

PROLEGOMENOS AL PROBLEMA CRÍTICO

Hace ya bastantes años publicamos en *La Ciencia Tomista* un artículo sobre el mismo tema que anuncia el título del presente (1). Las sencillas observaciones que entonces hicimos sobre el estado inicial de la mente al abordar el problema crítico tuvieron el honor inmerecido de que se fijaran en ellas dos ilustres profesores—uno de ellos ya fallecido—, que amablemente nos comunicaron sus reparos (2). Ocupados en otros quehaceres, hemos tardado más de lo debido en corresponder a su benevolencia. La reciente aparición en segunda edición de dos conocidas obras del Padre De Vries (3) sosteniendo las mismas doctrinas que nosotros criticábamos entonces, nos brinda la ocasión para volver sobre el tema, tratando de aclarar algunos conceptos y de precisar, e incluso rectificar, algunas expresiones que han podido dar lugar a confusión.

No nos proponemos abordar de lleno el delicado problema que llamamos *crítico* por excelencia. Nos vamos a limitar a hacer algunas insinuaciones sobre lo que podríamos llamar *prolegómenos* a ese problema, examinando: 1.º el *estado* de la mente en el momento de abordarlo por primera vez, 2.º la *actitud* inicial que debemos adoptar, y 3.º el *punto de partida* para hacer el autoanálisis de nuestras facul-

(1) ¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia? *Actitud inicial ante el problema crítico*, en *La Ciencia Tomista*, 1942, Tomo 62, fasc. 1, pp. 29 y ss.

(2) P. ENRIQUE PITA, S. J.: *Reflexiones sobre la actitud inicial ante el problema crítico*, en *Estudios*, Buenos Aires, n.º 374, diciembre, 1942, pp. 390 ss.

(3) JOSEPHUS DE VRIES, S. J.: *Critica in usum scholarum*. Edit. Herder. Volumen II de la Colección «Institutiones Philosophiae Scholasticae». 2.ª edición, Barcelona, 1954. XII-212 págs.

Id.: *Pensar y Ser*. Versión española por José A. Menchaca, S. J. Segunda edición española, actualizada por el autor. Edit. Razón y Fe. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía, Madrid, 1954. VIII-304 págs. Exclusiva de venta, Ediciones FAX, Zurbano, 80, Madrid.

P. MIGUEL FLORI, S. J.: *Sobre la duda negativa como actitud inicial ante el problema crítico*. «Pensamiento», 1945, Vol. I, n.º 3, pp. 343-348.

tades cognoscitivas, preparatorio del juicio sobre su valor y su objetividad. Advirtiendo que todo ello se refiere a la fase *pre-crítica* de nuestro conocimiento, cuando nos enfrentamos por vez primera con ese problema y tratamos de situarnos ante él en las condiciones más favorables para llegar a una solución.

1.º Estado de la mente al abordar por primera vez el problema crítico.

Entendemos por *estado* la situación real, pero más bien pasiva, en que se halla nuestra mente en el momento de iniciar una investigación científica cualquiera. Cuando abordamos un problema por primera vez, lo primero que hacemos es fijar nuestra atención en el sentido de los términos en que se nos plantea, y considerar los medios o el instrumental de que disponemos para llevar a cabo nuestra investigación. Es una situación previa, semejante a la de un general que se apresta para asaltar una plaza fuerte y que, antes de lanzarse al ataque, considera atentamente, por una parte su emplazamiento y sus defensas, y por otra las fuerzas de que dispone para atacarla.

Dando por supuesto que el problema crítico es un problema real, en ese caso, en él, como en cualquier otro problema, existe una incógnita, una X, la cual es precisamente el punto que tratamos de esclarecer. Consiste en responder a la interrogación de si un predicado conviene, o no, a un sujeto (4). La incógnita que tratamos de solucionar es la legitimidad de la aplicación del predicado *válido* al sujeto *conocimiento*. Sabido es que en el problema crítico entran dos cuestiones fundamentales: 1.º la correspondencia de nuestros conceptos universales abstractos con los objetos, y 2.º la validez de los juicios que sobre ellos hacemos. Pero simplificando por ahora ambas cuestiones, podemos formular la pregunta de esta manera: *Nuestro conocimiento ¿es válido?*

¿Qué contestación podemos dar en ese primer momento? ¿En qué estado se halla nuestra mente al enfrentarnos por primera vez con esa pregunta?

¿Existe una gran diferencia, según que se formule al principio o al fin del estudio de la Filosofía. Para los que, bajo la influencia de

(4) *Aristóteles, Top., I, 3.*

Descartes, piensan que el problema crítico debe plantearse al principio de la Filosofía, creemos que la respuesta no debe ser difícil. Lo difícil sería disponer ya en ese momento de los medios científicos suficientes, no ya para dar una solución satisfactoria, pero ni siquiera para comprender los términos mismos del problema. ¿Cómo es posible intentar abordar de buenas a primeras una cuestión tan compleja, en la cual entran en juego las nociones más difíciles e intrincadas de toda la Filosofía? Y ¿cómo se podrá hacer accesible a los alumnos un problema que implica la posesión de conceptos sumamente complicados y sutiles, que solamente después de mucho trabajo se les pueden hacer llegar a comprender? Para que la inteligencia pueda abarcar en su verdadero sentido el problema crítico es necesaria la adquisición previa de múltiples nociones de Lógica, de Psicología, de Ontología y hasta de Fisiología. Pretender abordarlo en el dintel de la Filosofía es sencillamente condenarse a no comprenderlo. En ese caso, el estado de *ignorancia* es lo suficientemente claro para que necesitemos insistir en ello (5).

Pero si admitimos que el problema crítico debe plantearse, ya que no al fin de la Filosofía, por lo menos cuando tengamos la suficiente preparación para enfrentarnos científicamente con él, en ese

(5) Podemos aplicar a la Crítica lo que dice Santo Tomás respecto del conocimiento del alma: «Non per essentiam suam sed per actum summ se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus... Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio» S. Th., I, p. 87, a. 1).

«Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est; unde Philosophus ibidem subjungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa» (*De Ver.*, p. X, a. 9, ad 8 m).

La prudente pedagogía de Santo Tomás, orientada por una gradación de dificultad, aparece en el siguiente texto: «Juvenes sapientialia quidem, scilicet metaphysicalia, non credunt, id est, non attingunt mente, licet dicant ore... Juvenes autem de facili capere possunt ea quae sub imaginatione cadunt. Sed illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente... Erit ergo congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis, quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae si non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in moralibus, quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum. Quinto autem in sapientialibus et divinis, quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum» (*In VI Ethicorum*, lect. 7).

caso el estado de nuestra mente puede ser un poco más complicado.

Ya no nos hallamos en un estado mental que pudiéramos llamar químicamente puro. A lo largo de nuestras investigaciones, realizadas mediante el ejercicio de nuestro instrumental cognoscitivo, durante más o menos años, hemos ido adquiriendo un caudal de certezas, no sólo directas, sino también parcialmente reflejas, en los campos particulares de cada una de las ciencias que hayamos cultivado; y además una confianza refleja parcial en el valor del instrumento mental con el cual las hemos conseguido. Esta confianza tiene valor crítico, aún cuando todavía no nos hayamos planteado en concreto la cuestión de su legitimidad.

Pero a la vez, el hecho de haber incurrido tal vez personalmente en errores, o de haberlos observado en otras personas, puede haber quebrantado, más o menos gravemente, nuestro crédito en la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, colocándonos en una situación recelosa de duda, de sospecha o de desconfianza.

Por lo tanto, el estado mental precrítico en que podemos hallarnos en el momento en que por vez primera llegamos a plantearnos en concreto la cuestión de la validez y objetividad de nuestras facultades cognoscitivas, puede ser muy variado. Dependerá del grado de conocimiento anticipado que entonces tengamos de los términos del problema, exactamente lo mismo que le sucede a nuestra inteligencia en cualquier otra cuestión particular. En este punto vamos a precisar un poco más de lo que lo hacíamos en nuestro artículo anterior.

Podemos hallarnos, bien en alguno de los estados extremos de *certeza* o de *ignorancia*, o bien en los intermedios de *duda*, *sospecha* o de *opinión*.

Claro está que la respuesta que demos en ese momento, antes de examinar bien, detenida y reflexivamente los términos del problema y las razones en pro o en contra de la legitimidad de la conexión del predicado con el sujeto, no podrán tener todavía propiamente valor crítico y reflejo. Si alguno tienen, será precisamente en virtud de un conocimiento anticipado de los términos del problema y de las razones que determinan su solución. Aunque, si hemos de ser sinceros, por nuestra parte confesamos que nos parece que tiene no poco de ficticio el trazar una neta raya divisoria entre las fronteras de lo crítico y lo precrítico.

Desde luego, en ese estado previo, anterior al examen del problema, no debemos prejuzgar ni anticipar su solución, ni inclinarnos precipitada e irreflexivamente en favor o en contra de ninguno de los términos posibles que podrá tener como resultado nuestro examen.

Así, pues, al juicio implícito en esta pregunta: «Nuestro conocimiento ¿es válido?», nuestra respuesta podrá ser cualquiera de las siguientes, conforme al grado de mayor o menor información anticipada en que se encuentre nuestra mente:

<i>Nuestro conocimiento</i> (Sujeto)	{	es no es dudo si es sospecho que es opino que es ignoro si es	}	<i>válido</i> (Predicado)
--------------------------------------	---	--	---	---------------------------

En este cuadro se expresan todos los estados posibles en que puede hallarse nuestra mente, tanto antes como después del examen crítico de nuestras facultades cognoscitivas. La única diferencia entre el *antes* y el *después* será que en el segundo caso ya no son estados directos, sino reflejos. El resultado del examen crítico tendrá que formularse también en un juicio, en el cual la conexión entre el predicado y el sujeto se expresará afirmando: *es, no es, dudo, sospecho, opino, ignoro*. Y en el último caso se tratará ya de ignorancia refleja y consciente, si después de examinadas las razones aducidas no somos capaces de llegar a ninguna solución.

Vamos a analizar un poco esos diversos estados, comparando su diferencia, según que se den antes o después del examen crítico.

