verdadero como lo ajustado o adecuado a su medida, y el concepto de verdad como el correspondiente ajuste o adecuación, no quedan desclasificados ni excluidos cuando se habla de lo verdadero como lo real en cuanto opuesto a lo aparente, ni cuando se entiende por verdad la realidad en su diametral enfrentamiento a la mera apariencia [...] Esa falta de adecuación entre el parecer y el ser

⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 36-57.

es, por tanto, lo que define a la mera apariencia, y así la realidad -en cuanto opuesta a la mera apariencia- es el carácter propio del parecer que está ajustado o adecuado al ser”⁹.

Para exponer qué sea la verdad y los rasgos que considera esenciales, el profesor Millán-Puelles recurre a la historia del pensamiento filosófico, desde su nacimiento en Grecia hasta la época contemporánea. A mi juicio, los principales hitos en los que se detiene para precisar el concepto de verdad al que se está refiriendo son el pensamiento de Aristóteles, el de Kant, el de Heidegger y el de algunos filósofos analíticos (Wittgenstein y Bertrand Russell). Del diálogo que mantiene con todos ellos, extraeré las observaciones que me han parecido más significativas a la hora de enmarcar lo que entiendo es su visión acerca de este importante tema.

En primer lugar se referirán algunos de los aspectos de la “tradición filosófica iniciada por Platón y Aristóteles y prolongada hasta nuestros días por Santo Tomás y por otros eminentes pensadores medievales y modernos”¹⁰. A este pensamiento clásico debemos la distinción de la verdad en verdad ontológica, verdad lógica y verdad moral como veracidad. Brevemente se describen cada una de estas acepciones de la verdad, pues en todas estaría presente de un modo u otro, la noción de ajuste, con el propósito de perfilar a cuál de todas ellas mentaría el interés que está siendo objeto de estudio y de advertir la relación que hay entre ellas.

Lo que la tradición filosófica ha llamado *verdad ontológica* no sería otra cosa que la concordancia o ajuste del *ón* con el *lógos*, es lo que llamaríamos la “verdad de la cosa”. Estaríamos ante la radical aptitud de cualquier ente para fundamentar intelecciones adecuadas de su ser; esta dimensión de la verdad referiría la inteligibilidad de todo ente. En sentido absoluto no cabe hablar de falsedad ontológica, la realidad en cuanto tal gozaría de esa radical y fundamental adecuación con el entendimiento o *lógos*.

La *verdad lógica* es considerada como la adecuación o concordancia del *lógos* con el objeto al que éste se refiere y conlleva también un cierto ajuste. Esta verdad presupone la inteligibilidad de todo ente, incluido el propio *lógos*, es decir, la verdad ontológica. No es ninguna inteligibilidad sino el rasgo característico de toda intelección concordante o conforme con aquello a que se refiere. En este sentido de la verdad, sí cabría hablar de falsedad lógica, pues puede haber intelecciones que no sean conformes con su objeto, teniendo por tanto, en ese caso, la propiedad de la falsedad. Tan sólo a los juicios, a los pronunciamientos del entendimiento sobre la realidad, podemos atribuir en sentido propio este tipo de verdad o falsedad; sólo ellos pueden formalmente ser conformes o disconformes con aquello a que se refieren. Si bien es cierto que el entendimiento realiza otros actos, a saber, la simple aprehensión y el raciocinio, la propiedad de la verdad o la falsedad no

⁹ *Ibidem.* p. 38.

¹⁰ *Ibidem.* p. 41.

acompaña al puro y simple concepto, mediante este acto la mente no enuncia nada y tampoco enuncia nada el raciocinio, pues éste no consiste ni en sus premisas ni en su conclusión, sino en la relación lógica entre esos juicios.

Por último, entre los sentidos de la verdad se ha hablado también de la veracidad o verdad moral, en el que una vez más estaría presente un cierto modo de ajuste o adecuación. Esta verdad estriba en la adecuación de lo enunciado con lo que quien lo enuncia tiene por verdadero en el sentido de la verdad lógica. Enunciar algo que es falso pero que quien lo hace lo tiene por objetivamente verdadero, no es mentir. Falta entonces la adecuación característica de la verdad lógica, pero permanece la peculiar adecuación que se da en la verdad como opuesta a la mentira.

Aristóteles referirá también la llamada verdad práctica, que no es sino la adecuación o ajuste que se daría entre la razón práctica y el apetito recto. Su conexión con la rectitud del apetito le confiere significado moral, pero el interés que primordialmente se está considerando no es el referido a la práctica de las virtudes morales, aunque en el segundo de los epígrafes nos detendremos a considerar el sentido en el que esto será posible. La índole del interés que se está estudiando es propiamente intelectual.

Vistas estas distinciones ha llegado el momento de señalar cuál de todas esas acepciones guarda mayor relación con el interés cognoscitivo. La atención no se dirigirá a la verdad ontológica, tampoco a la verdad en cuanto veracidad. Y por lo que se ha expuesto en el párrafo anterior tampoco lo será la verdad práctica. La verdad en la que el profesor Millán-Puelles focaliza el interés cognoscitivo por la verdad, no es sino la verdad lógica. El interés por conocer la verdad es el interés por tener intelecciones verdaderas en el sentido de la verdad propia del *lógos*, es decir en la aceptación de la conformidad o concordancia de nuestros juicios con sus respectivos objetos.

A modo de síntesis, podríamos decir que del pensamiento clásico, el profesor Millán-Puelles hasta el momento nos ha traído la noción de ajuste o concordancia presente en todas las acepciones de la verdad, así como la acepción de la verdad que de un modo más propio estaría vinculada con el interés cognoscitivo. Pasamos ahora a analizar los hallazgos y nuevos matices que le reporta el diálogo con el pensamiento de Kant. Como ya hiciera Aristóteles, también Kant referirá la verdad práctica, aunque no en el sentido aristotélico, pero la verdad a la que Kant dedica una atención mayor es a la peculiar verdad del entendimiento. Kant se propone averiguar cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento; no está interesado tanto en la definición de la verdad cuanto en fijar un criterio que permita reconocerla. Presupone y acepta la definición de verdad procedente de la tradición, a saber, que la verdad es la concordancia del conocimiento con su objeto, pero las pretensiones de Kant van más allá. Transcribimos sus palabras recogidas en la *Crítica de la razón pura* y citadas por el profesor Millán-Puelles:

“La antigua y célebre pregunta con la cual se creía poner a los lógicos en un aprieto, y se trataba

de llevarlo, ya a quedar sorprendidos en un miserable dilema, ya a tener que reconocer su ignorancia y, por ende, la vanidad de todo su arte, es ésta: *¿Qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber, que ésta es la concordancia del conocimiento con su objeto, está aquí aceptada y presupuesta; pero se quiere saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento”¹¹

Uno de los puntos de los que se servirá Millán-Puelles para precisar su concepción de la verdad es a propósito de una de las dificultades que Kant encuentra en la definición acuñada por la tradición. Recogemos textualmente las palabras de Kant:

“La verdad, se dice, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. De acuerdo con esta definición meramente nominal, mi conocimiento ha de concordar, por tanto con el objeto para ser verdadero. Ahora bien, sólo en virtud de que conozco el objeto puedo compararlo con mi conocimiento. Por consiguiente, mi conocimiento ha de confirmarse a sí mismo, pero ello dista mucho de ser suficiente para la verdad. Pues como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, lo único que siempre puedo juzgar es si mi conocimiento del objeto concuerda con mi conocimiento del objeto. A este círculo explicativo los antiguos lo llamaban *dialeto*”¹².

Con todo esto Kant, no está sino denunciando un círculo vicioso en esa definición de la verdad. El profesor Millán-Puelles nos ayuda a advertir tras esa crítica un sofisma. Lo más decisivo del argumento kantiano está en la suposición de que para saber si un juicio concuerda con el objeto al que se refiere, es necesario comparar el objeto con el juicio que a él se refiere, para lo que a su vez es imprescindible conocer ya este objeto. Recurriendo a las aportaciones de la filosofía clásica, Millán-Puelles recordará que la concordancia de un juicio con su objeto puede ser conocida en ese mismo juicio, es decir, sin necesidad de efectuar una comparación que sea un acto mental distinto de él.

Para poner esto de manifiesto se sirve del análisis de la concordancia del juicio “el todo es mayor que la parte” con “el todo” que es el objeto al que el juicio se refiere. Dicha concordancia es conocida en el mismo juicio, además de modo evidente e inmediato. Está claro que alguna noción hemos de tener del “todo” para que esa concordancia nos sea evidente de modo inmediato. Pero esa noción no es juicio sino sólo concepto, por lo que esta concordancia no puede ser la de un juicio consigo mismo. Y esto no es así porque nos encontremos ante un juicio especial, de esos en que se encuentran los primeros principios. Lo propio de estos juicios no consiste en que únicamente en ellos la concordancia con los objetos a que se refieren no es la de estos mismos juicios consigo mismos, ni se encuentra tampoco en que la garantía de su verdad es una evidencia, sino sólo en que la evidencia por lo que se acredita su verdad es inmediata; en los demás juicios la evidencia está

11 *Ibidem.* p. 43.

12 *Ibidem.* p. 44.

mediada por una demostración o por alguna percepción sensible.

A mi juicio, con esta crítica a Kant, Millán-Puelles refuerza frente al representacionismo o el idealismo, la posibilidad de que en el conocimiento se dé un contacto inmediato entre el entendimiento y la realidad; también lo que Cruz González-Ayesta señala en una de sus obras al considerar la reflexividad que acontece en el juicio:

“La reflexión que acontece en el juicio es un golpe al naturalismo: si el naturalismo se caracteriza por considerar el conocimiento estáticamente como un estado mental (o la cualidad de las proposiciones) que corresponde (y aquí aparece el problema) con otro estado real; la idea de una reflexión veritativa, por el contrario, plantea que el ámbito de lo cognoscitivo sólo se abre cuando el cognoscente al juzgar se sabe haciéndose con lo real. Es entonces cuando puede hablarse de verdad (y, por tanto, de falsedad) en sentido propio. Sólo derivadamente puede atribuirse la verdad al juicio proposicional considerado *a se* y separadamente del cognoscente. La verdad aparece en una operación que, aunque cognoscitiva, es vital y la verdad, considerada como el fin (*perfectio*) de esta operación es también objeto de una inclinación que le compete al hombre por su naturaleza racional”¹³.

Todas las observaciones antedichas llevan al profesor Millán-Puelles a distinguir entre la evidencia del juicio y la evidencia del objeto juzgado. Ciertamente sin la evidencia del objeto no sería posible la evidencia de la verdad del respectivo juicio, por lo que la evidencia del objeto sería la fundamental: la verdad lógica, pues, queda garantizada por su misma evidencia, que exige en último término la del objeto del juicio, sin que esto obligue a sostener como hace Heidegger que la verdad consiste en la “desocultación del ente”. Millán-Puelles entablará también un breve diálogo con esta tesis de Heidegger, que a mi entender, le lleva a reforzar la necesidad de la presencia de un *logos* en el conocimiento humano, y con ello la necesidad de la presencia de un “alguien” que se inserta temporal e históricamente en la realidad.

En el pensamiento de Heidegger la verdad no está estructurada en modo alguno como concordancia del conocimiento con su objeto, es decir, no implica el ajuste de un ente que conoce con otro que es conocido. La verdad de la enunciación, según Heidegger, consiste en que ésta es manifestativa de lo que algo es en sí mismo:

“La enunciación es verdadera significa: descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, hace posible ver el ente en su situación de descubierto. El ser verdadera de la enunciación ha de entenderse como ser-manifestativa. Por tanto, la verdad no tiene en modo alguno la estructura de una conformidad entre el conocer y el objeto, en el sentido del ajuste de un ente (el sujeto) a otro (el objeto)”¹⁴.

El profesor Millán-Puelles no está de acuerdo con el empeño de Heidegger en contraponer el

13 CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, (Eunsa, Pamplona, 2006), p.338.

14 A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad* (Rialp, Madrid, 1997), p.49.

valor manifestativo de la enunciación verdadera y la conformidad de ésta con su objeto, por la sencilla razón de que ninguna enunciación muestra o manifiesta a un ente, si lo que en ella se enuncia de ese ente no concuerda con él. Si es el caso de que la enunciación concuerda con el ente, entonces sí que es manifestativa del mismo. La mostración que en las enunciaciones verdaderas acontece se debe sólo a la conformidad de estas enunciaciones con sus respectivos objetos. Por ello concluirá Millán-Puelles que:

“la patencia del ente, si es patencia del ente al hombre, no puede dejar de efectuarse a través del logos humano. Y éste, si bien en ella es fundamentalmente receptivo, se comporta, no obstante, de un modo activo al construir y pronunciar un enunciado que manifiesta a un ente en la medida en que concuerda con él. Construyendo y pronunciando ese enunciado se ajusta el logos, de una manera explícita y activa a lo que le es patente. En virtud de este ajuste también el sujeto humano que así ejerce su logos, queda asimismo ajustado de una manera explícita y activa, a lo que el objeto de su conocimiento es”¹⁵.

Por último, su diálogo con alguno de los filósofos analíticos le permitirá resaltar al menos dos interesantes aspectos acerca de la verdad. Por un lado, a propósito de una de las afirmaciones de Wittgenstein, incoará la dimensión praxica del conocimiento, y por otro, la aceptación de conocimientos *a priori* que son verdaderos. El profesor Millán-Puelles considera que un enunciado verdadero no se limita a mostrar un objeto, supone más, porque declara de una manera expresa que el objeto conocido es justamente como queda mostrado. Aunque difiere en algunos puntos con Wittgenstein en la interpretación que éste hace de la verdad, le parece acertada una de sus afirmaciones respecto de la proposición verdadera: “la proposición muestra cómo se comporta algo, y dice que se comporta así”. Millán-Puelles se propone poner de manifiesto la distancia que hay entre una proposición verdadera y una imagen no proposicional (véase como ejemplo una fotografía); ésta a su modo muestra algo, pero no dice lo que ese algo es.

También destaca los puntos de encuentro con Bertrand Russell y el propio Wittgenstein en lo referente a la concordancia del juicio con su objeto, pero estos autores inciden en que la verdad o falsedad de una creencia depende siempre de algo exterior a la misma creencia. Ambos coinciden en la tesis de que al concepto de imagen pertenece de modo esencial el de ajuste o correspondencia con aquello de lo que ella es imagen. Pero el profesor Millán-Puelles, se distancia de Wittgenstein cuando éste excluye la posibilidad de conocer la verdad de la imagen sin salir de ésta o bien de modo apriorístico, refiriendo el conocimiento de la verdad que tenemos de las tautologías sin salir de ellas, así como la aprioricidad de las proposiciones verdaderas que expresan teoremas matemáticos.

15 *Ibidem.* p.50.

A Millán-Puelles le interesa también reforzar el alcance de lo que pueda ser la concordancia y de la mano de Brentano, de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino señalará que esta propiedad de los juicios no significa ser igual o gozar de semejanza perfecta del entendimiento respecto de lo conocido.

3. EL INTERÉS COGNOSCITIVO COMO REALIDAD ESPECÍFICAMENTE HUMANA.

En el apartado en el que se ha recogido la descripción fenomenológica que el profesor Millán-Puelles hace del interés cognoscitivo, se ha señalado que comparte con Kant la tesis de que sólo los seres racionales son auténticos sujetos de la actitud anímica del interés. El fundamento de la misma no será otro sino el hecho de que según Kant, el interés es el que suministra a la razón un valor práctico. Que Millán-Puelles haya querido recoger en la obra que dedica al análisis del interés por la verdad esta consideración no parece casual. Para adentrarme en este punto me han sido de gran utilidad sus tesis respecto al fenómeno de la vida, la actividad que le es propia y la finalidad. Me ha permitido avanzar en lo que podría ser una caracterización filosófica del interés cognoscitivo, así como situarlo en el proceso cognoscitivo apuntando alguna consideración acerca de cuál sea su contribución en esta esencial capacidad humana que es el conocimiento.

3.1. Inserción del hombre en la realidad.

Como indica Millán-Puelles¹⁶ el hombre se inserta en la realidad de dos maneras. Una es calificada de natural o física -el hombre es un ser más entre el resto de los seres del mundo-; la otra le posicionaría conscientemente referido a la realidad del resto de los seres en cuanto que otros, y a sí mismo en cuanto tal. Si bien estar en la realidad mentalmente presupone su estar físico, es la capacidad de estar en la realidad mentalmente la que se relaciona directamente con el interés cognoscitivo humano.

En primer lugar me ocuparé de dar un mayor contenido a esa condición dual en la que el hombre se sitúa en la realidad. Me sirvo para ello de las consideraciones que acerca de la vida y de la graduación con que ésta se presenta en la realidad hace en su obra *Fundamentos de filosofía*¹⁷. Su visión filosófica sobre la vida se aproxima a la de Aristóteles, y nos sitúa ante cuestiones que podrían configurar el marco desde el que el profesor Millán-Puelles considera el interés cognoscitivo humano, aunque explícitamente no lo indique en la obra *El interés por la verdad*. Estas cuestiones no son otras que la tensión que acompaña a los seres vivos hacia aquello que les perfecciona, la finalidad y la acción.

Para este autor no es posible dar cuenta de la vida desde una perspectiva mecanicista, ni siquiera en el caso de la vida vegetativa, que constituiría el nivel ínfimo de vida. Bastaría con considerar las implicaciones que una operación como la nutrición tiene en los seres con vida vegetativa, para advertir cierta reflexividad. Esta actividad está haciendo posible que algunos seres

16 Cfr. *Ibidem*, p. 58.

17 Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía* (Rialp, undécima edición, Madrid, 1981), pp. 323-335.

se comporten como principio de sí mismos, aunque sea a un nivel modesto. Y como gracias a ella también es posible la potencia generativa, no sólo posibilita el mantener-se en la existencia sino que permite que trasciendan su propia individualidad.

Este principio intrínseco que es la vida, confiere capacidad para la acción. El actuar de los seres vivos puede realizarse en virtud de formas naturales y/o de formas inmateriales. Se trata de dos modos en que las formas pueden estar presentes en los seres. En el primer caso se dice que están naturalmente -la forma actúa como parte de aquello que la tiene y el resto actúa respecto a ella de modo material-, en el segundo que están presentes cognoscitivamente -la presencia de las formas en este caso es objetiva o inmaterial y pueden estar en uno o varios sujetos cognoscentes-. Sólo en los seres que participan de la vida sensitiva e intelectual pueden hacerse presentes formas de manera objetiva e inmaterial. A medida que las formas de vida se van perfeccionando se incrementa el campo de objetos hacia los que se trascienden; la forma superior de vida es la intelectual, y los seres que participan de ella pueden hacer de cualquier ser objeto de ella:

“La vida intelectual se verifica en el ámbito trascendental del ente: cualquier ser puede ser objeto (no sujeto) de ella. La vida sensitiva se limita en su campo objetivo a un género de ente: el ser corpóreo; más dentro de este género, cualquiera de las especies puede, en principio, ser el objeto de una sensación. Por último, la vida vegetativa versa sobre un objeto que es el propio individuo que actúa de sujeto en ella. La nutrición y el crecimiento tienen como principio y como término la sustancia misma del viviente en que ocurren. Mas este, en tanto que generativo, es el sujeto de una operación cuyo objeto trasciende la individualidad del cuerpo vivo, pues si bien se mantiene dentro de la especie, dicho objeto es un término que individualmente constituye otra entidad corpórea”¹⁸.

Como dice Santo Tomás de Aquino en *De Veritate* II, 2, la operación por la que un ser se hace presente una forma de modo inmaterial es el conocimiento. Y esta operación es perfecta para esos seres. Esa capacidad de hacerse presentes formas de modo inmaterial hace posible el movimiento, la locomoción y la acción. Pero si bien el conocimiento es posible tanto en los seres que participan de la vida sensitiva como los que participan de la vida intelectual, la distancia entre ambos tipos de conocimiento es considerable. Para ponerla de manifiesto se señalan las características de las formas en función de si la operación ha sido realizada por un ser con vida sensitiva o por un ser con vida intelectual.

Las formas aprehendidas por los seres con vida sensitiva, es decir, los animales, son sensibles, individuales y concretas; como esta forma de vida carece de capacidad para conocer el ser, no cabe en ella un conocimiento universal. Las características de estas formas condicionan el modo de ser de las facultades que hacen posible su aprehensión: dichas potencias tendrán que ser

¹⁸ *Ibidem*, pp. 328-329.

orgánicas. Por el contrario, los seres que participan de la vida intelectual -es el caso del hombre- están capacitados para alcanzar el conocimiento del ser, y por ese motivo pueden aprehender formas que son universales. La aprehensión de tales formas reclama la presencia de potencias que sean inorgánicas.

Con lo que hasta aquí se ha expuesto podemos entender con mayor hondura el sentido en el que el hombre se sitúa en el mundo conscientemente referido al resto de los seres en tanto que otros, y a sí mismo en cuanto tal. Afirmar que el hombre se inserta física y mentalmente en la realidad supone atribuirle vida intelectual, y con ello capacidad de desmaterializar y hacerse presentes de modo objetivo las formas de toda la realidad, que están ahí ontológicamente. A diferencia de los seres que sólo gozan de vida sensitiva, el hombre no se limitará a captar formas concretas y singulares, sino que alcanzará formas universales. Las facultades que pueden hacer posible un conocimiento así no pueden ser orgánicas. Estas facultades son en el hombre el entendimiento y la voluntad. Me detendré brevemente en algunas consideraciones acerca del entendimiento, en aquellas que me han parecido pertinentes para el tema de estudio que me ocupa.

Como es sabido, la operación primordial para la que el entendimiento faculta al hombre es la simple aprehensión de ideas universales. Esas ideas, llamadas también conceptos, constituyen el elemento objetivo más simple de la vida intelectual. Gracias a ellas son posibles los juicios, operación por medio de la cual el entendimiento se pronuncia acerca de la realidad. De ellos se hace uso para la actividad discursiva o el razonamiento. Ciertamente el entendimiento es una facultad con poder cognoscitivo y es la que hace posible nuestro estar mentalmente en la realidad, a través de todos esos actos, pero es un hecho que no en todo momento está conscientemente en la realidad, es decir, no siempre está en ejercicio:

“Ahora bien, el logos que el hombre tiene no siempre lo tiene el hombre en ejercicio. Es un poder operativo, una facultad, no la actividad correspondiente. Así, pues, como lo que hace que el hombre esté mentalmente en la realidad es el ejercicio del logos humano, y no este logos cuando no se halla en ejercicio, resulta que esta misma capacidad cognoscitiva específicamente humana se encuentra en la situación de ser, por una parte, algo ya dado en el estar natural -preconsciente- del hombre en la realidad, y, por otra parte, algo que le da al hombre la aptitud, no la actualidad efectiva, de estar en la realidad de una manera consciente”.¹⁹

La realidad de la diferencia entre esta capacidad del hombre y su propio ejercicio -la capacidad carece en ocasiones de la actividad correspondiente- es un signo de su imperfección. Pero esto no nos autoriza a negar la existencia de una genuina capacidad de intelección en el hombre, y así quiere remarcarlo el profesor Millán-Puelles:

19 A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, (Rialp, Madrid, 1997), p. 59.

“No por ello deja de ser una genuina capacidad de intelección, pero no puede ser perfecta o absoluta, ya que le cabe la posibilidad de que le falte algo que le compete y a la cual esencialmente está ordenada por su propio carácter de potencia activa. Algo que esencialmente es una potencia o facultad de entender y que, sin embargo, puede no estar entendiendo, es algo necesitado, para cumplir su función, de un complemento extrínseco, y, en tanto que así necesitado, es algo condicionado y dependiente en su propio operar y, por ende, también en su propio ser”²⁰

Uno de los motivos por los que este texto es traído a colación, es destacar la condición perfectiva del hombre, y como consecuencia, su estar en cierta tensión hacia aquello que le confiere plenitud. Como el resto de los seres del mundo, tiene una serie de capacidades, las que le otorga su principio vital, aunque éstas no siempre están actualizadas. Siendo esto así, parece razonable que el ejercicio de la capacidad intelectual sea aprehendido por el hombre como algo conveniente para él, y en tanto que esto es así, sería apetecible, estaríamos ante un fin del hombre.

“La capacidad humana de entender es mucho más que la no-imposibilidad de que el hombre efectivamente entienda algo, porque consiste en una potencia esencialmente orientada, dirigida, a la intelección. Hay en esta potencia una natural tendencia o inclinación a entender. O dicho con entera exactitud: ella misma es esa tendencia o inclinación natural, de la cual, a la vista de lo ya expuesto, debe decirse que la tendencia o inclinación natural a estar mentalmente en la realidad”²¹

Si bien, esta tesis que está presente en el pensamiento del profesor Millán-Puelles éste no la relaciona explícitamente con el interés cognoscitivo en su obra *El interés por la verdad*, cabe preguntarse si la tiene presente cuando refiere la definición del interés en Kant que ya ha sido citada al comienzo de este estudio: “Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, llega a ser una causa que determina a la voluntad”. Esa tesis podría justificar una primera intervención de la voluntad a través de lo que aquí estamos identificando como interés cognoscitivo. El entendimiento consigue plenitud, es decir, se perfecciona, a través del conocimiento y bien podría ser que lo que aquí se está identificando como interés cognoscitivo fuera lo que inicialmente hace al entendimiento práctico. La acción, la praxis se presenta como algo preciso en el hombre y la praxis según la cita que Millán Puelles recoge de L.E. Palacios²² sería todo acto que, implicando una intelección, no es ejercido por el propio entendimiento, sino por la libre voluntad, o por alguna de las potencias corporales del hombre bajo el imperio de la voluntad.

Hechas estas consideraciones en torno al entendimiento humano y la condición del hombre en la realidad, procede pasar a ver con mayor detenimiento algunos aspectos de la otra potencia

20 *Ibidem*, p. 62

21 *Ibidem*, p. 63

22 *Ibidem*, p. 135

inorgánica del hombre, la voluntad.

3.2 Dimensión apetitiva de los seres vivos.

Siguiendo buena parte de la tradición filosófica desde Aristóteles, el profesor Millán-Puelles en *Fundamentos de filosofía*²³ nos recordará cómo todo ser que es capaz de conocer tiene también capacidad de apetecer. La vida sensitiva y la intelectual no se reducen a la actividad sensorial o intelectual, sino que esta actividad es seguida por las tendencias, que a su vez originan en numerosas ocasiones la locomoción, el desplazamiento y la acción de los seres que participan de estas formas de vida. El apetito no es sino la inclinación o tendencia a algo conveniente y es de dos clases: natural y elícito.

Lo propio del apetito natural es la tensión que hay en todo ser hacia su respectivo bien y perfección; no precisaría de la existencia de una potencia especial, puesto que se da en la totalidad de cada ser, por el hecho de hallarse en potencia para su respectivo complemento. No supone conocimiento del bien apetecido -es previo a todo conocimiento- y lo tienen también los seres que carecen de capacidad de conocer en cuanto susceptibles de actos perceptivos. En cambio, el apetito elícito es el que sigue a la aprehensión de un bien, es decir, sigue a la actividad cognoscitiva. La apatición no es una mera tendencia natural, deriva siempre de algún conocimiento; los seres vivos que no gozan de capacidad para el conocimiento, esto es, para hacerse presentes formas de la realidad de un modo objetivo o inmaterial no tienen facultades apetitivas, y sólo tendrán voluntad aquellos que puedan aprehender esas formas de modo universal, es decir, la voluntad no acompaña la estructura de todos los seres aptos para el conocimiento; aun en el mismo hombre que tiene voluntad, cabe distinguir pasiones y voliciones. Pero antes de pasar a un estudio más detenido de la voluntad, añadiré alguna diferencia más entre la apatición sensitiva y la intelectual, que podrían iluminar algunos aspectos del interés cognoscitivo humano.