Certeza.—La primera respuesta, afirmativa, expresa la certeza de la validez de nuestro conocimiento. Ahora bien, si esa respuesta es anterior al examen crítico, o bien niega, o desconoce la existencia del problema, o si lo reconoce, se anticipa a dar por resuelto lo mismo que se trata de demostrar. Si para formular un juicio firme y definitivo a favor de nuestra certeza fuera suficiente con proponer los términos del problema para ver intuitivamente la solución, en ese caso sería inútil seguir adelante y molestarnos en realizar una larga investigación cuyo resultado ya conocemos de antemano.

Pero si el problema crítico no es ficticio, sino real, claro está que esa certeza anterior a la investigación será muy respetable, pero

no será refleja, sino directa y espontánea. La afirmación refleja de la validez y objetividad de nuestro conocimiento sólo podrá hacerse legítimamente después de haberlo examinado. Por consiguiente, si el problema crítico existe, el estado afirmativo de la mente anterior a su examen será un estado de certeza directa, pero no crítica y refleja.

Cosa parecida debemos decir de la segunda respuesta, negativa, con la cual se expresa un juicio, también cierto, de la no-validez de nuestro conocimiento. Si es anterior al examen crítico, se precipita a anticipar una solución negativa, y en este caso irracional, de un problema todavía no estudiado. Si es posterior, su legitimidad y su verdad dependerán de las razones que hayamos hallado para llegar a esa conclusión.

Duda, sospecha, opinión.—Las respuestas que expresan estados intermedios de duda, sospecha u opinión, si son anteriores al examen crítico presuponen por lo menos un cierto conocimiento de los términos del problema y de las razones que militan en pro o en contra de la alternativa.

La duda es un estado de la mente que implica algún conocimiento, insuficiente para adoptar una actitud definida, pero bastante para hacernos fluctuar entre los dos extremos contrarios o contradictorios, bien sea por haber razones por ambas partes (duda positiva) o bien por no encontrarlas en ninguna (duda negativa). La duda, de suyo, no cierra el camino a la investigación, sino que lo deja abierto para proseguirla, a fin de aclarar las ideas y llegar a una solución, que podrá inclinarse a favor o en contra de la validez de nuestro conocimiento. Pero claro está que el estado de duda anterior al examen crítico no es reflejo, sino directo. Un estado reflejo de duda sólo podrá adoptarse con posterioridad al estudio del problema, como resultante de la insuficiencia de las razones para resolverlo.

Lo mismo hay que decir de los otros dos estados similares de *sospecha* y de *opinión*.

Ignorancia.—Nos queda el último estado posible de la mente, expresado negativamente en la respuesta de *ignorancia*. Esa respuesta, dada con anterioridad al examen crítico, supone en primer lugar que el problema es real, y que no nos lo proponemos por mero pasatiempo, sino que entraña una incógnita que tratamos de esclare-

cer. Y supone también que nos enfrentamos con ese problema por primera vez, y que hasta ese momento no hemos examinado, reflejamente al menos, la conexión que puede existir entre el sujeto *conocimiento* y el predicado *válido*.

En este doble supuesto, el estado de la mente expresado en la respuesta de *ignorancia*, es perfectamente natural. No podemos anticipar ningún juicio afirmativo, negativo ni dubitativo, sencillamente porque todavía no hemos examinado la cuestión, y porque la incógnita a resolver permanece en toda su integridad ante nuestra inteligencia. Es una situación real, idéntica a la del médico que se encuentra ante una manifestación patológica cuya causa ignora; o la del astrónomo ante anomalías en algún astro cuya explicación desconoce; o la del alumno de reválida ante el problema de álgebra que tiene sobre el pupitre. Es, ni más ni menos que un caso de los infinitos ante los cuales experimentamos la negatividad de nuestro conocimiento en un momento determinado.

Pero hemos de tener en cuenta una cosa. El estado mental de *ignorancia* anterior al examen crítico, se refiere directamente a una incógnita *concreta*, que es la conexión real que existe entre el sujeto *conocimiento* y el predicado *válido*. Pero no afecta a todos los conocimientos que hayamos adquirido anteriormente y que poseemos en ese momento. Podemos saber Ontología, Química, Medicina, Sociología, tocar el violín, construir aparatos de radio y montar en «Vespa». No hay todavía razón ninguna para desechar esos conocimientos, ni menos para prescindir de ellos al abordar el estudio de este problema nuevo que se nos plantea por primera vez. Los poseemos legítimamente, con certeza, no sólo puramente directa, sino también parcialmente refleja, puesto que no los hemos admitido ciegamente, sino aplicándoles la crítica propia de cada ciencia particular. Y porque hemos examinado las razones, los por qué, las demostraciones que cada ciencia da de sus propias conclusiones.

Este estado de la mente es no sólo posible, sino perfectamente natural en una persona que, después de estudiar muchas cosas, llega un día a plantearse reflexivamente la cuestión concreta del valor de sus facultades cognoscitivas. En ese estado no prejuzgamos nada sobre los posibles resultados de nuestra investigación, ni anticipamos una solución, sean las que quieran las consecuencias que puedan seguirse de nuestro análisis, que nos disponemos a emprender con los medios de que actualmente disponemos, y de cuya legi-

timidad no tenemos hasta ese momento razón ninguna general para dudar. Así podemos presentarnos ante el problema crítico, en estado de ignorancia respecto de su posible solución, pero a la vez armados de todos nuestros conocimientos anteriores, proponiéndonos esclarecer una incógnita que hasta ese momento no hemos considerado en concreto, y sobre cuya solución no podemos, por lo tanto, dar un juicio reflejo, ni afirmativo, ni negativo, ni siquiera dubitativo.

Esa ignorancia no es una *actitud* activa, voluntaria, deliberada, ni fingida, sino un *estado* real de la mente, que en nuestro caso tiene un sentido muy concreto. Se refiere solamente a la solución de un problema nuevo que *hic et nunc* planteamos. Pero en ningún modo a todo el bagaje de nuestros conocimientos y certezas *anteriores*, unas directas y otras parcialmente reflejas, en sus respectivos órdenes científicos, que poseemos en el momento en que por primera vez nos planteamos la cuestión.

Hasta ese momento hemos aceptado y tenido por legítimas esas certezas. Hemos ido *cribando* nuestros conocimientos antes de admitirlos, con arreglo a los principios críticos peculiares de cada ciencia. Nadie pretenderá que hasta el momento de plantearnos el problema crítico todas nuestras certezas son vulgares y directas, ni que las hayamos admitido sin discernimiento alguno. Por el contrario, cada ciencia y hasta cada arte tiene su propia crítica. Y como todavía no hemos examinado a fondo el valor de nuestro conocimiento, no tenemos, por lo tanto, ningún motivo sólido para desconfiar de su contenido en general. Las situaciones reflejas de duda, sospecha, certeza o negación, podrán venir después, como consecuencia de nuestro examen. Pero no tenemos derecho a adelantar una solución ni a adoptar una actitud negativa prematura respecto de nuestras certezas anteriores, las cuales son perfectamente legítimas, mientras no se demuestre lo contrario.

Por esto, aun cuando en el momento de plantear el problema crítico por primera vez *ignoremos* todavía su solución, tenemos derecho a conservar todo nuestro caudal científico anteriormente adquirido, así como nuestra confianza en las facultades cognoscitivas que nos han servido para acumularlo. Y esa confianza ya no es simplemente directa y vulgar, puesto que con su mismo uso hemos podido comprobar que son un instrumento maravilloso para adquirir conocimientos, discernirlos y criticarlos en sus órdenes respectivos.

Es más, ese estado en que adquirimos conciencia de que ignoramos realmente la solución de un problema que se nos presenta por primera vez, no nos incapacita para abordarlo y para resolverlo, sino que, por el contrario, puede ser un estímulo más que avive nuestra curiosidad y nos acucie a intentar salir de nuestra ignorancia, exactamente lo mismo que sucede con cualquier otro problema que hallemos en alguna ciencia particular.

Pero entiéndase bien que esta ignorancia de que hablamos es una ignorancia parcial y concreta, limitada a los términos del problema crítico, o por lo menos de su solución. Si nos colocáramos ante ese problema en estado de *nesciencia absoluta*, o de *tabula rasa*, claro está que sería una posición absurda. ¿Con qué instrumental íbamos a llevar a cabo nuestra investigación? Sería un estado todavía peor que el del escepticismo, pues en éste cabe siquiera una posibilidad de reacción, mientras que en el de nesciencia sólo cabría echarnos a dormir.

Lo que es inadmisibile y lo que nos incapacitaría radicalmente para seguir adelante, atándonos de pies y de manos, no es el estado natural de duda, de sospecha, de opinión o de ignorancia de que venimos hablando, sino esos mismos estados convertidos en *actitudes* deliberadas y voluntarias, como hacen algunos autores, adoptando posiciones inspiradas más o menos conscientemente en la de Descartes.

Por esto fué grande nuestra sorpresa cuando vimos que el Padre Florí encontraba, no sólo afinidad, sino en el fondo identidad, entre el estado de ignorancia de que hablamos, con la actitud previa negativa voluntaria de duda real y universal que adopta Jeanniére. Nada más lejos de nuestro pensamiento y de nuestra intención. Así como tampoco tiene nada que ver ese *estado* de ignorancia, que puede ser perfectamente natural, con la *actitud* de ignorancia deliberada y universal, que hace tabla rasa de todos nuestros conocimientos anteriores, tal como la sostiene el Cardenal Mercier.

Erigir la *ignorancia* en actitud deliberada y voluntaria, previa al examen del problema, dándole carácter real y universal, y extendiéndola no sólo a la futura solución del problema supuesto, sino a todos nuestros conocimientos anteriores, sería una actitud no sólo ilegítima e irracional, sino imposible. Una actitud real semejante equivaldría a un suicidio intelectual. Y una actitud ficticia nos incapacitaría para toda operación ulterior, pues nos privaría de todo

el instrumental indispensable para llevar a cabo nuestra investigación.

Puede fingirse la ignorancia a la manera socrática, como procedimiento dialéctico para desconcertar al adversario o para ir llevando gradualmente al interlocutor a descubrir la verdad. Pero cuando Sócrates empleaba su famoso método, en realidad no prescindía de sus certezas y de sus conocimientos, sino que sabía, o creía saber, el término a donde conducía la discusión. La ignorancia socrática convertía la conversación en una discusión dirigida; era un medio para ir conduciendo gradualmente a sus interlocutores al punto a donde quería llegar.

Tampoco es ésta la ignorancia a que nos referimos, sino que la entendemos en sentido real y concreto, no respecto de nuestros conocimientos anteriores, sino sólo respecto de una incógnita que se nos plantea por primera vez. Así entendida la ignorancia no es más que un estado natural de la mente, semejante al que nos encontramos en cualquier otro problema particular de las ciencias.

Mejor dicho, existe una diferencia muy grande. Ciertamente que el problema crítico es un problema concreto. Pero, mientras que la solución positiva o negativa de los problemas particulares de cada ciencia no repercute necesariamente en los restantes, en cambio la solución que demos al problema crítico afecta a nuestra facultad cognoscitiva en sí misma, y por lo tanto tiene un alcance universal que abarca en bloque a todos nuestros conocimientos particulares, es decir, a todo el contenido de nuestro conocimiento. El resultado de nuestro examen puede ser, o bien la consolidación total de nuestro edificio científico, o bien el derrumbamiento de sus cimientos, que son precisamente la solidez de nuestras facultades cognoscitivas. Es el barco que se salva o se hunde con todas sus mercancías.

Pero quizá sería oportuno preguntarnos si el llamado problema crítico se presenta efectivamente con caracteres tan trágicos como con frecuencia lo vemos descrito en algunos autores, incluso dentro de la escolástica. Suscribimos gustosos las sensatas palabras del P. Florí: «Las dificultades en torno a esta cuestión provienen, a nuestro modo de ver, del falso supuesto de que hay que admitir el llamado problema crítico como si fuera un verdadero problema en el más estricto sentido

de la palabra, es decir, como algo verdaderamente problemático; *realmente dudoso*» (6).

Por nuestra parte creemos que planteado en un sentido *idealista*, tal como lo vemos en la actitud adoptada por Descartes y por Kant, partiendo de la reclusión en la propia interioridad, es un problema real que difícilmente tiene solución y que, desde luego, tanto los procedimientos psicológicos del primero, como los lógicos y voluntaristas del segundo son insuficientes para romper la barrera ficticia que previamente han interpuesto entre el entendimiento y la realidad.

Pero planteado en sentido *realista*, aunque el problema subsiste, no obstante su gravedad queda muy atenuada y puede llegarse a una solución no demasiado difícil, de alcance *ontológico*, partiendo de los principios que nos ofrece la filosofía escolástica. Tal vez muchas de las dificultades y de las divergencias que existen entre los mismos filósofos escolásticos provienen de infiltraciones cartesianas y kantianas, que se esfuerzan por conciliar, mejor o peor, con el realismo tomista.

Es sumamente aleccionador estudiar a Descartes y a Kant, para ver que un falso planteo de la cuestión conduce a ambos, con distintas modalidades, a conclusiones comprometedoras o negativas sobre el valor de nuestro conocimiento. Kant llevó hasta las últimas consecuencias la crítica basada en los principios cartesianos, y con ella pulverizó el cartesianismo. Pero adoptar como punto de partida la actitud cartesiana, o los principios kantianos, y pretender después deducir consecuencias favorables al realismo, es una aventura sumamente peligrosa en la que, con la mejor intención, se han embarcado no pocos escolásticos.

Para situarnos ante el problema debemos excluir, por una parte las actitudes violentas, antinaturales, un poco melodramáticas y hasta en ocasiones tragicómicas, tan corrientes desde Descartes para acá, y por otra las actitudes ineficaces, que por hacer excesivas concesiones al cartesianismo, al kantismo y al escepticismo, se incapacitan desde el primer momento para proseguir la investigación. Debemos tratar de adoptar una actitud natural, serena y eficaz, cuyo proceso podríamos expresar de esta manera :

(6) «Pensamiento», art. cit. pág. 36.

Durante cierto tiempo nos hemos consagrado al estudio de la ciencia. Poseemos muchos conocimientos, que hemos adquirido mediante el ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas, y que por lo menos en gran parte consideramos como seguros y ciertos. Pero llega un momento en que, bien espontáneamente, o bien por sugerencias ajenas, se nos ocurre plantear el problema. Hasta ahora hemos confiado en la legitimidad, veracidad y objetividad de nuestras facultades cognoscitivas. Pero ¿estamos seguros de que así sean? Nuestro conocimiento, ¿es válido y objetivo? ¿Responde exactamente a la realidad? La primera respuesta natural parece que debe ser: Yo creo que sí. Hasta este momento he confiado sinceramente en la veracidad de mis medios de conocer, que me han prestado innumerables servicios a lo largo de mi vida.

Pero, si insistimos, considerando el hecho de la existencia del error, los extravíos que hallamos en la Historia de la Filosofía, las vacilaciones que encontramos en los filósofos, las luchas entre sistemas antagónicos, las aberraciones que han sido mantenidas incluso por las inteligencias más preclaras, las variaciones en el planteo del problema, la complicación de los procedimientos que hay que seguir para llegar a su solución, etc., lo natural es que nos demos cuenta de nuestra situación psicológica y cognoscitiva en ese momento y surja en nuestra mente alguno de los estados intermedios o negativos que hemos indicado.

Conforme sea el grado de oscuridad que encontremos en los términos del problema, tal como en ese momento se nos plantea, nuestro estado será de duda, de sospecha, de opinión o simplemente de ignorancia. Si estos *estados* son *concretos*, es decir, referidos, no al conjunto de conocimientos adquiridos hasta ese momento, sino al problema que entonces se nos plantea, en cualquiera de ellos podemos iniciar eficazmente la investigación. Ninguno nos priva del instrumental necesario para llevarla a cabo. La conciencia de nuestro *estado* mental, anterior al momento de abordar el problema crítico, no prejuzga nada ni debe influir para nada en el resultado futuro, que todavía desconocemos, y que puede ser muy distinto, según que lleguemos o no a una solución completa y satisfactoria.

Podemos dudar, sospechar, opinar, o simplemente ignorar la solución. Todo ello serán nada más que estados mentales precríticos. Lo ilegítimo sería avanzar una respuesta o un juicio categórico en cualquiera de esas formas, antes de haber realizado el examen. La

formulación crítica, refleja, consciente, del juicio sobre el valor y objetividad y alcance de nuestro conocimiento, sea el que sea, positivo o negativo, sólo podrá venir *después*, no *antes*, de haber estudiado la cuestión.

2.º Instrumental con que contamos para realizar el autoanálisis de nuestro conocimiento.

Una vez que nos hemos dado cuenta de los términos del nuevo problema que por primera vez se nos plantea, y del *estado* en que nuestra inteligencia se encuentra ante su solución, debemos pasar revista a los medios con que contamos para llevar a cabo el estudio que nos proponemos realizar.

El instrumento que tenemos que emplear es nuestra propia inteligencia. Pero no en el sentido directo en que hasta ahora la hemos utilizado, sino de una manera mucho más difícil, que es *reflexionando* sobre sí misma y sobre sus propios actos. La inteligencia debe examinarse a sí misma, analizándose en el ejercicio de sus funciones, «reflexionando» sobre sí misma, podríamos decir, empleando la expresión ignaciana. Con esto se deshace el círculo vicioso que algunos han querido ver en un conocimiento que se justifica a sí mismo.

Esta reflexión es doble: una sobre su funcionamiento psíquico, sobre sus actos propios, que tiene mucho de psicológico; y otra sobre el producto de sus actos. (Veritas) «cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem» (7).

No tenemos todavía motivo alguno científico ni crítico para abandonar la confianza espontánea que hasta ese momento hemos tenido

(7) *De Ver.* q. 1, a. 9. «Illa quae sunt perfectissima in entibus, redeunt ad essentiam suam reditione completa» (ib.)

«Intellectus autem, supra seipsum agendo reflectitur, intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum» (*Contra Gentes*, III, c. 49).

«Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere» (*In I. Sent.*, dist. I, q. 2, a. 1, ad 2 m).

In potentiis materialibus hoc contingit, quod potentia non reflectitur super suum actum... Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret, quod vel in potentiis animae iretur in infinitum vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis» (*In I. Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, ad 3 m). Cf. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 3 m; q. 28, a. 4, ad 2 m; q. 87, a. 1-3; *De Ver.* q. 8, a. 6; q. 10, a. 8; *Cont. Gent.* II, 75; III, 46; *De Anima*, II, lect. 6.

en nuestro instrumento intelectual. Además, hasta ahora hemos adquirido con él un conjunto variadísimo de conocimientos que nos será no sólo útil, sino indispensable para llevar a feliz término el análisis de nuestras mismas facultades cognoscitivas. Todos nuestros conocimientos de Gramática, Biología, Psicología, Lógica, Ontología, etc., etc., hemos de ponerlos a contribución para realizar lo que pretendemos.

3.º Actitud inicial ante el problema crítico.

Ahora vamos a dar un paso más. Tenemos ya conciencia del *estado* en que se halla nuestra mente en el momento de enfrentarnos con el problema. Hemos pasado revista a los medios con que creemos contar para abordarlo. Ahora se trata ya de colocarnos *activamente* ante él, de *adoptar* la *actitud* y el *método* más convenientes para comenzarle a estudiar.

No sabemos qué resultado tendrá nuestra investigación. Pero nos creemos capacitados y con medios suficientes para llevarla a cabo. No anticipamos ninguna solución, ni positiva ni negativa, sino que esperamos atenernos a los resultados que arroje nuestro examen. No prejuzgamos nada sobre el futuro, pero por eso mismo no abandonamos, ni prescindimos, ni ponemos en cuarentena todavía la confianza espontánea que hasta ese momento tenemos en nuestras facultades cognoscitivas. Podemos quizá tener motivos para desconfiar de ellas, e incluso para rechazar su testimonio en casos particulares; pero todavía no los tenemos para rechazar su valor en cuanto tales, pues ésta es precisamente la cuestión que vamos a abordar en este momento, y cuyo resultado no debemos anticipar.

Así, pues, nuestra actitud ante el problema crítico debe ser semejante a la que adoptamos ante cualquier otra cuestión científica particular. Su dificultad y la gravedad de sus posibles consecuencias no bastan para justificar que la rodeemos de más aparato que el que ordinariamente empleamos en otros problemas de la Filosofía.