El apetito sensitivo deriva del conocimiento sensitivo y es el único que tiene el animal. La potencia del apetito sensible, como la del conocimiento sensible, es de carácter orgánico, y el bien por cuya concreta aprehensión se verifica el acto del apetito sensible puede presentarse de dos modos: como deleitable a los sentidos, hablamos en ese caso de apetito concupiscible; o bien como conveniente a la naturaleza, pero difícil de conseguir, y en este caso estamos ante el apetito irascible. Ambos bienes son especies de la naturaleza universal “bien”, pero sus objetos son diferentes y los bienes difieren entre sí por ello. Los actos del apetito concupiscible son el amor (inclinación al bien deleitable); el deseo (tendencia a la posesión de ese bien) y el gozo (satisfacción

23 Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía* (Rialp, undécima edición, Madrid, 1981), pp. 350-355.

del apetito en el bien poseído). A estos tres se añaden sus contrarios (odio, abominación y tristeza). Los actos del apetito irascible son la esperanza (versa sobre un bien arduo pero posible), la audacia (su objeto es un mal arduo, pero superable) y la ira (apetito de venganza contra la causa que produce el mal). Se añaden como contrarios la desesperación y el temor.

Por el contrario, el apetito intelectual deriva del conocimiento intelectual, que conoce el bien en general y es específicamente humano. La potencia o facultad que hace posible esta apetición tiene que ser también inorgánica. Y los actos son los mismos que se acaban de exponer para el apetito sensible, pero en este caso se señalaba que los bienes objeto del apetito concupiscible y los del apetito irascible, si bien son especies de la naturaleza universal bien, diferían entre sí porque los animales no aprehenden el bien en general sino de modo concreto, y en ese caso el objeto del apetito concupiscible es diferente del objeto del apetito irascible, pero en el hombre no es exactamente así. En esta consideración podemos encontrar una diferencia importante entre la apetición sensitiva y la intelectual, que bien podría arrojar alguna luz respecto a la descripción fenomenológica que el profesor Millán-Puelles ha realizado acerca del interés cognoscitivo humano. Se recordará que algunas de las notas que le atribuía eran la complacencia, la diligencia, el cuidado y también se refería a él como deseo enérgico hacia la posesión de algo, en este caso del conocimiento, de la verdad. Parece que la actitud anímica del interés es respuesta tanto del apetito concupiscible como del irascible.

Aunque la argumentación se desarrollará con mayor detenimiento al hilo de las reflexiones del profesor Millán-Puelles acerca de la voluntad humana en su relación con el entendimiento, con lo que hasta aquí se ha dicho bien podemos adelantar que la aprehensión de la realidad por parte del hombre y sus pronunciamientos acerca de ella son advertidos como convenientes al hombre, y en tanto que esto es así, se presentaría con atractivo a la facultad apetitiva, que en su caso es la voluntad. La respuesta se puede materializar, según los casos, en todos estos actos del apetito concupiscible e irascible. Y como el hombre, a diferencia del animal aprehende lo universal, no sólo lo singular y concreto, sus respuestas tienen una mayor riqueza y complejidad, de lo que podría servir de ejemplo la multiplicidad de facetas que pueden acompañar a un fenómeno como el interés cognoscitivo; el entendimiento le ha podido presentar junto a las dimensiones deleitables de esta actividad que es el conocimiento, las dimensiones de bien arduo que puede tener, quizás por ello es por lo que se le ha atribuido al interés determinación, energía, etc.

El interés cognoscitivo, en sí mismo, no es el acto de una tendencia natural. Como se recordará, según el pensamiento del profesor Millán-Puelles siempre va precedido de un acto intelectual -no cabe que nos interese por algo que no conocemos-, aunque el conocimiento que se precisa haya de ser entendido en sentido amplio. Esta afirmación nos permitiría situar el interés cognoscitivo como una forma de apetición, que además sea calificada de elícita. Estaríamos ante un

acto volitivo. El estudio que aborda en *Fundamentos de Filosofía*²⁴ acerca de la facultad apetitiva humana, nos permitirá exponer las diferencias entre el entender y el querer, la relación mutua que hay entre las dos potencias, así como justificar de algún modo la presencia del interés cognoscitivo en la tarea cooperativa de estas dos facultades cuando el hombre se sitúa mentalmente ante la realidad.

Ambas facultades, al igual que ocurre en el conocimiento y apetición sensitivos, difieren entre sí. La razón se encontrará en que sus objetos formales son diferentes. El conocimiento es más abstracto que el apetito, el objeto de éste es, de una manera positiva, lo conveniente al ente que apetece; y de una manera negativa, lo disconveniente a ese mismo ser. Y aunque el entendimiento también capta los objetos como positiva y negativamente valiosos, es más, esto es imprescindible para que pueda darse la respectiva apetición, sin embargo no se limita a este aspecto de la realidad, o dicho de otro modo, no es el valor lo que primordialmente le mueve sino el ser mismo de ese valor o el de aquello en que éste se realiza. La tendencia apetitiva sólo es movida por lo valioso de su objeto. El objeto formal de la voluntad y el que corresponde al entendimiento se diferencian entre sí como la especie y el género. La voluntad es determinable por todo lo que de algún modo es bueno; el entendimiento por todo lo que de alguna forma es. Lo que la voluntad quiere, lo quiere por bueno; lo que el entendimiento conoce lo conoce por ser. Lo malo en tanto que malo no es apetecible, pero puede ser inteligible y para que la voluntad se aparte de eso que es malo se necesita que el entendimiento lo haya alcanzado como malo. El objeto formal de la voluntad es el bien en general, por ese motivo es una potencia inorgánica o espiritual. Esto no significa que la voluntad no pueda querer nada corpóreo. Los bienes materiales son objeto del apetito intelectual o volitivo, pero no son queridos por ser materiales, sino por ser bienes.

Se ha señalado que ambas facultades difieren entre sí, pero eso no es obstáculo para que el entendimiento y la voluntad se relacionen. El análisis de esta relación nos interesa para advertir el posible papel del interés cognoscitivo en el proceso del conocimiento y en nuestro posicionamiento en la realidad. Las relaciones entre estas dos facultades inorgánicas del hombre, cabe estudiarlas desde dos puntos de vista, el de su jerarquía recíproca y el de las influencias o actuaciones mutuas de estas dos facultades espirituales. Para el tema que me ocupa conviene especialmente atender a la visión que el profesor Millán-Puelles tiene de este último.

El entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el fin, determinando su objeto. La voluntad puede mover al entendimiento en lo que toca a la aplicación de este a su actividad. El influjo del entendimiento consiste en especificar la voluntad; el de la voluntad en impulsar al entendimiento. Ambas facultades difieren entre sí: el objeto del querer es extrínseco a la facultad

24 Cfr. *Ibidem*, pp. 371-376.

volitiva, el del entender tiene que ser poseído en cierto modo por la facultad intelectual, siendo por ello intrínseco a la misma. Para que el entendimiento quisiese o para que la voluntad entendiese sería preciso que uno y el mismo objeto fuese, bajo el mismo título, intrínseco y extrínseco a una misma potencia, pero esto es contradictorio. Y si bien esto no es posible, sí lo es que se entienda el querer o que se quiera el entender. El querer es también un cierto ser, por tanto algo inteligible. Y entender es también un cierto bien, en consecuencia algo apetecible. Pero para llegar a entender un objeto no es suficiente con quererlo. La voluntad contribuye o coopera a que el entendimiento se aplique a su objeto. Si no queremos ponernos a considerar un determinado asunto, el entendimiento quedará inhibido respecto de él, pero si nos ponemos a estudiarlo será el entendimiento y no la voluntad, el que permita esclarecer la esencia de ese ser. De la misma manera, el entendimiento no es capaz de querer, a pesar de que da a éste su objeto y de que puede tener al mismo querer como objeto (no como acto) propio.

En la voluntad se diferencian dos tipos de actos voluntarios, los elícitos y los imperados. Tal distinción se realiza atendiendo a si las operaciones son realizadas por la misma voluntad o si ésta las hace realizar a otras facultades. La voluntad no se limita a mover al entendimiento, opera también sobre las restantes facultades humanas, excepto sobre las vegetativas. Actúa de manera inmediata sobre el entendimiento y sobre la imaginación y lo hace mediatamente, a través de la imaginación, sobre el apetito sensitivo, y gracias a éste sobre la facultad locomotriz, la cual actúa sobre los sentidos externos y sobre los miembros del organismo. Nuestras acciones son voluntarias cuando de alguna forma las consideramos libres. Los actos imperados, aunque formalmente pertenezcan a otras facultades, son voluntarios en tanto que proceden de una decisión libre.

Una de las propiedades que caracterizan los actos de la voluntad es la libertad. La libertad conviene a las operaciones mismas de la voluntad, por tanto, a los actos que se han denominado elícitos, entre los que se encontraría, por lo que se está viendo, el interés cognoscitivo. Frente a diversas formas de determinismo que se han dado en la historia del pensamiento, Millán-Puelles²⁵ defiende la realidad de la libertad en el hombre. Uno de los argumentos con los que lo justifica, está transido de reflexiones que podrían ser aplicadas a esta aproximación filosófica al interés cognoscitivo humano.

Esta propiedad de la facultad volitiva es negada por algunas formas de determinismo, que consideran que la voluntad es una potencia unívoca, necesariamente definida en sus operaciones. Según el profesor Millán-Puelles estas teorías tienen su origen en una concepción defectuosa de la libertad, por lo que ve necesario precisar esta noción. Por libertad se entiende inicialmente un cierto modo de indiferencia, pero la indiferencia puede ser activa y pasiva. Es pasivamente indiferente

25 Cfr. *Ibidem*, pp. 377-387.

todo lo que no está forzado a recibir una sola determinación (por ejemplo la materia prima de los cuerpos, con independencia de la forma sustancial que la actualiza, está abierta a multitud de determinaciones posibles). Es activamente indiferente lo que en su actividad no está determinado de manera unívoca. Si se tiene en cuenta que la actividad de un ser puede determinarse por él mismo o por otro, esto a su vez, puede ocurrir de dos modos. Cuando la actividad es producida por él mismo, hablamos de “espontaneidad” o “libertad de coacción”. El ser que la tiene obra de manera intrínseca, y esto ocurre tanto en el caso de que ese ser se determine a sí mismo de una manera unívoca, como en el contrario. Sólo el ser que, al autodeterminarse no lo hace de una manera unívoca, goza de la estricta libertad, que en este caso es llamada “libertad de arbitrio”. Es la libertad que propiamente se atribuye a la voluntad, y de cara al estudio del interés cognoscitivo es la libertad que se tendrá en cuenta.

Esta libertad no consiste en una pura indeterminación. No es la actividad libre la que tiene que ser indeterminada, sino que se exige que el ser que la realiza no esté determinado unívocamente. La actividad libre no surge por casualidad, sino que más bien supone una relación de causalidad. Cuando el sujeto hace lo que ha decidido hacer -no se está refiriendo aquí a la libertad positiva exterior- es cuando propiamente actúa con libertad. Pero esto supone que el sujeto puede libremente decidir qué va a hacer. Todo el problema estriba en la posibilidad misma de la decisión libre. No basta para ella la simple autodeterminación. Esta manera de determinarse es común a todo ser viviente, la tienen los vegetales y los animales. Tampoco es suficiente el puro hecho de que lo que va a hacer sea previamente conocido. Todo querer supone de algún modo un previo conocimiento de lo que se quiere, pero no todo lo que es previamente conocido es también libremente querido, aunque se realice por nosotros mismos. Para la libertad de arbitrio es necesario que lo que se proyecta sea no sólo de antemano conocido, sino también decidido, y no de un modo unívoco.

Las distintas formas de determinismo han negado que esto sea posible, por lo que Millán-Puelles acomete también la tarea de fundamentar su posibilidad y la manera en que se realizaría. En pro de la libertad propone tres argumentos, pero de todos ellos es el tercero el que a mi juicio nos permite una mayor ganancia respecto a una aproximación filosófica al interés cognoscitivo. Se trata del argumento que surge de la consideración de la génesis del acto elícito de la voluntad. El objeto forma de la voluntad es el bien y es movida a su acto por él. Todo lo que de algún modo es bueno puede ser querido, en cuanto tal, por la voluntad. Esto reclama que el entendimiento lo aprehenda como bueno de modo práctico. Para mover la voluntad no es suficiente con el conocimiento abstracto de que algo es bueno, sino que es necesario que lo bueno sea conocido como algo conveniente aquí y ahora, en la concreta circunstancia real en que el sujeto se halla: la voluntad no sigue al conocimiento especulativo del bien, sino al conocimiento práctico de éste.

La libertad sería nula si el conocimiento práctico del bien determinara a la voluntad de una manera unívoca y necesaria. Esto sólo sería posible si ese conocimiento nos ofreciera un bien concreto como algo absolutamente bueno, sin mezcla alguna de inconveniencia. La bondad pura mueve a la voluntad de un modo necesario. Pero es un hecho que ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro. Podemos encontrarnos con bienes finitos y también con infinitos. En el primer caso, al ser limitados, el entendimiento capta, junto a su bondad, la limitación o imperfección que les acompaña y, por ello, la voluntad no puede apetecerlos de un modo necesario. Si del bien infinito hablamos, las dificultades provendrán en este caso del entendimiento, que por estar ante algo absolutamente inmaterial será conocido por nuestro entendimiento de un modo deficiente, analógico y tal saber no quedará por ello exento de imperfección.

Tras estas consideraciones es posible afirmar que ningún conocimiento práctico determina por sí mismo a la voluntad humana de un modo necesario. Si en muchas ocasiones está determinada de manera unívoca, la razón no cabe encontrarla en el conocimiento sino más bien en una cierta ausencia de él, bien porque el entendimiento está perturbado por el influjo intenso de las pasiones, bien porque la imaginación no está expedita, o por cualquier otra causa o motivo. En estas circunstancias el entendimiento no está en condiciones de examinar con el debido detenimiento los diversos aspectos de su objeto, y este se nos presenta sólo por su lado bueno o sólo por su lado malo, pero cuando el entendimiento actúa con la suficiente lucidez, lo aprehendido muestra la ambivalencia de todo bien finito y, por lo mismo, es incapaz de determinar unívocamente a la voluntad. Es la indiferencia del conocimiento práctico del bien lo que hace posible que la volición no esté unívocamente determinada. En último término, es nuestro entendimiento lo que hace posible la libertad de volición (cfr. Sum. Theol., I, q. 59, a. 3).

Se ha expuesto cómo el conocimiento práctico no puede por sí mismo determinar a la voluntad, por ser un conocimiento ambivalente. Es necesario que algo saque de la indiferencia a este conocimiento, para lo cual es preciso que nuestra facultad intelectual cese en la consideración de los varios aspectos del objeto y se aplique solo a uno. Ahora bien, lo que hace que el entendimiento cese en la consideración de los varios aspectos del objeto y se aplique sólo a uno de ellos es la voluntad. Por consiguiente, haciendo cesar la actividad deliberativa -en ello consiste la decisión-, se determina a sí misma, en el sentido de ser lo que hace que el entendimiento, al quedarse con un determinado aspecto del objeto, la especifique ya de una manera concreta y determinada.

Y cómo no ver en este dinamismo propio del entendimiento y de la voluntad, el papel que podría desempeñar el interés cognoscitivo. De algún modo este acto de la voluntad saca de la indiferencia o de la neutralidad al entendimiento, presentando a la facultad volitiva un

conocimiento que ya es práctico y, en tanto que es así, se convertiría en objeto de apetición por parte de la voluntad. Es más, podría contribuir a dar cuenta en parte de esas experiencias en las que podemos sabernos como “arrastrados” hacia el cultivo del entendimiento o del conocimiento de un determinado asunto o región del ser. En otras palabras, podríamos encontrar explicación a cuestiones vocacionales en lo que al conocimiento se refiere. En esas situaciones es posible que ese conocimiento sea aprehendido como un bien con menos limitaciones o imperfecciones, y por ser así, y en ese sentido la libertad sería menor, resultaría más fácil rendirse ante esa aprehensión del entendimiento.

3.3 Alcance de que lo conveniente se constituya en fin.

Advierto en cierto modo que el conocimiento de la verdad y el modo en que el hombre lo lleva a cabo, es una actividad impregnada por el nervio de la finalidad. Cuando lo conocido es aprehendido como conveniente queda constituido como fin. Se trata ahora de ahondar en el sentido que en el pensamiento del profesor Millán-Puelles tiene la expresión de fines. Me han sido de ayuda sus reflexiones sobre la causalidad final recogidas en su obra *Léxico Filosófico*²⁶ y son las que a continuación tendré en cuenta con el objetivo de presentar cierto paralelismo entre el conocimiento y la finalidad en los seres con vida intelectual.

Siguiendo a Aristóteles, matizará cómo el fin en el sentido de lo intentado, se da primero como objeto de la pre-tensión y posteriormente como objeto de la consecución. Este hecho precisa que se distinga entre el fin-efecto (sería lo último en el orden de la consecución) y el fin-causa (sería lo primero en el orden de la intención). El primero es lo primero en el orden peculiar de la intención; último en el orden de la ejecución; el segundo es el último en el orden de la ejecución. Establecer esta diferencia entre el orden de la intención y el de la ejecución posibilita el reconocimiento de que la causa final es la primera de todas las causas. Aristóteles la define como el “para qué” (Metafísica, V, 1013 a 32). La causa final es el motivo, mientras que la causa eficiente es el motor. Si de nuevo referimos esto al tema que se está estudiando, la pregunta que procedería es el para qué de la verdad. Y ese para qué, así de entrada, no puede ser si no la perfección del entendimiento, aunque veremos si con ello también se logra la perfección del propio hombre. El caso es que esa posibilidad de perfección, de realización o de actualización es algo que el entendimiento presenta como conveniente, como apetecible a la voluntad.

Respecto a uno y el mismo fin, no cabe que la intención venga después de la ejecución. Y esta prioridad de la intención consciente no es puramente cronológica, al menos no es ni necesaria ni lo fundamental del nexo que hay entre la intención y la actividad ejecutiva. Dicha prioridad

26 Cfr. ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, 1984, pp. 106-115.

consiste en que la intención es lo subordinante o dominante, y la ejecución es lo subordinado o dominado. Es así como también se comportan el motivo o causa final y el motor o causa eficiente. La prioridad de la causa final respecto de la eficiente es puramente natural, es la que se da entre un ser del que otro depende y ese otro al que compete el depender. El sentido de esta dependencia no puede identificarse al de la dependencia de un producto respecto de su causa productiva. La causa final no se comporta como una causa eficiente de otra causa eficiente; el motivo no es el motor de otro motor. No es propia y formalmente una auténtica acción de índole productiva. La peculiar forma de causar que conviene al motivo consiste en un “atraer” que es radicalmente distinto de una tracción mecánica o de cualquier tipo de eficiencia. El motivo o causa final consiste en el “para qué” de que algo se haga, no en lo que hace a ese algo. La causa productiva o eficiente -el motor- puede ser algo que a su vez esté movido, pero el estar movido es diferente del estar motivado.

Esa intención consciente es experimentada por el hombre como una percepción interna del deseo, que es un acto elícito de la facultad apetitiva. Otro de los actos de esta facultad es la actividad “imperativa” con la que entran en funcionamiento otras potencias. Conviene aclarar que no todo deseo es imperativo, sin embargo toda actividad imperativa presupone un deseo y se orienta al objeto de él. Justamente este objeto es la causa final de la acción imperada, el “para qué” de su realización, su motivo. La ejecución se encuentra así determinada, en tanto que orientada o dirigida, por la causa final, sin que ésta actúe, de ninguna forma, como causa productiva o eficiente. La causa final no existe con existencia real en el sujeto que impera la ejecución de una actividad, lo que realmente existe en este sujeto es el acto en el cual consiste su deseo (en nuestro caso el interés), su consciente intención o inclinación hacia lo deseado. Lo deseado sólo existe en el sujeto de un modo puramente mental, y lo que de este modo existe en el sujeto en cuestión no puede desempeñar el cometido de una efectiva causa productora, sino el del término al que una intención consciente se dirige. La determinación que corre a cargo de la causa final no es sino una orientación, que no tiene ningún sentido activo, sino formal, pero esto basta para que la causa activa o eficiente se halle subordinada a la causa final y así dependa de ésta.

Y en todas estas consideraciones bien podríamos dar cabida o encajar el interés cognoscitivo. El conocimiento de la verdad constituye el fin del entendimiento, es aprehendido como un bien, y por tanto, como algo que le conviene. Si así se propone a la voluntad, ésta responde con un acto elícito, el interés, que determinaría a la voluntad, y ésta con su actividad imperativa podría provocar que el entendimiento se aplique a su actividad propia. Se ha dicho que no todo deseo es imperativo, pero tal vez el interés sí que lo sea -en la descripción fenomenológica Millán-Puelles nos lo presentaba como deseo enérgico y exigía de él como una de las notas esenciales, la efectividad-. El interés coopera con el entendimiento imperando que se ocupe de lo que le es propio. Esto confirmaría que toda actividad imperativa presupone un deseo y que se dirige hacia el objeto

de este deseo, esto es, del conocimiento de la verdad según se está estudiando. Justamente este objeto es la causa final de la acción imperada, el “para qué” de su realización, su motivo.

Todo ello es posible por la mediación del deseo, que existe como accidente en un ser individual, de cuya facultad de apetecer es un acto determinado. En cuanto acto de una potencia activa, es sujeto de una relación trascendental. Como toda relación trascendental, la que se da en el deseo no es nada sobreañadido a lo afectado por ella. El deseo se agota en su mismo orientarse o dirigirse hacia el ser de su objeto. En el ser del deseo no hay nada que no sea propiamente, de un modo constitutivo, inclinación de la facultad apetitiva hacia el ser de lo deseado. De ahí que lo deseado determine, como un término extrínseco, no incluido en la entidad misma del deseo, a esta misma entidad. Aunque no tiene existencia efectiva en el sujeto en que se da el deseo, se comporta como el término intencional de una actividad de este sujeto. Y así acontece que lo que no está realmente dado como una determinación accidental de un sujeto efectivo, y que tampoco es realmente este mismo sujeto, determina a la entidad de un accidente de él, sin comportarse como habría de hacerlo una causa activa o productiva. Lo deseado, es decir, el conocimiento de la verdad, determina a la voluntad como término extrínseco, no estaría incluido en la entidad misma del deseo. El mismo interés no es la verdad, ni como decía Millán-Puelles, un acto intelectual. Su entidad es otra. Parece que tras esa descripción fenomenológica podríamos hablar de él como un accidente que es relación trascendental, no sobreañade nada a la voluntad, toda su entidad consistiría en la inclinación de la voluntad hacia el ser de lo deseado. Aunque no tiene existencia efectiva en el sujeto en que se da el deseo, se comporta como el término intencional de una actividad de este sujeto.

Se ha mencionado que ese deseo en el que se materializa la atracción de algo que no conviene se configura como un accidente de relación trascendental. Me ha parecido que estamos ante otra cuestión que conviene recoger con cierto detalle para comprender mejor el marco desde el que podemos dar cuenta del fenómeno mental del interés desde un punto de vista filosófico.

Es sabida la dificultad que entraña describir el ser de la relación como accidente; dificultad con la que también nos encontramos al exponer filosóficamente aquello que pueda ser el interés cognoscitivo. Podría decirse que la raíz de esta dificultad se encuentra en el poco ser o en la escasa entidad que conviene a la relación en su manera de afectar a la sustancia: la relación no determina formalmente a la sustancia como la cualidad, tampoco lo hace materialmente como la cantidad. Lo relación no confiere algo que quede en la sustancia, sino que se limita a ser ese “hacia algo” en que la relación consiste. Todo su ser se limita a orientar a la sustancia en la que se da como accidente hacia otra sustancia. No es necesario que lo afectado por la relación adquiera en virtud de ésta una nueva entidad, sino que haya, además, otra sustancia, y que en lo afectado por la relación haya algo que sirva de fundamento de su referencia a esa sustancia distinta.

Tampoco cabe decir que la relación es transitiva, si por ello se entiende algo distinto del simple ser-transición. Esta transición, en el sentido de un “ser-hacia”, no consiste realmente en ningún cambio. La relación no hace que la sustancia cambie, ni los cambios son relaciones. La relación no implica en una sustancia la falta de algo que esta conseguirá cuando la relación deje de ser. Lo que implica la relación es la existencia de otro ser diferente de aquel en que ella se da, y lo que se llama el “término” de la relación no consiste en que una sustancia adquiera alguna transformación. El término de la relación ha de ser necesariamente una sustancia distinta de la que la relación tiene como sustrato o sujeto. Si el término de la relación es la misma sustancia en la que ésta se da, la relación no es real, sino tan solo pensada o, dicho de otra manera, es solamente una relación de razón. Una relación para poder ser real ha de darse entre dos extremos que también sean reales, que realmente difieran entre sí.

Sean cualesquiera sus extremos y si los dos son reales, hay entre ellos una relación también real, pero ésta no va indistintamente de un extremo hacia el otro, de tal forma que en realidad se den dos relaciones, igualmente reales ambas. Incluso entre entes limitados puede acontecer que una determinada relación es real solamente en uno de los extremos, dándose únicamente en el otro una pura relación de razón. Así, la relación que va del cognocente a lo conocido es real en aquél y de razón en éste. Y aunque el accidente en el que consiste el acto de conocer no es de suyo un relación, su darse en algún sujeto hace de fundamento de una relación real de éste con lo que por él es conocido. Y lo mismo se ha de afirmar de la relación entre el sujeto volente y lo que por él es querido. Esta relación es real en el sujeto volente, mientras que sólo es de razón la relación que desde lo querido va hacia él. Y tampoco el querer es de suyo una relación, aunque hace de fundamento de una relación real que va del sujeto volente a lo que es este sujeto está queriendo. Ni el conocer ni el querer son relaciones, pero hacen que sus sujetos entren en relación con lo querido y con lo conocido. Por el contrario, la conveniencia (o inconveniencia) que ese sujeto tenga con lo querido o conocido es de suyo, y en cada caso, una relación real, a la cual corresponde otra, igualmente real, por parte de lo querido o de lo conocido, más no en tanto que éstos son objeto del querer o del conocer, sino según la entidad que en sí mismos poseen.

En terminología filosófica se da el nombre de relación trascendental a una suerte de referencia que no difiere en realidad de su sujeto. A diferencia de la relación predicamental, que es un cierto tipo de accidente, la relación trascendental consiste en una orientación o referencia que puede estar incluida en el ser esencial de la sustancia y que ha de estarlo en el de cualquier predicamento. Un ejemplo que cita el profesor Millán-Puelles, y que resulta clarificador, es la relación de la criatura al Creador: tal relación no se da en la criatura como algo que se le sobreañade, es decir, como un accidente que también pudiera no tener sin dejar de ser esa sustancia, sino que la sustancia creada es, en cuanto tal, radicalmente dependiente de Dios. Su depender de

Dios no se añade a su ser, sino que va unido a él de una manera constitutiva y radical, no le conviene de un modo secundario, sino que está presente en ella de un modo fundamental o primordial. La relación predicamental sólo se puede dar en alguna sustancia que la tenga como algo sobreañadido, mientras que la relación trascendental puede darse en cualquier predicamento, pero nunca como añadida a la esencia correspondiente, sino como incluida en esa esa esencia. De ahí que la relación trascendental no se distinga, en realidad, de su sujeto, tanto si éste es sustancia como si no lo es, mientras que la relación predicamental no puede identificarse de una manera real con su sujeto.

Millán-Puelles trae a consideración una relación trascendental particular. Es la llamada intencionalidad de la conciencia, que a partir de Brentano ha desempeñado un papel decisivo en la filosofía contemporánea. Para este filósofo la intencionalidad es la propiedad distintiva de los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos. Entiende por fenómenos psíquicos los que tienen el carácter de conscientes de una manera inmediata, y define la intencionalidad de estos fenómenos como su dirección u orientación a un sujeto. Así, todo conocimiento es conocimiento de algo, todo alegrarse es alegrarse de algo, todo amor es amor de algo. De todos modos, la teoría de la relación trascendental, de la cual constituyen una peculiar inflexión las ideas formuladas por Brentano y Husserl acerca de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos, no se limita tan sólo a considerar estos fenómenos. La relación trascendental se da en todos los accidentes y en todas las sustancias creadas, por su índole de radicalmente dependientes de la entidad del Creador. Y una de las aplicaciones más destacada es la concerniente a las facultades, sus actos y sus objetos. Las facultades se especifican por sus actos, y éstos por los objetos a los que se refieren. Así, la facultad de la vista se especifica (se distingue de las demás) por tener como acto la visión, a diferencia, por ejemplo, de la facultad auditiva, cuyo acto lo constituye la audición. A su vez, la visión se especifica por el color, su objeto formal propio, no por el sonido. La relación de cada facultad a su acto, y la de cada acto a su objeto es trascendental, no predicamental.