Sin duda, por influjo de Descartes, se ha envuelto en una marcada teatralidad el momento de enfrentarse con el problema crítico. En no pocos autores lo principal viene a reducirse, como en el filósofo francés, a ensayar la actitud más o menos gallarda en que deben colocarse, dejando después poco menos que intacto el meollo de la cuestión, que es donde se encuentran las verdaderas dificultades.

Bien está que al comenzar cualquier investigación se encomie su importancia, se ponderen sus dificultades y tratemos de colocarnos ante ella en las condiciones más favorables. Pero por grande que sea la importancia del problema crítico, no justifica el privilegio de dedicar la mitad del tiempo a la cuestión, un poco protocolaria, de cómo debemos situarnos ante él. Así puede ocurrirnos lo que le sucedió a Descartes, el cual gastó la mayor parte de su pólvora en salvas, ponderando las excelencias de su método. Pero cuando llega el caso de aplicarlo, sólo le sirve para producir un modesto engendro filosófico. Kant, por el contrario, apenas presta atención a la actitud inicial, y desde el primer momento va derecho al fondo del problema.

La cuestión de la actitud ante el problema crítico, de suyo no tiene dificultad. Pero en ella va implícita otra más complicada, que es la del *método*, o del procedimiento que debemos emplear en nuestra investigación. Esta es mucho más importante, pues sus consecuencias pueden ser muy graves para la buena o mala solución del problema.

Pero no perdamos de vista el punto concreto que nos proponemos esclarecer. No se trata de revisar minuciosamente todas y cada una de nuestras certezas en particular, mirándolas con cristal de aumento, para colgarles un cartelito de suficiencia, ni para darles un certificado de mayoría de edad, sino de examinar el valor de nuestras facultades cognoscitivas *en sí mismas* y en cuanto tales, su objetividad y su posible alcance, tanto respecto de los objetos que caen directamente dentro de nuestra experiencia como de los que la rebasan. Más que la *obra* en particular, nos interesa el *instrumento* que la ha realizado, o que puede realizarla. Antes que el *contenido* de nuestra cognoscividad nos interesa el *continente*. Por esto creemos influidas por el cartesianismo afirmaciones como la del P. De Vries, que piensa que el «examen criticum extendendum est ad omnes veritates, etiam maxime fundamentales» (p. 12).

En la Crítica no vamos a desandar lo andado ni a reedificar la Filosofía al revés. En primer lugar porque, aunque hayan podido infiltrarse algunos errores, es de suponer que hasta ese momento no hemos procedido irreflexivamente al aceptar nuestras conclusiones científicas. Segundo, porque esa labor no pertenece a la Crítica, sino a las restantes ramas de la Ciencia. Tercero, porque es una tarea sumamente larga, que desde luego no puede hacerse en poco rato,

a la manera de Descartes, cómodamente sentado junto a su «poële», en los cuarteles de invierno de Neuburg. Cuarto, porque para resolver el problema crítico no basta con adquirir conciencia clara y distinta de ninguna verdad fundamental, sea el *Cogito* u otra cualquiera, ni con hallar una actitud aceptable ante él, ni siquiera con haber encontrado el método adecuado. Es un problema muy complejo, en que entran en juego numerosos factores, sin necesidad de entorpecer nuestra marcha con el examen de cuestiones que tienen su propio lugar en otras ramas particulares de la Ciencia.

Actitud de Descartes.—La actitud de Descartes es bien conocida, aunque las interpretaciones para determinar el sentido de su famosa *duda*—que ha dado origen a actitudes similares, incluso dentro del campo escolástico—disten mucho de la concordancia. Unos la consideran como *ficticia*, otros como *real*; unos como *universal*, otros como *parcial*; unos la aceptan como método legítimo, mientras que otros la rechazan rotundamente.

Aunque parece que ya se ha dicho todo cuanto cabe acerca de la actitud cartesiana, quizá no estaría de sobra volver a examinar estas dos preguntas: ¿Ha planteado Descartes el problema crítico en el sentido que actualmente lo entendemos, después de Kant? ¿Tiene la duda cartesiana el sentido en que ha sido empleada posteriormente como procedimiento para resolver el problema crítico? Una respuesta clara a estas dos preguntas arrojaría no poca luz sobre la actitud auténtica de Descartes y haría ver la diferencia respecto de otras actitudes posteriores que más o menos conscientemente se inspiran en ella.

Hay una interpretación de la doctrina cartesiana, a la que tal vez no se ha dado toda la importancia que merece. Su primer biógrafo, Adriano Baillet (8), y Antonio Arnauld, lo consideran como un apologeta del Cristianismo. El hecho de que el cartesianismo haya sido una fuente diabólicamente fecunda en derivaciones filosóficas opuestas a la doctrina cristiana, ha enturbiado la intención original de su autor, que él mismo ocultó por otra parte, sin duda para no restar eficacia a sus propósitos.

Descartes fué un cristiano sincero. Aconsejado por el Cardenal De Bérulle—gran admirador de su talento, y que le hizo de su buen

(8) *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691.

empleo una «obligation de conscience»—concibió el proyecto de demostrar contra los «libertinos» las verdades fundamentales de la religión, tales como la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, etc. Para ello creyó hallar un procedimiento nuevo y más eficaz que todas las demostraciones anteriores, en la aplicación a la Filosofía del método que tan felices resultados le había dado en Física y en Matemáticas. Partiendo de un principio ciertísimo e indudable, y aplicando rigurosamente el procedimiento deductivo, esperaba llegar con todo rigor hasta las últimas conclusiones. De esta manera, las verdades fundamentales de la Filosofía y de la Religión revestirían una certeza, una seguridad y exactitud idénticas a las de las Matemáticas.

Descartes nunca, o rara vez, menciona sus fuentes. Pero es muy verosímil que el propio Cardenal De Bérulle, o sus amigos oratorianos Condren o Gibieuf, o los Mínimos, como el P. Mersenne, le diesen a conocer las obras de San Agustín. La similitud de la campaña de Descartes contra el escepticismo de los «libertinos» y la de los estoicos y de San Agustín contra los académicos, explica quizá los numerosos elementos estoicos y agustinianos que aparecen en la filosofía cartesiana. Esta finalidad apologética pudiera ser la clave para interpretar la actitud y el método adoptados por Descartes en Filosofía.

Descartes, a nuestro parecer, no tuvo jamás la intención de plantear el problema crítico en la forma en que Kant lo propondrá dos siglos más tarde. Su actitud debe interpretarse en función de su propósito apologético contra los «libertinos». Estos profesaban un escepticismo radical. Descartes no es escéptico, sino todo lo contrario. Aunque desconfía de sus sentidos, que tantas veces le han resultado «trompeurs», cree firmemente en la capacidad cognoscitiva de la razón, en las verdades fundamentales de la Filosofía y de la Religión y en la eficacia de la razón para demostrarlas. Su propósito no es hacer un análisis crítico de la razón para averiguar su valor y su objetividad, sino buscar un procedimiento, un *método* para «emplearla bien», a fin de establecer sólidamente las bases de la Filosofía, de suerte que sus demostraciones revistan el mismo grado de rigor y exactitud que las Matemáticas.

Una vez adoptado el método deductivo, era necesario buscar una *verdad fundamental*, o mejor dicho *fontal*, tan sólida, tan incommovible y a la vez tan fecunda, que pudiera servir de fundamento para

edificar sobre ella toda la Filosofía desde sus cimientos, o de fuente para deducir de ella todas las demás verdades.

Así, pues, Descartes no se propone averiguar el valor del conocimiento intelectual en cuanto tal, cosa que da por supuesta y de la que está firmemente convencido, sino consolidar el contenido de su conocimiento. Y aún más que esto, buscar un procedimiento riguroso para dar la máxima fuerza a sus demostraciones. No intenta buscar tan sólo una primera verdad justificativa de su facultad de conocer, sino una primera verdad con fecundidad suficiente para deducir de ella toda la Filosofía, o por lo menos las verdades fundamentales que le interesa establecer firmemente ante el escepticismo de los «libertinos».

Para hallar esa verdad propone Descartes su famosa *duda* como primera parte de su método. Así se comprende que proclame insistentemente que su duda no es la de los escépticos. Estos sólo dudan por dudar, hiriendo de sospecha sus propias facultades cognoscitivas. Por el contrario, la actitud de Descartes es diametralmente opuesta; él duda para cerciorarse más, es decir, no con una finalidad negativa ni destructiva, sino positiva y constructiva.

Es más, desde el mismo momento en que emplea su duda como instrumento para realizar la criba de su contenido de conciencia, da por justificada y por válida su facultad cognoscitiva racional. Quien duda es la inteligencia. Quien piensa es la inteligencia. Tan indudable le parece el acto de pensar, que el único principio que resulta incólume del poder corrosivo de la duda es precisamente: *Pienso, luego soy*.

Si nos atenemos a estas intenciones de Descartes, damos la razón al P. Enrique Pita, quien afirma que la duda de Descartes no es *universal*, en cuanto que no es la duda escéptica, ya que de esa duda se libra precisamente su razón. Pero es universal en cuanto que Descartes la extiende a *todo el contenido* de su razón, pues la resistencia a la duda es precisamente el criterio que propone para estar cierto de la solidez de la verdad que busca para fundamentar firmemente su Filosofía. No quiere admitir como válida ninguna certeza que no haya sufrido la previa vacuna de la duda. Prende fuego a todo su edificio científico y lanza el «sálvese quien pueda». La verdad o la certeza que quede incólume en esa prueba decisiva será la única que tendrá todas las garantías de resistir los embates del escepticismo. Descartes desencadena un diluvio universal. Hace estallar con el

torpedo de su duda todo el cargamento de su barco científico. Si hay una convicción que salga a flote de semejante catástrofe, esa será la única de que podemos fiarnos por completo y tomarla como punto de partida para reconstruir inquebrantablemente toda la Filosofía.

Con estos símiles tratamos de sensibilizar los propósitos de Descartes. Su actitud es la que corresponde a un hombre que está cierto del poder de su razón y que también está cierto de un conjunto de verdades fundamentales, pero que trata de demostrarlas contra el escepticismo de los «libertinos», adoptando para ello el recurso radical del método propio de los adversarios.