Todas estas consideraciones constituyen un marco en el que bien puede tener cabida el interés cognoscitivo. Como ya se ha señalado, este acto de la voluntad contribuye a sacar de la indiferencia o neutralidad propia del entendimiento, presentando a la facultad volitiva un conocimiento que ya es práctico, y en cuanto tal, se convierte en objeto de apetición por parte de la voluntad.

3.4 Dimensión moral del interés cognoscitivo.

El conocimiento de la verdad es un bien que perfecciona nuestro entendimiento. Como

señala Cruz González Ayesta²⁷, Santo Tomás de Aquino afirma en numerosos textos que la verdad es el bien propio del entendimiento; apunta incluso la existencia de circularidad entre la verdad y el bien: “el bien y la verdad son igualmente nobles, pues la verdad es cierto bien, y el bien es cierta verdad: y ambos comunes a todo ente”²⁸. Nos dirá también que “conocer la verdad es un cierto bien”²⁹ y en otros pasajes introduce la noción de fin: “el bien es verdadero pero también al contrario, pues la misma verdad es cierto bien, en cuanto que el entendimiento es una cierta naturaleza (*res quaedam*) y la verdad es su fin”³⁰; “como la verdad es el fin del entendimiento, conocer la verdad es el buen acto del entendimiento”³¹.

Aunque la verdad en el sentido de adecuación entre el ser y el pensar, no es un valor moral en forma alguna, podemos preguntarnos si el perfeccionamiento queda limitado a esta facultad intelectual o si afectaría al hombre en su totalidad, y el modo en que esto sería posible. En definitiva se trataría de plantearse si el interés se vincula con hábitos intelectuales o con hábitos morales. Santo Tomás de Aquino también abordó el sentido en el que los hábitos intelectuales pueden ser considerados virtudes. Como recoge la profesora González Ayesta en la obra y páginas antes indicadas, el *Aquinate* no niega que tales hábitos sean virtudes, pero matiza cómo lo son a través de dos distinciones: lo bueno *simpliciter* y lo bueno *secundum quid* y la distinción entre la facultad de obrar bien y el uso de tal facultad. Algo tiene razón de virtud porque se ordena al bien, pero esto puede ocurrir formalmente y materialmente. En el primer caso los actos que el hábito en cuestión produce tienen como objeto lo bueno *sub ratione bonum* y en el segundo caso se dirigen a algo bueno pero no *sub ratione bonum*. Por eso las virtudes propias del entendimiento especulativo, que no guardan relación con la voluntad en cuanto a la especificación del acto, no cumplen plenamente la noción de virtud³²: hacen bueno al hombre *secundum quid* y no *simpliciter*. En la *Summa* llega a la misma conclusión pero lo hace mediante la distinción entre facultad y uso. Hay hábitos que proporcionan la facultad de ejercer una buena operación, mientras que otros además de la facultad para la buena operación proporcionan también el recto uso de tal facultad. Sólo los segundos serían virtudes en sentido estricto³³.

El profesor Millán-Puelles sostiene que el interés cognoscitivo no es ajeno a una perspectiva moral. Ciertamente apunta a la verdad y de un modo inmediato al conocimiento de ella, pero en sí mismo es un acto de la voluntad, y como tal, algo que concierne al ejercicio de nuestro libre

27 C. GONZÁLEZ AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2006), pp. 323-328.

28 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, q. 1, a. 7, sed c. 2.

29 *Ibidem*, q. 1, a. 12, ad 13.

30 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I*, q. 82, a. 3, ad 2.

31 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I-2*, q. 56, a. 3, ad 2.

32 cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, q. 1, a. 7, c.

33 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I-2*, q. 56, a. 3, c.

albedrío. La inclinación natural que hay en el hombre a conocer la verdad, no impide la moralidad del interés cognoscitivo. La natural tendencia humana a conocer la verdad no excluye la intervención del libre albedrío del hombre en el concreto ejercicio de los actos correspondientes a esta misma tendencia. Ninguna de nuestras inclinaciones naturales está unívocamente determinada por sí sola en lo que toca a la manera de ejercerla. Si en el interés podemos encontrar dimensiones morales qué duda cabe es porque ha intervenido la libertad. Todo esto también podríamos reforzarlo con tesis de Santo Tomás de Aquino, que estarían en la línea de considerar el conocimiento de la verdad como una acción humana y en ese sentido susceptible de valoración moral.

Como dice la profesora González-Ayesta para Tomás de Aquino la razón humana, lejos del ideal racionalista e ilustrado, no es una razón pura sino una razón encarnada y esto tiene sus consecuencias. Unas serán gnoseológicas, se advierten en la necesidad de la abstracción, del discurso, la dificultad para la evidencia, la captación mediata de la verdad, el necesario transcurso a través de la opinión, la posibilidad del error, etc.; y otras, antropológicas, la razón humana se ejercita en el tiempo y necesita de él y de la comunicación con los otros hombres para adquirir los hábitos intelectuales. El modo en que cada hombre dirige el ejercicio de su razón es vinculante respecto de la posibilidad de alcanzar la verdad.

Son necesarios hábitos morales que regulen el uso de la facultad cognoscitiva: los hábitos intelectuales dejan al entendimiento en condiciones de conocer la verdad, dispuesto para realizar una buena operación, pero no aseguran el uso que se haga de tal capacidad. El uso de la facultad depende de los hábitos morales, pues bajo este aspecto (el ejercicio del acto, no su especificación), los actos del entendimiento están sujetos al imperio de la voluntad.

Es precisamente la intervención de la libertad en el ejercicio de la tendencia humana a conocer la verdad lo que justifica la regulación moral correspondiente. Además de las virtudes moralmente regulativas del interés cognoscitivo humano hay otras virtudes previas a ellas, que disponen al ejercicio de ese mismo interés, aunque también existen vicios que lo obstaculizan o aminoran. Én lo que sigue tendré en cuenta las reflexiones que al respecto hace el profesor Millán-Puelles en *El interés por la verdad*³⁴.

En primer lugar se tendrá en cuenta la función dispositiva atribuible a los factores morales en su relación con el interés cognoscitivo. El factor que más radicalmente hace posible el interés cognoscitivo humano es la tendencia humana a conocer la verdad. Podemos ver en esta afirmación la realidad del hombre como un ser perfectivo, en tensión hacia unos fines que le convienen y que por ello le son apetecibles. En virtud de esa tendencia natural la voluntad puede determinarse y surgir el deseo desde el que imperará la actividad del entendimiento. Pero este factor es sólo natural,

34 Cfr. *El interés por la verdad*, Rialp, 1997, pp. 136-172.

propriadamente no es causa dispositiva inmediata, sólo remota. No es un factor moral dispositivo de la libre aplicación de nuestra mente al ejercicio de su capacidad de conocer, pertenece al *genus naturae*, por ello no deja de existir cuando el hombre en vez de hallarse dispuesto al ejercicio de su interés cognoscitivo, está retraído de él por otros intereses prevalentes.

Claramente el interés en cuanto tal, no es virtud, pero la existencia de determinados hábitos contribuyen a acrecentarlo o a aminorarlo. En la medida en que el ejercicio efectivo de nuestro poder de conocer depende de nuestro libre albedrío, tiene pleno sentido la perspectiva ética del interés cognoscitivo humano, y dentro de esta perspectiva entran los hábitos operativos, moralmente buenos o malos, de nuestro poder de volición como factores que nos disponen a aplicarnos o no aplicarnos a las actividades necesarias para la contemplación de la verdad. Los factores morales que nos disponen de modo concreto y habitual al ejercicio de nuestra capacidad cognoscitiva son las virtudes opuestas a los vicios morales por los que esta aplicación queda impedida o gravemente obstaculizada. Queda fuera de la perspectiva ética todo lo que de un modo puro y simplemente natural favorece, o desfavorece, el ejercicio del interés cognoscitivo humano. Las virtudes que especialmente se han de considerar son las que cumplen de un modo más inmediato una función dispositiva respecto de la contemplación de la verdad, o dicho en términos negativos, las que invalidan o anulan los más directos obstáculos al ejercicio de la contemplación. Tales obstáculos son justamente los internos. Entre estas virtudes la humildad ocupa el primer lugar. Los vicios que más retraen de la actividad intelectual, y por ello, del interés por la contemplación de la verdad son los que atañen a los placeres corpóreos, en especial la lujuria. Las virtudes opuestas a estos vicios son las que en grado más alto se comportan como causas dispositivas del interés por el conocimiento puramente teórico. El interés por la verdad se aminora con el exceso de solicitud por los bienes corpóreos. El consumismo hedonístico vigente en la sociedad de nuestros días, contribuye a la actual disminución del interés por el valor intrínseco de la verdad. El otro aspecto de la interacción de la doctrina y la vida es el del influjo que ésta ejerce favorable o desfavorablemente sobre el interés por la doctrina moral. La práctica de los malos hábitos morales no puede dejar de ser nociva para el interés que se tenga por la doctrina moral, hasta el punto de que éste puede ser reemplazado por el de conseguir una forzada pseudoexplicación justificativa de la conducta moralmente incorrecta.

En cuanto a la función regulativa diremos que el ejercicio de la natural tendencia humana a conocer la verdad se lleva a cabo con la intervención del libre albedrío, por lo que es posible y necesaria una regulación moral del interés en el que esta tendencia se actualiza de una manera consciente. Como ejercido en el uso de nuestro libre albedrío, el interés por conocer la verdad es objeto posible de calificación moral concreta: en cada uno de los casos singulares tiene un valor moral e signo positivo o negativo. La regulación moral de este interés se dirige a esos casos

singulares y concretos moralmente calificables, pero su función propia no consiste en calificarlos moralmente en cada eventualidad, sino en dirigirlos de una manera habitual por la vía de lo moralmente recto y en apartarlos de la que conduce a lo moralmente rechazable. La regulación moral de nuestro interés cognoscitivo ha de ser obra de alguna virtud moral. La pregunta que procede sería ¿cuál es la virtud o conjunto de virtudes que moralmente regula el ejercicio de nuestro interés por conocer la verdad? Contra lo que esta pregunta presupone puede oponerse la cuestión de si cabe que el interés por conocer la verdad sea moralmente incorrecto, puesto que no es posible que la verdad sea moralmente mala ni tampoco que lo sea el conocimiento de la misma.

A todo esto se puede responder que efectivamente, la verdad como correspondencia del pensar judicativo con la realidad, aunque ésta sea un bien del entendimiento, no se trata ni de un bien o un mal éticamente hablando; esto sólo sería atribuible a la verdad como veracidad. El conocimiento de la verdad no es en sí un mal moral, tampoco es ni puede ser un bien moral. El conocimiento de la verdad es un bien, pero un bien del entendimiento, no formal y propiamente de la voluntad. Otra cosa es que el conocimiento de la verdad pueda resultar útil, provechoso para la rectitud moral de la conducta. El interés por conocer la verdad no puede ser moralmente malo, tampoco moralmente bueno si se le entiende en abstracto, esto es, sin atender a las efectivas circunstancias de los casos concretos, singulares, en que es realmente ejercido. El interés por conocer la verdad tiene su sede en la potencia volitiva, no en la facultad intelectual. No es un bien del entendimiento sino de la voluntad, en su libre querer-saber, cuando ninguna de las circunstancias de esta peculiar volición la hace ser moralmente reprobable. El interés por el conocimiento de las verdades morales puede ser inmoral en todas las ocasiones en las que ocupa un tiempo objetivamente pertinente a la práctica de algún otro menester. En todas las ocasiones el dictamen de la prudencia determina si el interés cognoscitivo es por razón del cuando en que se ejerce moralmente admisible o reprobable. La prudencia no tiene sólo en cuenta la circunstancia temporal de la conducta humana sino todas las demás circunstancias de esa misma conducta. Por tanto, la virtud de la prudencia determina si el ejercicio del interés cognoscitivo es en concreto moralmente admisible o inadmisibles, pero la prudencia carecería de sentido moral si no estuviera mutuamente implicada con las demás virtudes morales (templanza, fortaleza y justicia).

Volviendo a la regulación de este mismo interés por la virtud moral de la prudencia, podemos fijarnos en otra de las circunstancias que esta virtud considera y que es la que entre ellas tiene el primer puesto en el repertorio tradicional. Es el quién, el agente moral concreto de la acción regulada por la virtud moral de la prudencia. Con esto no se establece ningún tipo de discriminación, como si el interés cognoscitivo no pudiera gozar de licitud nada más que cuando lo ejercen unos hombres determinados. El quien que es cada hombre se encuentra configurado, en la singularidad de su mismo ser, no en su propia índole específica, por la dedicación profesional a una

tarea determinada, cuyo ejercicio requiere unos conocimientos igualmente determinados, y si para el deseo de perfeccionarlos y aumentarlos resultase nocivo el interés por adquirir otros saberes, este interés sería en razón de este defecto, no en virtud de su propia esencia, un interés éticamente vicioso.

Entre las circunstancias a que atiende la virtud moral de la prudencia hay una, la designada por el vocablo *quomodo* con la cual tiene una relación estrecha las virtudes morales de la templanza y de la fortaleza. De ambas participa la virtud tradicionalmente llamada estudiosidad.

Toda virtud, por ser una determinada forma de hábito operativo, establece una inclinación en su sujeto, pero no toda inclinación es precisamente una virtud: puede ser un vicio y hasta cabe una inclinación innata, pura y simplemente natural, tal como ocurre con la natural tendencia humana a conocer. Pero la actividad correspondiente a ese hábito puede ejercerse de una manera incorrecta desde el punto de vista de la inmoralidad, de ahí que la prudencia atienda al modo en que esa actividad es ejercida. Por ejemplo, la curiosidad en sentido peyorativo es un modo incorrecto moralmente de ejercer el interés cognoscitivo, y a ese modo se opone el propio de la studiositas; ésta como un cierto aspecto o dimensión de la virtud moral de la templanza modera el interés cognoscitivo evitando su uso impertinente. Por tanto, quedaría descalificado el interés por todo conocimiento impertinente.

Por cuanto participa en la templanza, la studiositas modera la curiositas, evitándole toda impertinencia más o menos morbosa. Lo así impedido por la estudiosidad, meced a su participación en la templanza, es la morbosidad en el deseo de saber, no la intensidad de este deseo. La estudiosidad constituye una moderación de este interés, de ahí que la estudiosidad participe en la virtud moral de la templanza, pero no es una moderación por la cual se rebaje o disminuya la morbosidad existente en determinados casos del interés por saber, sino la moderación que por completo elimina esa misma morbosidad, la que anula todo interés cognoscitivo de carácter morboso.