Pero la «originalidad» de Descartes consiste en que no se contenta como San Agustín con hacer llegar a sus adversarios a confesar que hay una verdad de la cual no pueden dudar, que es su propio pensamiento y su propia existencia, sino que trata de seguir adelante y deducir de ella *a priori* toda la Filosofía, utilizando el método propio de las matemáticas.

Lo malo es que Descartes, al ponerse a practicar su famoso método, se recluye subjetivamente dentro de su propio yo, cerrando todas las puertas de comunicación con el mundo exterior. El resultado de la primera parte de su procedimiento dubitativo es tan sólo la afirmación *psicológica* de un hecho de conciencia, en el que figura la percepción simultánea del pensamiento y del ser. *Pienso, luego soy*, equivale a decir, yo soy pensando, yo soy una cosa que piensa, dando al *pensar* un alcance desmesurado, pues incluye en él toda operación consciente: querer, imaginar, sentir, etc., todo ello reducido a la conciencia del yo, «par une simple inspection de l'esprit».

Tan satisfecho queda de su hallazgo, que lo cacarea en tonos triunfales. Pero no era tan nuevo que antes de él no hubiera sido indicado y empleado por Aristóteles, por los estoicos, por San Agustín por Santo Tomás, como argumento contra los escépticos, a los que tratan de acorrallar en el último reducto del testimonio de la conciencia de su propio yo existente (9). Pero lo que a ninguno de

(9) *Aristoteles, Etica a Nicómaco*, IX, 9, 1170 a 31 ss.

San Agustín, De beata vita, II, 7; *Contra Academicos*, III, 9, 10; *Soliloquios*, II, 1, 1; II, 3; *De libero arbitrio*, II, 3, 7; *De vera religione*, XXXIX, 73; *De duabus animabus*, X, 13; *Enchyridion*, XX, 7; *De Trinitate*, X, 10, 14; XV, 12, 21; *De Civitate Dei*, XI, 26.

Santo Tomás, «Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse» (*De Ver. a. X, a. 12, ad 7 m; Cf., X, 8*). (*Mens nostra*) «ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse» (*Contr. Gent. III, 46*). *S. Th., I, q. 87, a. 1*.

éstos se les ocurrió es lo que se propone intentar el filósofo francés, es decir, deducir del hecho de la conciencia del yo pensante nada menos que toda la Filosofía. Sin embargo, no hay más que seguirle para ver que, a base de la contemplación subjetiva del propio yo pensante—y lo mismo podemos decir de cualquier otro principio, por muy primero que se quiera suponer—, percibido con claridad y distinción, no se va demasiado lejos en la edificación de la Ciencia. Muy pronto le vemos precisado a echar mano de otras dos ideas (de extensión y de infinito) también «claras y distintas», que, sin saber cómo, se le habían trasconejado en la conciencia y habían quedado a salvo del naufragio de su duda.

Por mucho que alguien quiera aferrarse al «Cogito» como a una tabla de salvación, en ella tendremos una convicción psicológica inquebrantable, pero demasiado estéril en el orden lógico y ontológico para poderlo considerar como «material de la mejor cantera» (10). La empresa de la edificación de la Filosofía exige otros muchos elementos, de los cuales el primero e indispensable es romper, con una actitud realista, la reclusión subjetivista en que Descartes se encastilla en su propio interior. El que se deje acorralar hasta ese postrer reducto del «Cogito» puede dar por perdida la batalla crítica.

A pesar de la ineficacia comprobada de su método, Descartes tuvo, no obstante, el buen sentido de no someter a la duda el propio poder cognoscitivo de su razón. Hacer esto equivale a entregarse atados de pies y manos al escepticismo, al que desde ese momento damos realizada toda su labor. Abordar el problema crítico, aplicando desde el primer momento la duda a la misma razón, antes de realizar el análisis, es ni más ni menos que anticipar ilegítimamente una solución negativa, quedando incapacitados radicalmente para proseguir adelante. Esto es lo que a nuestro modo de entender han hecho algunos neoescolásticos, que renegando de Descartes, sin embargo aplican su procedimiento en un sentido universal, que el mismo Descartes tuvo el buen instinto de no querer utilizar.

Así, pues, creemos que Descartes no se propuso plantear el problema crítico en el sentido en que lo entendemos a partir de Kant. No hace el análisis del continente, sino del contenido. Tampoco hallamos en él nada parecido a los minuciosos análisis lógicos de Kant,

(10) *El punto de partida de la Filosofía*, pág. 101.

sino tan sólo observaciones vulgarísimas, machaconamente repetidas. Si el planteo del problema crítico resulta de la actitud adoptada por Descartes, es tan sólo como de rechazo y contra su intención.

Actitudes influidas por el cartesianismo.—Mucho después de la muerte de Descartes vuelve a revivir la duda, adquiriendo gran predicamento como método crítico por excelencia. Aunque con distinta nomenclatura y con diversos matices externos, no pocos neoescolásticos le han dado acogida, creyendo sinceramente en su eficacia insustituible, creyendo verla preconizada expresamente en textos de Aristóteles y Santo Tomás, y adoptando actitudes que, en el fondo, no son más que cartesianismo más o menos disfrazado. Cae fuera de nuestro propósito pasar revista completa a esas actitudes a que aludimos. Solamente nos limitaremos a indicar algunas más características, que creemos pueden servir como ejemplo.

Cardenal Mercier.—Fuertemente impregnada de cartesianismo es la actitud adoptada por el Cardenal Mercier. Opina que debemos abordar el problema crítico adoptando una actitud de *ignorancia voluntaria* o fingida, que afecta universalmente a todas las certezas adquiridas hasta ese momento (11). Es fácil echar de ver la afinidad entre *afectar ignorar* lo que sabemos y *prescindir* de las certezas poseídas en el momento de enfrentarnos con el problema crítico. Tanto lo uno como lo otro se refiere a nuestras certezas y conocimientos anteriormente adquiridos. Por lo tanto, si se ponen efectivamente en práctica nos incapacitan para proseguir eficazmente la investigación, pues ésta no podrá menos de resentirse de esa interinidad o provisionalidad a que quedan reducidos nuestros conocimientos, los cuales, aun cuando no se prescinda *realmente* de ellos, ni los consideremos *realmente* como poseídos, por lo menos no podrán dar el rendimiento necesario en un examen científico del problema.

P. Jeanniére.—El P. Jeanniére adopta un procedimiento inspirado en Descartes, pero más radical aún que el cartesianismo. Para comenzar, *antes de examinar el problema* y, por lo tanto, *antes* de conocer el posible resultado del análisis de nuestras facultades cog-

(11) *Criteriología*, (trad. en Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1936). Tomo I, pág. 120.

noscitivas, propone como actitud y como método la duda voluntaria, real y universal, poniendo con ello en cuarentena, sin excepción, todas cuantas certezas poseemos hasta ese momento (12).

En esta actitud radical, la duda hiere no sólo al contenido de nuestra inteligencia (para lo cual no tenemos todavía derecho), sino también de rechazo al continente. Es decir, anticipa la solución del problema en sentido negativo, pues equivale a descalificar de un golpe el instrumento de que hasta ahora nos hemos servido para obtener nuestras certezas.

Consideramos inadmisibile esta actitud por las siguientes razones:

1.º Porque en el momento en que nos hallamos, anterior al examen del problema, todavía no podemos tener fundamento crítico para adoptar una actitud tan radical. Podemos tener motivos particulares para poner en duda algunos conocimientos también particulares. Pero no para dudar, en bloque, de todo nuestro contenido de conciencia.

2.º Porque, si para iniciar nuestra investigación comenzamos por poner en duda todos cuantos conocimientos poseemos, desde ese momento nos incapacitamos absolutamente para seguir adelante. La duda real, universal, extendida a todo nuestro contenido de conciencia, tiene los mismos efectos que una negación. Quedamos privados del instrumental imprescindible para realizar nuestra investigación. Sería algo semejante al automovilista que antes de emprender un viaje pusiese a prueba su coche pinchándole las cuatro ruedas. O que el capitán de un barco que, antes de salir del puerto, hiciera estallar un torpedo en su navío para comprobar si era apto para navegar.

3.º Porque el problema crítico, repetimos, no consiste en ir examinando una por una todas nuestras certezas, buscando con un candil por los entresijos de nuestra conciencia motivos para dudar. En un catálogo exhaustivo de los motivos de dudar deberían figurar con todo derecho preguntas como las siguientes: ¿quién inventó el telescopio?, ¿quién descubrió las tierras polares del Sur?, ¿quién tuvo la culpa de la guerra del Peloponeso?, ¿quién acertó los catorce resultados en las últimas quinielas?, etc., etc. No se trata de eso, sino de examinar nuestro conocimiento *en cuanto tal*, para dictaminar sobre su valor y su objetividad. La tarea de discriminar en concreto las

(12) R. J.BANNIERE, S. J.: *Criteriologia*, París, 1912, pág. 110.

certezas particulares no le corresponde a la Crítica, sino a todas las demás ramas particulares de la Ciencia.

4.º Es un procedimiento peligrosísimo, pues equivale a iniciar la investigación crítica adoptando una actitud sumamente próxima al escepticismo. Es muy poca la diferencia práctica que existe entre la negación universal de la certeza y el someterlas todas y cada una a la duda real universal.

5.º La duda real universal pudiera ser una *conclusión*, un resultado *posterior* al examen del problema crítico, si después de una investigación sería llegásemos efectivamente a convencernos de la insuficiencia de nuestros medios cognoscitivos. Pero adoptar esa actitud de antemano, a priori, como actitud inicial, deliberada y voluntaria, antes de haber examinado las razones en pro o en contra de la certeza general que poseemos hasta el momento de iniciar el examen, equivale a prejuzgar la solución, anticipando un juicio dubitativo que todavía no podemos justificar.

6.º Lo mismo hay que decir de la duda en cuanto que pretende tomarse como *instrumento* para llevar a cabo el examen crítico. El *estado* de duda, sea real o ficticia, puede servir de estimulante, de aliciente que nos acucie para esforzarnos en buscar una solución. Pero el único instrumento del examen crítico es nuestra propia inteligencia, a la cual corresponde indagar los fundamentos de nuestra certeza, y que es quien, en último término, deberá formular el juicio, positivo o negativo, sobre su validez. El problema crítico versa sobre una materia tan sumamente delicada, que adoptar una actitud falsa puede hacernos correr el peligro del podador que, subido en un árbol, cortó a hachazos la misma rama en que estaba sentado.

Actitud del P. De Vries.—Algo parecido podemos decir de la actitud propuesta por el P. De Vries. No *duda* de las certezas anteriormente adquiridas hasta el momento de iniciar el examen crítico, pero *prescinde* de ellas. No quiere apoyarse en ninguna «presuposición» que pudiera aparecer como premisa para deducir conclusiones favorables a su tesis. No quiere dar nada por admitido sin tener a la vista la prueba correspondiente. Trata de aquilatar, sobre la marcha, los principios y las afirmaciones que van jalonando su ruta hacia la conclusión a que aspira llegar. Muestra sus manos limpias, regazándose gentilmente como un prestidigitador, para que se vea que no hay trampa en el juego. Salta a la palestra gallardamente, a cuerpo

descubierto, para que se aprecie que no lleva ninguna ventaja oculta sobre su adversario (13).

Todo esto está muy bien. Pero creemos que es un procedimiento peligroso, o por lo menos ineficaz, si se trata de poner efectivamente en práctica. Sería algo semejante al general que, para asaltar un castillo, licenciara previamente sus soldados. Si prescindimos de la confianza natural, espontánea, en nuestras facultades cognoscitivas, y si dejamos a un lado todos nuestros conocimientos de Lógica, de Psicología, de Ontología y hasta la Gramática y las lenguas que sabemos, ¿con qué instrumental vamos a realizar el examen que nos proponemos?

Se dirá que es *prescindir ficticiamente*, que solamente ponemos en tela de juicio su valor, que las utilizamos a título provisional, hasta ver si efectivamente podemos estar seguros de esas certezas. Pero entendido de esta manera radical el problema crítico, al iniciar una investigación cuyo resultado todavía ignoramos, de hecho quedan colgadas en el aire todas nuestras certezas anteriores, adquiriendo un sentido de interinidad. Tanto nuestros conocimientos como nuestras facultades quedan en la situación de inquilinos amenazados de deshaucio, y sería pedirles un esfuerzo casi heroico el que se prestaran a realizar un trabajo difícil de perspectivas tan poco halagadoras.

Mientras no tengamos razones fuertes que nos demuestren su ilegitimidad, no tenemos por qué prescindir, ni real ni ficticiamente, de nuestras certezas adquiridas hasta ese momento. No afecta al fondo del problema el descubrir que nos hemos equivocado una o cien veces. De ello no podemos concluir una incapacidad total, sino solamente reconocer que no somos infalibles (14). Si queremos adoptar esa actitud y somos consecuentes, deberíamos prescindir hasta del

(13) «Examen criticum incipiendum est cum abstractione a certitudine naturali etiam veritatum maxime fundamentalium», P. J. de Vries, *Critica*, p. 14.

Una actitud semejante adopta el P. Leovigildo Salcedo en su *Critica*. «Sincerum examen criticum ad omnes veritates etiam maxime fundamentales extendi debet» (pág. 223). «Status praevisus mentis ad solutionem problematis critici... sed sola praecisio ab omni certitudine naturali» (pág. 228).

(14) El reconocimiento de los límites de nuestras facultades cognoscitivas no impide a Santo Tomás tener plena confianza en tu testimonio. «Illa quae sunt maxime a sensibilibus remota, difficilia sunt hominibus ad cognoscendum; nam sensitiva cognitio est omnibus communis, cum ex ea omnis humana cognitio initium sumat. Sed illa quae sunt maxime universalis, sunt sensibilibus remotissima, eo quod sensus singularium sunt: ergo universalis sunt difficilissima hominibus ad cognoscendum», *In Metaphysicam*, L. I, lect. 2, n.º 45; «Unde impossibile est quod anima humana hujusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est», ib. L. II, lect. n.º 285.

lenguaje, del sentido que damos a nuestras palabras y hasta de nuestras propias ideas. Pero, desde ese momento, ¿cómo podríamos ya realizar nuestra investigación? ¿Cómo podríamos exponer nuestras opiniones, ni siquiera hablar ni discutir con nadie? El mismo P. De Vries, a pesar de *prescindir* de todos sus conocimientos y certezas, no deja la pluma a un lado en ese mismo momento, sino que prosigue escribiendo y realizando su investigación, utilizando la certeza del lenguaje y sus conocimientos de Historia, de Lógica, de Psicología y de todas las demás ciencias.

No se trata, repetimos, de poner en duda ni de prescindir de nuestras certezas particulares, ni de examinarlas una por una, sino de analizar el conocimiento *en cuanto tal*, para ver su valor y su objetividad. Si quisiéramos ser lógicos, la única certeza natural de que en ese caso deberíamos prescindir, sería la confianza en nuestras propias facultades cognoscitivas, que es precisamente el punto que se trata de averiguar. Pero esa actitud equivaldría, por una parte a prejuzgar la solución del problema, y por otra a entrar en su investigación en un estado de inferioridad que podría comprometer gravemente la buena marcha del desarrollo del examen crítico.

4.º Punto de partida.

Un poco más complicada es la cuestión del punto de partida desde el cual debemos iniciar nuestra investigación. Dando por supuesta la realidad del problema crítico, y reconociendo la gravedad trascendental de sus consecuencias, sin embargo nuestra actitud ante él no debe ser violenta, forzada, antinatural, sino semejante a la que adoptamos en cualquier otra investigación. Pero, ¿por dónde debemos comenzar? ¿Qué es lo primero que tenemos que hacer para iniciar nuestro examen con suficientes garantías de buen éxito?

También en este punto ha sido profunda la influencia de Descartes. Todos los que le imitan en su actitud un poco teatral, y los que de una manera o de otra admiten su *duda* como instrumento crítico, se preocupan inmediatamente de buscar un *punto de partida*, es decir, un principio sólido e indudable, una verdad primaria indiscutible, que sirva para apoyar sobre ella todas las demás.

Pero recordemos que Descartes no buscaba esa verdad primaria para iniciar el análisis crítico de sus facultades cognoscitivas, sino para emprender, a partir de ella, la reconstrucción de su edificio cien-

tífico derruñó por la duda. Por el contrario, en nuestro caso no se trata de reconstruir la Filosofía, sino simplemente de examinar el valor y la objetividad de nuestro conocimiento.

Muchos autores escolásticos proponen como punto de partida los *juicios inmediatos de conciencia*, es decir, aquellos que tienen por sujeto el *yo*, y por predicado una cualquiera de las afecciones inmediatas del sujeto, v. gr.: *yo soy*, *yo pienso*, *yo hablo*, *yo ando*, *yo veo*, etc. Estos juicios, impropios, en realidad equivalen a decir: *yo soy pensando*, *yo soy hablando*, *yo soy viendo*, etc. Solamente se afirma el *hecho* consciente de la percepción, o sea la afección experimentada inmediatamente por el sujeto, pero sin afirmar todavía nada sobre la naturaleza de esa afección.

El P. De Vries justifica este punto de partida porque es una verdad «a) quae imprimis nullam aliam supponit, b) quam facillime in sua principia logica (sus razones) resolvitur, c) quantum fieri potest, extra controversiam est» (15).

Esos juicios tienen las siguientes garantías: a) *Son siempre verdaderos*, porque son la expresión, en forma de juicio, de un hecho experimentado por la conciencia. b) *Son siempre ciertos*, porque la experiencia interna no nos permite dudar del hecho de nuestra percepción. Serán lo que sean, responderán o no a alguna realidad objetiva, extramental, pero la conciencia de su percepción se nos impone necesariamente con toda certeza. c) *Son evidentes*, porque para afirmarlos con toda seguridad no necesitamos ninguna demostración. Prestamos nuestra adhesión en virtud de una necesidad natural, irresistible e inmediata. d) *Son objetivos*, porque no son simples estados de conciencia, sino que se formulan expresando una modificación del *sujeto* por algo que aparece como *objeto*, distinguiendo ya en alguna manera el *yo* (sujeto) de sus actos y de las afecciones que experimenta.

Los que proponen esa posición tratan de demostrar, no sólo la legitimidad del funcionamiento de nuestra inteligencia en un aspecto que pudiéramos llamar interno, *lógico* o puramente *formal*, sino la *objetividad* de nuestro conocimiento, no sólo el experimental, sino también en cuanto que se refiere a objetos que trasciendan la experiencia. Aspiran a justificar el alcance, no sólo lógico y psicológico de nuestro conocimiento, sino también *ontológico*. Si el título de la

(15) *Critica*, pág. 18.

obra del P. De Vries, en lugar de rezar *Pensar y Ser*, dijera *Del Pensamiento al Ser*, quizá tendríamos en síntesis el proceso de su argumentación.

Parten del *hecho* de nuestro conocimiento, y de lo inmediatamente dado en la conciencia, «sin presuposición alguna». Una vez establecido el hecho de conciencia del conocimiento del propio yo—no percibido como *sustancia*, sino como *sujeto* de atribución de sus actos ,p. 55) intentan a continuación dar el salto al mundo exterior, a las cosas en sí. Es decir, arrancando de un punto de partida inicialmente inmanentista, se proponen llegar a la afirmación del valor trascendente de nuestro conocimiento. Es un tránsito, de lo subjetivo a lo objetivo, del *percipi* al *esse*, del pensamiento a las cosas.

Los que adoptan esta actitud inmanentista, como Descartes, Malebranche, Meroier y el propio P. De Vries, se ven inmediatamente obligados a *demostrar* la existencia real del mundo exterior. Descartes, una vez en posesión de la que cree verdad fundamental (el *Cogito*), trata de evadirse del ergástulo de su propia conciencia, en que se había recluso, temeroso de la intervención falaz de sus sentidos, y para ello echa mano del principio de causalidad y pone en juego nada menos que la veracidad de Dios. Más típico es el caso de Malebranche, que sumergido en su conciencia no encuentra otro medio para afirmar la existencia real de los cuerpos del mundo exterior que acudir a la revelación divina.