Si por ser cierta forma de templanza hubiera de reducir la intensidad del interés cognoscitivo en todos los casos, la estudiosidad no podría cumplir el cometido por el cual participa en la virtud de la fortaleza, a saber, conferir al deseo de adquirir la ciencia todo el vigor preciso para vencer la inclinación del hombre a retraerse de las incomodidades y los costosos esfuerzos que pueden ser necesarios para alcanzar el saber.

Considerar la dimensión moral del interés cognoscitivo es un modo de reforzar el que esta actitud anímica que se está estudiando, es específicamente humana por intervenir en ella no sólo el grado de vida más elevado, el intelectual, sino también la libertad.

4. EL INTERÉS TEÓRICO PRECEDE AL INTERÉS PRÁCTICO.

Desde una perspectiva fenomenológica indagará en algunos hechos de la vida de la conciencia que hacen visible el interés por conocer la verdad. Justifica la condición de fenómenos de esos hechos, señalando que se dan de una manera intuitiva. Pero Millán-Puelles no los considera fenómenos en el sentido kantiano -como es sabido Kant sólo admite la intuición de carácter sensorial-, sino que amplía la aplicación de ese término a lo dado intuitivamente en el conocimiento intelectual, como ya hiciera Husserl, que admite la captación intelectual directa -en este sentido, y sólo en él, intuitiva- de algo que puede ser y de hecho es un denominador común de varios seres individuales, y también Heidegger, para quien el fenómeno tal como lo entiende es lo que la fenomenología debe mostrar. Millán-Puelles citando *Ser y Tiempo*, recogerá las siguientes palabras de Heidegger:

“¿Qué es lo que la fenomenología debe “hacer ver”? ¿Qué es lo que ha de llamarse fenómeno en un sentido eminente? ¿Qué es según su esencia, necesariamente, tema de una expresa mostración? Patentemente, justo lo que de inmediato y en la mayoría de las ocasiones no se muestra, lo que, por el contrario, inicialmente y por lo regular está oculto, pero que a la vez es algo que pertenece esencialmente a lo que de inmediato y por lo regular se manifiesta, y que le pertenece de tal modo que constituye su sentido y fundamento”³⁵.

No hay contradicción entre lo que Husserl denomina fenómeno y Heidegger fenómeno de una manera eminente. En ambos casos se trata de algo mostrable, intuible y que así viene a quedar objetivado, aunque no siempre al primer golpe de vista y como algo que no requiera un fundamento. Y mostrar lo que hay de implícito en algunos hechos de la conciencia es lo que se propone hacer Millán-Puelles. Por medio de este procedimiento pondrá de manifiesto el interés por conocer la verdad analizando dos tipos de fenómenos, aunque estos no sean los únicos.

4.1 Análisis fenomenológico de la extrañeza.

Según el profesor Millán-Puelles que para no extrañarse de nada habría que ser o un ignorante absoluto o un cabal omnisciente. En su opinión, la extrañeza que puede resultar más elocuente para hacer ver el interés teórico implícito en este estado es la que surge cuando nos encontramos plenamente dedicados a una actividad de índole práctica. En alguna ocasión, todos hemos experimentado sorpresa ante “la gran facilidad con que nuestra tarea se va cumpliendo en alguna de las etapas que razonablemente habíamos imaginado más penosas; pero otras veces, por el

35 A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, (Rialp, Pamplona, 1997), p. 88.

contrario, lo que nos extraña es la grave dificultad con que chocamos en el curso de una labor que, también razonablemente, habíamos creído bastante más llevadera”³⁶. Y lo que más le interesa destacar de esta consideración es que en ambos casos la extrañeza no es en modo alguno práctica, tampoco una disfunción o un hecho patológico que impida el normal desarrollo de una conducta práctica:

“La extrañeza es la forma enteramente lógica de hallarse el logos ante algo que no le parece lógico o natural y que, sin embargo, está ahí, con indudable presencia. Por consiguiente, la extrañeza implica la convicción de que en principio todo lo verdadero puede ser entendido y de que aquello que nos extraña es verdadero, por más que no lo parezca o por poco que se parezca a lo que nos es habitual y, en tanto que habitual, ya tenido por cierto y nada extraño”³⁷.

El análisis fenomenológico de la extrañeza nos hace explícito algo que en ella está implícito, que no es otra cosa que su esencial relación con la verdad:

“Nos extrañamos de que sea verdad, fuera de duda, algo que, pese a ello, nos parece ser contradictorio. De esta suerte, la extrañeza es la oscilación entre la certidumbre (con evidencia o con fe) de una verdad y la apariencia de contradicción que esta verdad nos ofrece cuando no sabemos conciliarla con otra u otras verdades también ciertas (con evidencia o con fe) o incluso cuando ignoramos cómo son compatibles entre sí algunos aspectos de una y la misma verdad”³⁸.

Lo que se pone de manifiesto es la ausencia de incredulidad que hay en la extrañeza; en la extrañeza no experimentamos escepticismo, aquello que está siendo objeto de extrañeza se tiene por algo tan verdadero como extraño³⁹. También lo falso puede ser objeto de extrañeza, pero lo es en tanto que falso. Lo falso que en cuanto tal nos sorprende no es objeto de duda, sino de certeza, y tal certeza lo es de que es verdad que es falso. “Nos extraña que sea verdad que algo no sea verdad. Sigue habiendo complicación en este giro. Pero en el fondo la complicación no se debe a ninguna forma de decir, sino al hecho de que la certeza de lo falso (justamente en tanto que falso) co-implica necesariamente la certeza de la verdad respectiva”⁴⁰.

Estas consideraciones nos permiten advertir el nexo que la extrañeza guarda con la verdad, pero lo que Millán-Puelles pretende desvelar es el interés por conocer la verdad que hay implícito en el fenómeno de la extrañeza. Por ello, propone un experimento mental más. La hipótesis en este caso será suponer que el interés por conocer la verdad no se da realmente en algún hombre y tendremos que averiguar si ese hombre está en condiciones de extrañarse de algo. Ciertamente el hecho de conocer la verdad y la carencia de interés por conocerla no siempre son incompatibles. Yendo más

36 *Ibidem*, pp. 90-91.

37 *Ibidem*, p. 91.

38 *Ibidem*, p. 91.

39 Cfr. *Ibidem*, p. 92.

40 *Ibidem*, p. 92.

lejos podría decirse que cabe que pese a esa falta de interés alguien llegue eventualmente al conocimiento de una verdad que le resulte extraña y así venga a extrañarse de esa misma verdad, pero el profesor Millán-Puelles considera que esta última argumentación es defectuosa; la creencia de que el conocimiento de una verdad extraña sea bastante para extrañarse de esa misma verdad es errónea. Para extrañarse no hay que quedarse indiferente ante el hecho de que algo verdadero sea extraño. En quien no hubiera interés por la verdad no cabría que se sintiera afectado por tal hecho:

“La extrañeza es el modo en que *realmente* reacciona ante algo extraño quien *realmente* tiene interés por conocer la verdad y -en coherencia con ello- por la verdad conocida. ¿Mas cómo se explica entonces -podemos lógicamente preguntarnos- que, al menos a primera vista, parezca admisible la afirmación según la cual el conocimiento de una verdad extraña es bastante para extrañarse de esa misma verdad? Sólo cabe una explicación, y esta consiste en la dificultad -o, más exactamente, en la imposibilidad- de mantener en serio la hipótesis de un ser dotado de entendimiento y a quien la verdad no le interese de ninguna manera (ni con algún fin práctico, ni de un modo teórico). Y así resulta que la hipótesis de “una extrañeza sólo surgida del conocimiento de una verdad extraña” es una hipótesis en la que de un modo más o menos furtivo o encubierto sigue estando presente la convicción de que quien conoce esa verdad no es indiferente a ella (ni en su valor ni en su carácter de extraña)”⁴¹.

La extrañeza es un sentimiento ligado a la facultad intelectual. La intelección de que algo es tan extraño como verdadero no es ningún sentimiento, sino cierto ejercicio de la facultad de entender; en su ejecución no interviene la voluntad. Se trata de un puro y simple acto intelectual, en el que captamos a la vez la verdad de algo y su extrañeza. Pero este acto genera de inmediato un sentimiento, cuya intensidad depende de lo extraña que nos resulta una verdad intelectualmente aprehendida.

“En tanto que sentimiento, la extrañeza no pertenece a ninguna verdad, ni a la correspondiente intelección, sino que tiene su sede en la capacidad de interesarse, de no permanecer indiferente, que en el hombre se da esencialmente ligada al ejercicio del entendimiento en su función valorativa, axiológica. Hay un valor específico, irreductible a cualquier otro valor, el de lo extraño justamente en tanto que extraño, que es objeto de intelección, pero también, *ipso facto*, objeto de sentimiento”⁴².

No es sentimiento de agrado ni de desagrado, puede ser lo uno o lo otro y hasta la mezcla de los dos, pero no consiste esencialmente en ninguna de las tres cosas. El sentimiento de extrañeza corresponde a un sujeto que se encuentra en la situación de sentirse intriguado por el enredo mental en que algo le pone. Si ese enredo es lo bastante grande, es decir, si provoca un fuerte sentimiento de extrañeza, entonces surge otro fenómeno que también pertenece a la esfera del interés, se trata de la pregunta, que se analiza a continuación. Pero antes de pasar a ello conviene volver a señalar que

41 *Ibidem*, pp. 93-94.

42 *Ibidem*, p. 94.

si bien ese sentimiento que ha surgido en nosotros cuando nos encontrábamos inmersos en alguna actividad de índole práctica, la pregunta a la que ese sentimiento nos lleva obedece sencillamente a algún interés por conocer la verdad, se trata de la búsqueda de una explicación razonable sobre lo que nos ha extrañado o intrigado. El interés por una verdad de esta clase es indudablemente teórico, orientado a un conocimiento que es querido por sí mismo, no como medio para algún menester práctico, y si esto es así, bien podremos decir que la extrañeza auténtica es un hecho puramente teórico en su raíz y en su forma:

“La explicación de lo que parece inexplicable es un hecho puramente cognoscitivo, y es en sí y por sí misma un bien, como cualquier explicación que en cuanto tal ha sido efectivamente deseada, según en verdad ocurre cuando ha sido querida desde el hecho de la extrañeza, el cual no es, en manera alguna, un hecho práctico”⁴³.

4.2 Análisis fenomenológico de la pregunta.

El segundo fenómeno que se va a analizar es la pregunta, y concretamente el caso de la pregunta auténtica, cuyas condiciones de posibilidad son la existencia de alguna ignorancia real y deseo verdadero de superarla. Entre estos dos requisitos se intercala otro hecho mental, a saber, el conocimiento de la ignorancia, que no es posible sin la ignorancia misma, pero que a su vez no sería viable sin el deseo de superarla. Estos hechos son los que el profesor Millán-Puelles somete a análisis.

Respecto a la ignorancia conviene aclarar que se trata de un desconocimiento en un sujeto con capacidad para superarlo, no procedería atribuir ignorancia a un animal irracional por el hecho de desconocer que la tierra gira alrededor del sol. También es necesario advertir que esta capacidad que es necesaria para hablar propiamente de ignorancia, no es la de conseguir un pleno conocimiento de lo que constituye en cada caso la materia de la pregunta. Es un hecho que los hombres no tenemos el poder de conocer plenamente ni las más precarias realidades, pero eso no es obstáculo para que nos hagamos preguntas sobre ellas, también sobre aquellas otras realidades que tienen mayor perfección; incluso tenemos la posibilidad de hacer preguntas a las que no tenemos ninguna posibilidad de dar respuesta. Ciertamente las preguntas a las que no podemos dar respuesta son posibles y lo que hace que esas mismas preguntas lleguen a ser efectivas no es otra cosa que el ejercicio de nuestro interés por conocer la verdad.

“La imposibilidad de dar satisfacción al deseo en que este interés consiste no demuestra, en manera alguna, que en realidad ese deseo no exista en el caso de las preguntas cuyas respuestas desbordan nuestra capacidad de conocer. Antes por el contrario, esa imposibilidad acredita en óptimo

43 *Ibídem*, p. 95.

grado, cuando la conocemos, nuestro efectivo interés por la verdad en el caso de las preguntas a las que nos venimos refiriendo. Si a sabiendas de que no las podemos responder no dejamos de hacerlas, es que en nosotros surgen con “curiosidad” irresistible, que no tiene freno ni escarmiento”⁴⁴.

A toda pregunta auténtica se le han exigido dos requisitos, la ignorancia, de la que ya se han señalado los aspectos que podrían ser más significativos -que ya ha sido objeto de examen- y el deseo de vencerla. Se decía que entre ambos se intercala el conocimiento de la ignorancia. Sobre este punto el profesor Millán-Puelles se cuida de aclarar que el conocimiento que de ella hay que tener para que surja el deseo de vencerla presupone el concepto de lo que la ignorancia es en general, sin que ello incluya el saber definirla; tal saber es el propio de la reflexión filosófica, pero es importante hacer notar que la captación espontánea del hecho de la ignorancia tiene la índole de un acto intelectual, no se trata de un conocimiento sensorial. El concepto que de ignorancia hemos de poseer para poder hacer una pregunta es un concepto en el cual la ignorancia se encuentra determinada, en cada caso, por ser la correspondiente a un sujeto concreto, el que podrá hacer luego la pregunta, que está privado de un concreto conocimiento, el que por mediación de la pregunta se deseará conseguir⁴⁵.

En cuanto antecedente inmediato del deseo de salir de la ignorancia, el conocimiento de ella es puramente teórico. Aunque sin este conocimiento no sea posible el deseo de vencer la ignorancia, no es a su vez un conocimiento deseado para poder desear la superación de la ignorancia. El conocimiento de la ignorancia, al que en cada uno de los casos un concreto sujeto tiene de una concreta ignorancia dada en él, no es la respuesta de ese mismo sujeto a una pregunta que él se haya formulado anteriormente, pero es un conocimiento que cuando reflexionamos sobre él se nos presenta como apetecible en sí mismo. Supongamos que se tiene que optar entre la pérdida de la capacidad de hacernos cargo de nuestras ignorancias y la conservación de esta misma capacidad. Aunque pensásemos que lo segundo no pudiera aprovecharnos para nada que fuese diferente de la actividad cognoscitiva, lo preferiríamos a lo primero, siempre que tuviéramos en cuenta que la ignorancia de nuestras ignorancias nos haría imposibles tanto las preguntas inducidas por intereses prácticos como las inspiradas por intereses teóricos.