El P. De Vries afirma que «el ser real del mundo espacial y temporal no nos es dado con evidencia inmediata (16), de suerte que para poderla afirmar tenemos que proceder *mediatamente*, acudiendo a una inferencia a base de los principios de causalidad y de razón suficiente. Es lo que le vemos hacer en la larga demostración acerca *De cognitione mundi spatialis atque temporalis* (págs. 89-171). Pero quizá este procedimiento tenga no poco de cartesiano, de kantiano y de blondeliano, De lo primero, en cuanto que también Descartes toma como punto de partida los juicios inmediatos de conciencia, es decir, los que tienen por sujeto al propio yo. De lo segundo, en que Kant parte de lo que encuentra como inmediatamente dado en su contenido de conciencia, intentando desde allí dar el salto—frustrado—a la cosa en sí. De lo tercero, en cuanto que Blondel adopta un

(16) *Pensar y Ser*, pág. 151.

punto de partida inmanentista, si bien con la intención de trascenderlo para llegar a la realidad de las cosas.

No seremos nosotros quienes discutamos el valor ontológico del principio de causalidad. Mas para los que solamente le conceden un alcance lógico o psicológico, la conclusión a que por ese procedimiento puede llegarse será que *es posible* que existan objetos exteriores y cosas en sí, pero que nuestra demostración no es suficiente para establecer su realidad.

Es de temer, por otra parte, que partiendo de un punto inmanentista, el mundo que logremos *demostrar* nos resulte algo parecido al «mundo» cartesiano, *construido* con extensión y movimiento local, o al «mundo» kantiano, elaborado con fenómenos y formas *a priori* de espacio, tiempo y categorías. De aquí resulta un mundo abstracto, descolorido, sin cualidades, a la manera del que estudia la Física racional, pero que se parece muy poco al mundo real y concreto que percibimos por los sentidos.

Todos los intentos de inferir un mundo, partiendo de una posición inmanentista inicial, están expuestos al peligro de no llegar al mundo real. Sabemos que, teóricamente, a base de combinaciones matemáticas entre los elementos constitutivos de la materia, caben muchas posibilidades de estructura. Pero para determinar cuál es la real, y la que existe efectivamente, no basta la razón, ni el principio de causalidad, sino que tenemos que atenernos a la información concreta de lo que nos atestigüen los sentidos, que son los únicos que nos ponen en comunicación con el mundo tal como está constituido y organizado, y a cuyo testimonio debemos dar tanto valor como al que pueda suministrarnos la conciencia clara y distinta del yo. Contra el prejuicio cartesiano que desconfía de ellos, debemos esforzarnos por revalorizar su testimonio. Contra el *alma* cartesiana reclusa en su glándula pineal, y recibiendo mensajes a través de los «espíritus vitales» inventados por los estoicos, hemos de oponer el alma como *forma sustancial* del cuerpo, que piensa en el entendimiento, pero también oye, ve y percibe por los sentidos.

Compárense los pasajes en que Descartes insiste machaconamente en las razones para desconfiar de los sentidos, con los que Santo Tomás nos habla de ellos como único principio natural de nuestro conocimiento intelectual, y se verá la diferencia entre un conocimiento que aspira a llegar a la realidad partiendo de una previa reclusión inmanentista, y el que desde el primer momento se pre-

senta abierto a la misma realidad, si bien reconociendo al mismo tiempo su propia limitación (17).

Para hacer el análisis de nuestro conocimiento hemos de poner a contribución todos los elementos de que podamos disponer. Y uno de los que más eficazmente pueden contribuir a ello, y de cuya insuficiencia actual más se resiente la solución clara del problema, es precisamente la penuria de nuestro saber acerca del funcionamiento fisiológico y psicológico de nuestros actos cognoscitivos, comenzando por los sentidos hasta terminar por la inteligencia. Si somos sinceros, hemos de reconocer que lo que hallamos en los tratados de Epistemología no añade gran cosa a las nociones de valor inapreciable, pero demasiado generales y limitadas a la ciencia propia de su tiempo, tal como las hallamos en el *De Anima* de Aristóteles y esparcidas por las obras de Santo Tomás. El mecanismo de nuestro conocimiento permanece aún envuelto en una espesa capa de misterio y de ello tiene que resentirse necesariamente el juicio que en Crítica nos proponemos dar acerca de su valor y de su alcance. Pero el reconocimiento humilde de que todavía nos faltan muchos datos para aclarar el enigma de nuestro maravilloso proceso cognoscitivo, es una

(17) En Descartes la desconfianza en sus sentidos llega a parecer una obsesión. «Afin d'éloigner autant que je pourrais les esprits des lecteurs de l'usage et du commerce des sens», *Méditations*, Adam-Tannery, IX, 12. Sus Meditaciones «détourneront leurs pensées des choses sensibles, pour commencer à philosopher», A. T., IX, 106. Cf. VII, 9; IX, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 18, 103, 104, 179, 237, 238, etc. Idéntica actitud salta a cada paso en los *Principios*, IX, II, 26, 44, 55, 58, 59, 60, 62, etc.

En cambio Santo Tomás confía plenamente en el testimonio de los sentidos, que son la fuente primaria de donde se deriva todo nuestro conocimiento: «In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus secundum quod sensus eas demonstrat. *Qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem*», *In Boet. de Trin.*, lect. II, n.º 2. Cf. *In Metaphysicam*, L. I, lect. 1, n.º 5-6; L. IX, lect. 11, n.º 1907. *De sensu et sensato*, lect. 2, n.º 26: «ex quibus homo proficit ad discernendum et contemplabilia et agibilia». *Phys.*, L. I, lect. 1, n.º 21; «Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita», *In De Anima*, L. III, lect. 13, n.º 791.

Para no hacer demasiado pródiga esta nota nos contentamos con indicar los siguientes pasajes de Santo Tomás en que aparece claramente su exacto sentido del conocimiento experimental, y en que sugiere una ordenación de las ciencias naturales a la que nada tiene que enmendar la ciencia moderna: *In Anal. Post.* Lect. 20, n.º 11 y 13; *S. Th.*, I q. 47, a. 2; *In De Coelo et Mundo*, L. I, lect. 1.ª, ns. 1-5; lect. 2.ª, ns. 1-2; *In De Gen. et corrupt.* L. I, lect. 1.ª, ns. 1-2; *In Phys.* L. I, lect. 1.ª, n.º 5; *In De Anima*, L. III, c. 8, n.º 2, lect. 13.ª; *In De partibus animal.* L. I, c. 1; *In Meteor.*, L. I, lect. 1.ª, ns. 1-3, 9; lect. 2.ª, n. 2; *In Perihermenetas*, L. I, lect. 1.ª, n. 1-2; *In De Anima*, L. I,

razón más para no desperdiciar nada de cuanto la Física actual nos dice sobre el constitutivo de la materia, de lo que la Fisiología y la Psicología nos enseñan sobre el mecanismo de la sensación, y de lo que todas las demás ramas de la Ciencia nos puedan suministrar para ilustrarlo.

Lejos de encastillarnos en pretendidas soluciones apriorísticas, de las cuales tenemos el mejor ejemplo en Descartes y en Kant, hemos de escarmentar en su cabeza y buscar otros procedimientos mucho más eficaces, y desde luego más conformes a los que trazaron Aristóteles y Santo Tomás.

Quizá ha entorpecido no poco la visión clara del problema crítico la vieja pretensión, que data por lo menos de Platón, de llegar a un conocimiento directo, intuitivo, claro e inmediato de la realidad absoluta. Pretensión muy respetable, y hasta emocionante, cuando la vamos siguiendo a través de los Diálogos del gran maestro, pero que pierde de vista que la primera zona a nuestro alcance inmediato no es el Absoluto, sino la más humilde de las cosas sensibles, como nos enseñan Aristóteles y Santo Tomás. Es muy elocuente este texto del Santo, hablando nada menos que del conocimiento natural de Dios: «Respondeo. Dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere

lect. 1.^a, ns. 1-5; *In I Ethic.*, L. I, lect. 1.^a, n. 1; ad 3m; *De Ver.* q. II, a. 2, ad 4m; *De Spir. creat.* q. I, a. 9, ad 15m; *S. Th.*, I, q. 56, a. 2, ad 2m; q. 86, a. 1, ad 3m; *De Pot.*, q. I, a. 3; *In Boeth de Trin.* q. 6, a. 2; *De sensu et sensato*, Lect. 1.^a, n. 2, 3 y 5; *De mem. et reminisc.* Lect. 1.^a, n. 298; *In Met.*, L. XI, lect. 7.^a, ns. 2248, cf. 530, 531, 532, 533, 2208; *In Anal. Post.* L. I, lect. 18, n. 4.

Sobre el realismo de nuestro conocimiento sensible pueden consultarse: *S. Th.*, I, q. 57, a. 1, ad 2m.; q. 50, a. 2; q. 84, a. 2; q. 87, a. 1; *De Ver.* q. X, a. 1; a. 4, ad 1m.

Por su gran expresividad no queremos omitir los siguientes textos: «Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri oriatur a sensu, non potest esse iudicium rectum nisi reducat in sensum» (*In IV Sent.*, D. IX, q. 1, a. 4). «Operatio nostri intellectus pertingit ad rem... intelligitur res ipsa» (*De Ver.* IV, a. 2, ad 3m). «Cognitae per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines» (*De Ver.* X, 4, ad 3m). «Oportet ut quod est in intellectu nostro prius fuerit in sensu» (*De Ver.* II, 3, ad 19). «Quia principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus» (*De Ver.* XII, 3, ad 2m).

Escuchemos también lo que nos dice el metafísico por excelencia de la Escuela Cardenal Cayetano: «Nota hic diligentissime et cautissime quod, quia iudicium intellectuale ideo fallit ligato sensu, quia non potest resolvere quod iudicat in particulari sensibile; consequens est quod multo magis intellectuale fallatur quando despiciuntur particularia, nec est cura ut habeat iudicium rationis testimonium a sensibilibus. Et propterea in plurimos contingit labi errores, qui a superioribus inchoant iudicium, et ordinant doctrinas suas inconsultis sensibus», *In I partem*, q. 84, a. 8.

potest, inquantum manuduci potest per sensibilia» (18). Y este otro, en que abre un poco más el horizonte de las posibilidades de nuestro conocimiento: Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum» (19). Para llegar a lo Absoluto, que es únicamente Dios, hemos de seguir otros procedimientos menos directos, menos claros y hasta menos remuneradores en resultados, que son los que el mismo Santo Tomás nos enseña en la cuestión XII de su Suma.