Pasaríamos a considerar el deseo de vencer la ignorancia. Ciertamente no todo conocimiento que tengamos de una ignorancia nuestra nos enciende el deseo de superarla, pero hay que destacar dos cuestiones. Una que siempre que llegamos a formularnos una pregunta existe el deseo de salir de la ignorancia que la pregunta implica; otra, que el deseo de adquirir un conocimiento teórico, esto es, apetecido en sí mismo, no queda recluido en el ámbito de las preguntas surgidas de la extrañeza. Y uno de los ejemplos que indica sobre este particular son las preguntas que nos hacemos

44 *Ibidem*, pp. 100-101.

45 Cfr. *Ibidem*, p. 101.

“por pura curiosidad”, en concreto las que surgen de una curiosidad inmoderada obedecen al deseo de adquirir conocimientos puramente teóricos, incluso aún refiriéndose a algo práctico. Aunque estas preguntas sean inútiles, incluso éticamente reprobables, denotan el deseo de adquirir un conocimiento apetecible en sí mismo, no como medio para lograr otra cosa.

El interés que acompaña a las preguntas es denominado por Millán-Puelles interés adquisitivo. Toda pregunta, sea práctica o teórica, implica en quien se la hace el deseo de adquirir un cierto conocimiento, ganando de ese modo una verdad. Dicho interés no es el que procede atribuir a las verdades que están asistidas por la evidencia inmediata, es decir, las verdades tautológicas, cuyo arquetipo es el principio de identidad, y aquellas otras verdades que sin ser tautológicas también son evidentes de manera inmediata (el principio de contradicción en sus formulaciones más abstractas y las determinaciones más concretas del mismo). Pero una cosa es que este tipo de verdades no sean objeto de un interés adquisitivo y otra bien distinta que no puedan ser objeto de ningún interés. El interés en este caso no es adquisitivo sino conservador. Este interés se da y una prueba de ello es la experiencia de que todos los hombres tienen el deseo de retener verdades, quizás no de la totalidad de las realmente conocidas por cada uno, ni todos los hombres desean retener las mismas verdades; tenemos conocimientos de verdades que queremos conservar, otros que conservamos a pesar de querer perderlos; ni unos ni otros nos son indiferentes.

Pues bien, hay ciertas verdades asistidas por la evidencia inmediata que no faltan en ningún hombre, se trata de los dos fundamentos necesarios para todo proceso discursivo (el principio de contradicción y al principio de identidad). Son principios que están implícitos en todas las verdades, sean o no tautológicas y en todo ser humano hay un interés por conservarlas, pues la coherencia interna del pensamiento se basa precisamente en esas verdades más evidentes y más sabidas, aunque explícitamente no pensemos en ellas. Nos sería imposible conservar nuestros conocimientos si perdiésemos los de las tautologías en cuestión, no podríamos saber si cada uno de nosotros mismos es él mismo u otro ser diferente en mayor o menor medida; no podríamos tener certeza alguna, tampoco dudar porque no cabe dudar sin saber que se está dudando. El interés por conservar nuestro conocimiento de las más radicales obviedades se hace patente en la respuesta negativa que un mínimo de rigor exige dar a la pregunta de si en verdad no nos importaría quedar privados de ese conocimiento que tan escasamente valioso nos puede parecer a primera vista.

La tesis en la que concluye el análisis fenomenológico de la pregunta es que el interés por conocer la verdad existe en todos los hombres, y en ninguno de ellos es un interés siempre orientado a valores distintos del propio conocer. “Lógicamente esta tesis quedaría invalidada si fuese cierto que el interés humano por conocer la verdad, aun teniendo el carácter de una realidad indubitable, no estuviese dirigido a algo posible, sino a una pura quimera. Lo cual podría acontecer por no ser accesible al hombre la verdad, o en virtud de que, en el fondo, la deseara siempre como un medio,

nunca propiamente como un fin”⁴⁶.

4.3 Algunas objeciones al pragmatismo.

En el lenguaje filosófico “el pragmatismo es el nombre de las tesis según la cual todo interés humano por conocer la verdad tiende, inmediata o mediatamente, a una finalidad de índole práctica”⁴⁷. Son muchos los que han señalado que no hay un único pragmatismo, porque no todos sus propugnan esta tesis, la del pragmatismo, lo hacen de la misma manera. El objetivo que se propone el profesor Millán-Puelles en la obra *El interés por la verdad*⁴⁸ no es el de relatar y criticar exhaustivamente las diversas formas de pragmatismo. Se limita a algunas de las tesis defendidas por W. James, Nietzsche y Lessing. Para el estudio que aquí se está haciendo, me ha parecido suficiente con recoger las propuestas de James y Nietzsche analizadas por Millán-Puelles así como las objeciones que les presenta.

En primer lugar se ocupa del pragmatismo de W. James. Si bien, la posición pragmatista de este autor se pone de manifiesto en muchos lugares, el profesor Millán-Puelles centra su análisis en unos pocos textos en los que James hace referencia al sentido de las “ideas verdaderas” y al enjuiciamiento sobre el valor de la posesión de la verdad:

“Las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, confirmar y probar. Las ideas falsas son las que no están en ese caso. En ello estriba la diferencia práctica que el tener ideas verdaderas efectúa en nosotros (...). Tal es la tesis que he de defender. La verdad de una idea no es una propiedad que en ésta se halle estancada y que le sea inherente. La verdad le sobreviene a una idea. Ella llega a ser verdadera, es hecha verdadera mediante acontecimientos. Su verdad es realmente un suceso, un proceso: a saber, el proceso de su propio ser verificada, su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*”⁴⁹.

Aunque en estas palabras de James no se hace mención a la cuestión del interés por conocer la verdad, ni tampoco a la cuestión de si ese interés se orienta sólo al conocimiento práctico o si puede apuntar en otras ocasiones a un conocimiento puramente teórico, Millán-Puelles advierte en ellas un activismo en el que el pragmatismo está anunciado de una manera indirecta. Enmarca la primera parte de ese texto, aclarando que W. James con la expresión de “ideas verdaderas” está refiriendo “juicios verdaderos” y que el término “asimilar” no es esencial. Si se tienen en cuenta estas dos consideraciones, la primera de las afirmaciones de James puede leerse así: “Los juicios verdaderos son los que podemos hacer válidos, confirmar y probar”. Y el activismo en el que la misma está inspirada se deja ver antes dos preguntas: ¿sólo son verdaderos los juicios que reúnen

46 *Ibidem*, p. 113.

47 *Ibidem*, p. 121.

48 Cfr. *Ibidem*, pp. 121-135.

49 *Ibidem*, pp. 121-122.

esas condiciones?; o bien, ¿es necesario, para que un juicio sea verdadero, que resulte posible nuestra actividad de hacerlo válido, confirmarlo y probarlo?.

Considera Millán-Puelles que estas preguntas no podrían responderse con la distinción entre la verdad y el criterio que nos permite estar ciertos de ella. W. James no se está refiriendo al criterio que nos hace posible estar seguros de la verdad, sino que habla de ella y la define como un efecto sobrevenido a los juicios cuando éstos quedan comprobados o validados. Mientras falta esa prueba, los juicios no son verdaderos ni falsos, y de este modo, la verdad es producto de la acción que en cada caso prueba un determinado juicio. Como consecuencia de lo que se acaba de decir, el interés por la verdad tiende a convertirse en el interés por la acción necesaria para que el juicio la adquiera:

“Permitidme empezar por recordarles el hecho de que la posesión de pensamientos verdaderos significa en todos los casos la posesión de inestimables instrumentos de acción y que nuestro deber de conquistar la verdad, bien lejos de ser un desvaído mandato, cuyo origen se desconoce, o una especie de “ejercicio de habilidad” que el entendimiento se impone a sí mismo, puede ser explicado por excelentes razones prácticas”⁵⁰.

La primera de estas afirmaciones no nos permitiría concluir que estamos ante un terminante pragmatismo, porque sostener que todo pensamiento verdadero es un inapreciable instrumento de acción no es lo mismo que decir que la verdad consiste en la utilidad propio de esos instrumentos de acción en cuanto tales. La utilidad puede ser un valor sobreañadido al que de suyo tiene ya la verdad. Pero aún reconociendo estar antes dos valores diferentes, cabría admitir la presencia del pragmatismo si se piensa que el interés por conocer la verdad no se refiere al valor que en sí y por sí mismo tiene el conocerla, sino a la utilidad que el conocerla reporta. Y parece que esto es lo que hace W. James cuando se mantiene que el deber de conquistar la verdad puede ser explicado por excelentes razones prácticas en todas las ocasiones. La expresión en todas las ocasiones no la dice James al final del pasaje que se está examinando pero se desprende de lo que sí ha afirmado al inicio, a saber, que la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas las ocasiones la posesión de inestimables instrumentos de acción.

Otro de los textos que el profesor Millán-Puelles considera expresivo de la posición pragmatista de W. James es el siguiente:

“La importancia que la vida humana tiene la posesión de creencias verdaderas concernientes a realidades es cosa sobradamente manifiesta. Vivimos en un mundo de realidades que de infinitos modos pueden sernos provechosas o nocivas (...) La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí misma, es únicamente un medio preliminar para otras satisfacciones vitales”⁵¹.

50 *Ibidem*, pp. 123-124.

51 *Ibidem*, pp. 124-125.

El rechazo a que la posesión de la verdad sea en sí mismo un fin no desaparece por el hecho de que James haya utilizado la fórmula “aquí”. En ese contexto ese “aquí” está designando el mundo de realidades que de infinitos modos pueden ser provechosos o nocivos, que también pueden estar presentes cuando mantenemos creencias verdaderas acerca de irrealidades. Y si estas últimas no nos interesan por sí mismas, sino sólo como medio para otras satisfacciones vitales, entonces la tesis del pragmatismo se hace extensible al conocimiento de lo irreal.

Después de todas estas consideraciones, Millán-Puelles nos ofrecerá una primera impugnación del pragmatismo de James, que bien puede aplicarse a todos los pragmatismos. Para advertir que todo interés de tipo práctico por conocer la verdad requiere, al menos de un modo implícito, un interés puramente teórico por conocerla, es decir, que queremos ese conocimiento en sí mismo, no en cuanto medio para algo distinto de él ofrece algunas consideraciones:

“1ª, para poder querer un conocimiento por su utilidad para otra cosa, hace falta que ese conocimiento sea juzgado como un verdadero medio para ella; 2ª, el juicio que así es necesario hacer ha de tomarse como un juicio verdadero; 3ª, la necesidad de tenerlo por verdadero es incompatible con la indiferencia respecto de la verdad de ese juicio; 4ª, esa misma necesidad es un signo inequívoco de que quien la vive está teniendo un efectivo interés (lo contrario a la indiferencia) por conocer la verdad, no en razón de las posibles consecuencias de ese conocimiento, sino por lo que éste vale en sí y por sí”⁵².

A estas consideraciones añade dos observaciones más, a saber, que el interés puramente teórico por conocer la verdad, y de la cual no cabe prescindir en ningún interés de tipo práctico es un interés vivido espontáneamente, no de manera reflexiva y abstracta en la que a su vez se le hace objeto de teoría, tal como ahora sucede en tanto que expresamente se está estudiando; y que el valor de la verdad está implícito siempre en la afirmación, y en la estima, de cualquier otro valor, también el interés por el valor intrínseco, propio del conocimiento de la verdad, subyace a todo interés de tipo práctico⁵³.

En segundo lugar pasa a ocuparse del pragmatismo de Nietzsche. Lo hace partiendo de un texto de éste recogido en la obra *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*:

“Más que de ser engañados, los hombres huyen de las malas, adversas consecuencias que el engaño les acarrea. En el fondo, lo que hasta ese punto aborrecen los hombres no es el engaño, sino las malas, adversas consecuencias de ciertas clases de engaños. Y también nada más que en un sentido análogamente limitado quiere el hombre la verdad. El hombre desea las consecuencias de la verdad que le son gratas, las que le conservan la vida. Ante el puro conocimiento sin consecuencias se siente indiferente, y hasta llega a sentirse hostil ante las verdades que tal vez le son nocivas o destructoras”⁵⁴.

Dicho brevemente, Nietzsche está negando que en el hombre haya un interés por el

52 *Ibidem*, p. 125.

53 Cfr. *Ibidem*, p.126.

54 *Ibidem*, pp. 126-127.

conocimiento en sí mismo y afirmando que sólo le importan las consecuencias que de él se derivan. No es que el hombre no quiera la verdad sino que no la quiere por sí misma. La crítica hecha por el profesor Millán-Puelles al pragmatismo de James en la que sostenía que el valor intrínseco de la verdad está afirmado, de una manera implícita, en la afirmación de cualquier otro valor, infiriendo la subyacencia del interés por el valor intrínseco del conocimiento de la verdad en todo interés de tipo práctico, puede aplicarse igualmente al pragmatismo de Nietzsche, que con esto quedaría descalificado en su tesis central.

Pero añadirá otra razón descalificadora más que también alcanza a James. Ambos al hablar del servicio que el conocimiento de la verdad presta a la vida se expresan de tal manera que la vida a la cual apuntan, aunque es la del hombre, no es plenamente la del ser humano en su diferencia específica respecto de los otros animales. Y no lo es plenamente porque el puro interés por la verdad marca una radical y esencial diferencia entre la vida del hombre y la de los animales infrahumanos: una diferencia que sólo cabe excluir si se piensa que el interés por la verdad en sí misma no es ningún interés vital o que la pura actividad teórica no es también vida en el ser humano. Teoría no es sólo la que se lleva a cabo de una manera abstracta y temáticamente reflexiva, sino también la vivida de una forma espontánea y efectuada *in concreto*.

El pragmatismo de Nietzsche merece a juicio del profesor Millán-Puelles otros reproches que no cabría dirigir al de James, pero he considerado que es suficiente con lo que hasta aquí se ha dicho. Para concluir este parágrafo unas palabras de Millán-Puelles:

“La subyacencia del interés humano por la verdad en sí es algo tan cierto e inmovible como fácil de esconderse a nuestra vista si la mirada que al interés por la verdad en general le dirigimos es ligera y superficial. Los adeptos del pragmatismo ni siquiera que en la afirmación de su tesis -como en cualquier otra afirmación- está latente el interés por el conocimiento puramente teórico de la verdad”⁵⁵.

4.4 Algunas objeciones al vitalismo.

Sostiene el profesor Millán-Puelles⁵⁶ que la ilimitada capacidad de interés, propia de la vida en plenitud, no conviene al vivir meramente vegetativo, ni siquiera al sensorial, sino al intelectual, al del espíritu. Sólo en el espíritu reside la facultad del logos cuya energía vital no se limita a los problemas prácticos ni a ninguna de las cuestiones que restrictivamente se denominan vitales⁵⁷. Ni los logros prácticos más importantes son posibles sin la mediación de la teoría en las más puras formas de ejercerla, ni tampoco el progreso moral. Toda utilización o aplicación tecnológica presupone la existencia de un conocimiento teórico y el progreso ético requiere una contemplación

⁵⁵ *Ibidem*, p. 131.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 9-19

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 13.

que ponga de manifiesto la nobleza de los valores morales y de la necesidad de los deberes que de ellos resultan. También es cierto que para la rectitud moral de la conducta no es suficiente con la claridad y agudeza de visión de la conciencia moral, como la sola teoría no hace surgir las técnicas con las que avanza el hombre en el dominio de los recursos materiales.

Pese a lo que se acaba de decir, algunos podrían objetar que la imprescindible mediación del conocimiento teórico para los avances de las técnicas de los recursos humanos materiales, y el indispensable afinamiento de la conciencia moral para el progreso ético, son necesidades exclusivamente instrumentales, no son algo en sí y por sí apetecible. Y en este sentido, Millán-Puelles se pregunta si Ortega y Gasset acierta al afirmar que “hay gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas sólo a usar de las cosas como les conviene”⁵⁸. Si nos dejamos llevar por una primera impresión podríamos concluir que así es, pero pensando un poco más se llegará a la conclusión de que una respuesta afirmativa no es acertada. Usar las cosas con provecho implica verlas tal como son, sin que esto signifique que haya que conocerlas de manera exhaustiva. Sin ningún interés por conocer las cosas tal como ellas mismas son, sólo es posible utilizarlas provechosamente por pura casualidad. Para que el hombre adquiriera el dominio de las realidades materiales es imprescindible la teoría, como bien indicó Bacon: “*natura non imperatur nisi parendo*”.

Afirmar que son muy pocos los hombres a quienes la verdad importa por sí misma y que lo que les importa es su posible utilidad parece es un juicio poco preciso. Si con esta tesis se pretende decir que los hombres que tienen un puro interés teórico por la verdad son realmente muy pocos, la afirmación se queda corta, incluso es inadmisibile, pues no existe ningún hombre a quien toda verdad interese tan sólo como objeto de pura contemplación, pues todo hombre es sujeto de intereses prácticos. Si lo que con esa tesis se quiere decir es que la gran mayoría de los hombres carecen por completo de intereses puramente teóricos, entonces la afirmación resultaría excesiva y sobre todo radicalmente falsa; el hecho de que los intereses teóricos en algunas personas puedan ser pobres o superficiales, no justifica la ausencia absoluta de ese tipo de intereses.

El profesor Millán-Puelles hace suya la tesis de Aristóteles, quien como es sabido afirma la tendencia del hombre a conocer precisamente como puro y simple conocer, no como instrumento de la praxis, aunque pueda ser útil para ella:

“Por tratarse de algo a lo que el hombre tiende de una manera independiente o separada de toda utilidad, el conocer es objeto, en el hombre, de una tendencia originaria o primordial, no, valga la expresión, de una subtendencia derivada de la tendencia a la praxis o dependiente de alguna otra inclinación en la que ésta tuviese su raíz”⁵⁹.

58 *Ibidem*, p. 14.

59 *Ibidem*, p. 64.

Y esta es la posición que sostendrá Millán-Puelles frente a filósofos como Ortega y Gasset y Arnold Gehlen⁶⁰. Como ya se hiciera en el párrafo anterior, se traerán a reflexión algunos textos de de estos dos pensadores en los que la tendencia humana a conocer pierde el carácter originario o primordial, junto con las objeciones que les hace Millán-Puelles.

Ortega y Gasset distanciándose de tesis que mantuvo en otras etapas de su vida, propone una rectificación a la tradición intelectual humana en lo referente a la idea de que el hombre está inclinado naturalmente a saber. Pretende llevar a cabo ese giro descalificando dos supuestos vigentes en casi todas las grandes filosofías, a saber, que las cosas tienen por sí mismas un ser y que el hombre ha de descubrirlo. En su obra *En torno a Galileo* dice:

“No veo, no veo por qué estoy obligado a interesarme en el ser de las cosas, si este ser lo tienen ellas por su cuenta y aparte de mí (...) Si resultase que, como siempre se ha creído, tienen las cosas por sí un ser, me parece muy difícil poder justificar que el hombre tenga interés ninguno en ocuparse de ellas. Pues puede acaecer que (...) las cosas no tienen ellas por sí un ser, y, precisamente porque no lo tienen, el hombre se siente perdido en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. (...) Porque, entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra entre ellas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa (...). En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario, del saber: saber yo a qué atenerme”⁶¹.

A lo que Antonio Millán-Puelles responderá:

“la razón de mi interés por el ser que las cosas tienen por su cuenta y aparte de mí es que yo no tengo mi ser por mi sola cuenta y aparte de ellas y con ellas soy, y mi interés por su ser -como también por el mío- está, preconscientemente, en mi innata inclinación a conocerlo y, de un modo consciente, en mis concretos deseos, vividos en mi propia experiencia personal, de conocer las cosas en su ser, no de conferírsele yo a ellas. También percibo en mí mismo unos efectivos deseos de hacer cosas y no sólo de conocer las que ya son, pero tales deseos presuponen, junto a mi estar yo en la realidad de un modo físico, también mi propio estar yo en ella mentalmente, es decir, mi conocimiento intelectual de algo que yo no he hecho -entre otras cosas, mi sustancial y más radical ser- y de lo cual tengo que valerme para dar ser a algo nuevo; y, a su vez, ese conocimiento intelectual presupone mi capacidad innata de entender y, por lo mismo, mi natural y también inclinación a estar en la realidad mentalmente, *i.e.* de una manera intelectual”⁶².

Considera Millán-Puelles que la afirmación de que el hombre por habérselas con las cosas necesita un programa de su conducta ante ellas para saber así a qué atenerse, siendo éste el

60 Cfr. *Ibidem*, pp. 64-73.

61 *Ibidem*, p. 65.

62 *Ibidem*, p. 66.

verdadero y originario saber, contiene una novedad explicativa que merece un análisis especial. Ciertamente el hombre tiene necesidad de formarse un programa de su comportamiento ante las cosas. Esta necesidad es compatible con una tendencia innata a elaborar los programas en cuestión, y como tal elaboración no es un capricho, sino una necesidad innata, la tendencia a formarlos es innata también, y aunque el saber a qué atenerse es adquirido, la inclinación humana a ese saber es tan innata como la necesidad que el hombre tiene de lograrlo. Pero al hombre no le es posible ese saber sin tener ninguna intelección de lo que por sí mismas son las cosas. Su significado no es algo que elaboremos o inventemos al margen de lo que ellas son por sí mismas. Aun en esos casos en los que se precisa entender poco de las cosas para incluirlas en nuestros programas de conducta, realmente es muy poco lo que de ellas tengo que entender para encuadrarlas en mis programas de conducta, necesitaríamos estar provistos de la facultad intelectual.

Si bien en el pensamiento de Ortega hay de modo implícito un reconocimiento de cierta tendencia natural del hombre a saber, en realidad la considera una subtendencia por derivarse de la necesidad en que está el hombre de habérselas ante y con las cosas circundantes. No reconoce en el saber humano ninguna originaria índole teórica, sino que lo subordina enteramente a la primordial necesidad humana de decidir el modo de su comportamiento ante las cosas.

Arnold Gehlen también la reconoce como una subtendencia humana innatamente orientada hacia el conocimiento: “Si se considera la defectuosa constitución del hombre, fácilmente se entiende que tiene que conocer para ser activo y que tiene que ser activo para poder vivir mañana”⁶³. De la necesidad de conocer para ser activo se infiere en el hombre una tendencia al conocimiento, pero de modo análogo a como de la necesidad que tiene de alimentarse. La tendencia humana a conocer es una subtendencia subordinada a la inclinación del hombre a ser activo y, a través de esa ella a mantenerse en vida. Según este autor, estaríamos ante necesidades que tienen su raíz en la defectuosa dotación del ser humano, pero a diferencia de Ortega, Gehlen admite una naturaleza humana, que biológicamente, a diferencia de lo que ocurre en otros animales, es imperfecta e incompleta, por lo que existir para el hombre se convierte en una tarea.

Con esto no queda dicho que conocer para el hombre sea en sí y por sí mismo un fin. Gehlen mantiene que el conocimiento humano es necesario para que el hombre actúe, siendo a su vez indispensable este actuar para poder prolongar la vida humana. La utilidad del conocimiento para la acción y para la vida del hombre no demuestra que el conocimiento no pueda también valer en sí y por sí mismo, con independencia, e incluso con ventaja, respecto de esta gran utilidad. El profesor Millán-Puelles nos hará ver que la necesidad de algo para un fin no excluye que ese algo pueda también valer en sí y por sí mismo e incluso más que el fin para el cual es indispensable. La

63 *Ibidem*, p. 68.

necesidad de conocer para actuar se da en el hombre porque éste en cuanto hombre, no se comporta de una manera instintiva, sino siguiendo planes o proyectos de acción que él establece y que necesariamente presuponen algunos conocimientos de lo que otros seres son y de lo que él mismo es. La facultad humana que hace posible la elaboración de estos planes de acción humanos es la misma que adquiere los conocimientos necesarios para forjar esos planes, pero esto no prueba que además pueda adquirir otros conocimientos distintos de los exigidos para sus planes de acción.

La adquisición de esos conocimientos reclaman en el hombre una cierta capacidad de aprehender el ser, que no puede quedar limitada al conocimiento de determinados seres. Si así fuera, nada de lo que conoce le sería accesible en cuanto ser, puesto que el ser conviene a todos los seres y no sólo a unos cuantos, pocos o muchos. Y un entendimiento incapaz de conocer algo en cuanto ser sería una facultad necesariamente impedida de conocer algo de lo que son las cosas sobre las cuales el hombre ejerce su acción, y también estaría necesariamente incapacitada para conocer algo de lo que el hombre mismo es; carecería de los datos imprescindibles para trazar los planes del comportamiento del hombre en tanto que hombre. Para que el hombre pueda comportarse de distinta manera que los animales irracionales es necesario que sea capaz de conocer también lo que no necesita para forjar sus planes de actuación, esto es, es necesario que el entendimiento humano sea capaz de conocimientos enteramente innecesarios para mantenerse en la existencia y en general para la llamada vida activa, aunque en sí y por sí valiosos⁶⁴.

64 *Ibidem*, p. 70-71.

5. CONCLUSIONES.

El hombre está en la realidad como un ser que intelectivamente se da cuenta de ella. Esto constituye una diferencia esencial respecto a otros seres que también están en la realidad incluso participando de la vida sensitiva que faculta para el conocimiento sensible.

Esa capacidad que tienen el hombre de referirse conscientemente a la realidad y así mismo como parte de ella, acontece gracias a uno de los actos de nuestra facultad intelectual, se trata de los juicios. El entendimiento es una facultad central para ese acceso consciente de la realidad, pero siendo esto así, parece que con ella no agota todo el proceso cognoscitivo. El objetivo de este trabajo era iniciar una indagación sobre la posible cooperación de otras dimensiones humanas en nuestra aprehensión de la realidad. El estudio quedaba delimitado a al interés en consideración a que todo hacía pensar que estaba vinculado a la facultad volitiva, pudiendo dar entrada de ese modo a una facultad distinta de la intelectual. La investigación se ha hecho a través de algunas obras del profesor Antonio Millán-Puelles.

Las lecturas y reflexiones que he hecho sobre las mismas me llevan a confirmar que en el pensamiento de este autor, apoyado en buena medida en la tradición filosófica de corte clásica y también fenomenológica, es que se trata de un acto de la facultad volitiva, por lo que el conocimiento no es fruto exclusivo de la dimensión intelectual. En sus planteamientos he podido advertir una profunda visión unitaria del hombre, que permite explicar la relación que las diferentes facultades tienen entre sí, así como la cooperación que entre ellas hay.

El entendimiento humano está abierto a la aprehensión de todo lo que es, pero esa facultad no siempre está en ejercicio, precisa actualizarse y delimitar sus objetos de conocimiento. Ese complemento que necesita puede aportárselo, al menos en parte, la facultad volitiva, y es posible gracias a uno de sus actos, el interés. Éste contribuye a hacer práctico nuestro conocimiento y a especificar la voluntad. El conocimiento es visto como un bien, apetecible en sí mismo, y el hombre está inclinado o tiende a ello, porque es algo que le perfecciona, le da plenitud. Tras muchas de las consideraciones de este autor está presente la aceptación de la condición perfectiva del hombre, y por ser así, la acción en el sentido aristotélico de praxis es capital. El interés está cooperando a la plenitud del hombre, y lejos de ser una actitud de dominio sobre la realidad, el interés al que él se está refiriendo fomentaría la actitud contemplativa y respetuosa ante la realidad en la que el hombre está inserto. En esa capacidad para la contemplación, para el conocimiento simplemente teórico acontece la distancia en la que está el hombre respecto a los animales irracionales. Esta capacidad y el interés por conocimientos puramente teóricos está presente en todos los hombres, incluso en aquellos más dados a la resolución de problemas prácticos.

BIBLIOGRAFÍA

GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, 2006.

JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et ratio*, 1998.

MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1997.

MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, Ediciones Rialp, undécima edición, Madrid, 1981.

MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Ediciones Rialp, segunda edición, Madrid 2002.

ROVIRA, R., *Teología ética. Fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental*, Tesis doctoral dirigida por el Catedrático Dr. Don Antonio Millán-Puelles, Universidad Complutense, 1985.