Pero volvamos al punto de donde nos habíamos desviado. Contra las actitudes que tratan de buscar un punto concreto de partida en alguna verdad o en algún principio particular, establecemos la siguiente proposición: Para llevar a cabo el análisis crítico de nuestras facultades cognoscitivas no necesitamos partir de ninguna verdad, ni de ningún principio concreto fundamental. Nos basta con considerar, reflexivamente, a nuestro entendimiento en sus diversos actos: *aprehendiendo*, *juzgando* y *raciocinando*; es decir, funcionando activamente al elaborar los conceptos universales, al establecer relaciones afirmativas o negativas entre los diversos elementos materiales y formales que integran el juicio y al deducir consecuencias y formular demostraciones (20).

Establecer como indudable, o como resistente a la prueba de la duda, una verdad en concreto, v. gr., nuestro hecho de conocer, es un procedimiento eficaz contra un escepticismo general y un poco burdo, del tipo de los pirrónicos o de los académicos. Esa verdad se puede emplear para acorralarlos en ella como en un último reducto, en el cual se vean obligados a reconocer, so pena de ponerse en contradicción consigo mismos, que tienen por lo menos una certeza,

(18) *S. Th.*, I, q. 12, a. 12, c.

(19) *De Ver.*, X, 6, ad 2 m.

(20) «Rei cuiuslibet cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur; ex modo enim operationis et speciei mensura et qualitas virtutis pensatur», *Contr. Gent.* II, 1; «Sicut de anima scimus quia est ex seipsa, inquantum eius actus percipimus; quid vero sit inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus», *Contr. Gent.* III, 6.

que es la de su pensamiento y de su acto de dudar. Es el procedimiento empleado ya por los estoicos, por San Agustín y reproducido por Descartes. Pero semejante tipo de escepticismo no es demasiado peligroso, y si tiene algún valor es puramente histórico. Si sólo se tratara de establecer la certeza subjetiva de nuestro acto de conocer contra un escepticismo general, no sería difícil la labor de la Crítica.

La cuestión es bastante más complicada cuando se trata de combatir contra escepticismos parciales, que como el de Kant, dan por supuesto el hecho de nuestro conocimiento, e incluso la existencia de las ciencias, pero que ponen en litigio el valor, la legitimidad y el alcance de nuestra facultad intelectual para llegar a conocer objetos que trascienden el campo de la experiencia inmediata. El mismo Kant demostró claramente en su Crítica de la Razón pura la ineficacia de los procedimientos cartesianos, leibnizianos y wolffianos para llegar a una conclusión satisfactoria. Es lo que Kant entiende por «Metafísica clásica», si bien ese «clasicismo» no se remonte más allá de Descartes, y nada tenga que ver con los procedimientos de la filosofía tomista.

Tratar de buscar una verdad básica o fontal, para reconstruir toda la filosofía, sólo tiene sentido en el cartesianismo, que tiene que preocuparse de reconstruir su edificio mental después de haberlo derruido con la duda. No es difícil echar de ver el aire de familia de los llamados *juicios inmediatos de conciencia* con el *Cogito* cartesiano. El *pensamiento* de Descartes abarca toda actividad inmediata de conciencia: «Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita,, non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est quod cogitare» (21).

Así, pues, en Descartes el punto de partida sobre el cual intenta reconstruir toda la Filosofía, no es un principio universal, sino un hecho concreto y particular de conciencia, un estado del sujeto, que como tal tiene más valor psicológico que lógico. Además su esterilidad y su ineficacia quedan comprobadas desde el mismo momento en que Descartes trata de iniciar su labor, pues se ve precisado a recurrir a otras «ideas claras y distintas», diferentes del *Cogito*, y que no sabemos en qué rincón de su desván se habían salvado del naufragio de la duda. Pero ni aún con ayuda de esos mismos principios le será

(21) *Principios*, A.-T., IX, II, 28.

posible salir airoso en su intento de construir mentalmente una Filosofía desligada de la experiencia.

Es completamente innegable el valor y la certeza de esos «juicios inmediatos de conciencia». Pero reconociendo que solamente se pueden llamar *juicios* en sentido impropio. El mismo Descartes tiene cuidado de advertir que, aunque su *Cogito ergo sum* se presenta en forma de entimema, en realidad no es un raciocinio, sino que se reduce a la afirmación de la percepción simultánea del pensamiento y del ser, es decir, al hecho psicológico de la percepción de la existencia del yo pensante, o del yo ejerciendo cualquier clase de actividad subjetiva inmediata. Con el mismo derecho que *yo pienso*, pudo haber dicho: yo veo, yo siento, yo ando, etc.

Pero en la Crítica tratamos de averiguar el valor del conocimiento en cuanto tal, su alcance y su objetividad, no en éste o en el otro juicio particular, sino en el juicio en cuanto tal. No nos interesa tal o cual juicio, sino *el juicio*, pues nuestra solución deberá valer igualmente para todos los juicios, sean mediatos o inmediatos, afirmativos o dubitativos, basados inmediatamente en la experiencia o trascendiendo el ámbito de la experiencia inmediata.

Por esto, para hacer nuestro análisis crítico lo mismo vale cualquier juicio, pues el funcionamiento de nuestra inteligencia es similar en todos ellos. La inteligencia es, como un juez, que después de considerar atentamente los elementos sobre que tiene que dar su fallo, dice sencillamente: *es*, o *no es*.

Así, pues, si queremos elegir un juicio inmediato de conciencia para hacer el análisis, nos sirve ciertamente, aunque no por su carácter de *inmediato* ni por su claridad psicológica, sino en cuanto que en él hallamos los elementos fundamentales de todo juicio, es decir, un sujeto, un predicado y una afirmación. Pero si tenemos en cuenta que solamente pueden llamarse juicios en sentido impropio, pues tienen más de simple aprehensión que de juicios, y que su valor es más psicológico que juicio, más bien deberíamos elegir otra clase de juicios propiamente dichos, en los cuales pueda apreciarse no simplemente un hecho o un estado de conciencia en el que poco o nada tiene que intervenir el entendimiento, sino el esfuerzo de la inteligencia; primero, para elaborar legítimamente los conceptos universales en estrecha colaboración con los datos procedentes de la experiencia por medio de los sentidos y de la imaginación, y después su labor de coordinar esos conceptos en juicios y en raciocinios.

Otras actitudes.—Brevemente aludiremos a otras opiniones acerca del punto de partida. El P. Garrigou Lagrange y Maritain consideran que debe consistir en la *idea de ser*, que es la primera de todas, contenida implícitamente en todas las demás, y en el *principio de contradicción*, que aprehendemos juntamente con la idea de ser (22).

Bien se entienda la Crítica como una reconstrucción de la Filosofía, a partir de una idea, como pretende Descartes, o bien como un análisis de nuestras facultades cognoscitivas para dictaminar sobre su valor, es evidente que para ello necesitamos, no sólo de la idea comunísima de ser y del principio de contradicción, sino muchas cosas más. Con sólo contemplar el ser y el no-ser, poniendo en ello toda nuestra atención para estar ciertos de su verdad, no iríamos demasiado lejos ni en la Crítica ni en la Filosofía. Ni del *Cogito* cartesiano, ni de la idea aristotélica del ser en común, ni del principio de contradicción puede deducirse analíticamente toda la Filosofía, ni esas tres cosas juntas bastan para llevar a cabo la labor de analizar nuestro conocimiento.

P. Cifuentes.—El P. Cifuentes señala como punto de partida el primer conocimiento cierto, que es la aprehensión simultánea del yo y de la idea de ser (23).

Creemos ver aquí una fusión de las opiniones del P. De Vries y del P. Garrigou-Lagrange. ¿Para qué se quiere poner de relieve la necesidad de la posesión de un *primer conocimiento cierto*? Si solamente es para demostrar contra los escépticos que poseemos realmente una certeza de la que nos es imposible dudar, es una actitud legítima, idéntica al procedimiento empleado por San Agustín. Pero si a base de ello se trata de comenzar a reconstruir la Filosofía o de iniciar el examen crítico, reincidiríamos en el caso de Descartes. Con la simple coincidencia del ser y del yo no tenemos suficiente para llevar a cabo una obra semejante.

L. Noël.—Según L. Noël debemos partir del contenido de nuestro conocimiento sensitivo, porque la percepción sensible es la per-

(22) R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La Critique thomiste du Cogito cartésien*, en «Cartesio, nel terzo Centenario del Discorso del Metodo», Milán, 1937, páginas 393-400. *Le sens commun*, pág. 163.

J. MARITAIN: *Les Degrés du savoir*, pág. 146.

(23) *El punto de partida de la Filosofía*, Buenos Aires, 1941, pág. 94.

cepción real, y es la más fácil de conocer. Debemos emprender la reconstrucción de la Filosofía partiendo de esa percepción (24).

Ciertamente que tanto el análisis psicológico como el crítico de nuestra facultad cognoscitiva, que deben seguir una marcha paralela, deben empezar por los sentidos, base de todo nuestro conocimiento. Pero a sabiendas de que esto solo es insuficiente, y que hay que proseguir mucho más adelante la investigación. Y siempre en el supuesto de que no tratamos de reconstruir la Filosofía, sino simplemente de limitarnos al análisis de nuestro acto de conocer. Por lo demás, Noël no ocultó nunca su convicción de la legitimidad y eficiencia de los procedimientos cartesianos, creyéndolos perfectamente armonizables con el realismo tomista.

P. Maréchal.—El P. Maréchal opina que el punto de partida del análisis crítico deben ser: «los objetos presentes a nuestra conciencia, sometidos a un examen reflejo» (25).

Nos hallamos aquí ante otra influencia distinta, que es la kantiana. Poca diferencia existe en realidad entre analizar, como hace Kant, los «datos», los «fenómenos», los «objetos» y las «ideas», tal como las encuentra en su contenido de conciencia, y lo que propone el P. Maréchal. Ciertamente que podemos hacer la crítica de nuestro contenido de conciencia, pero la Crítica, con mayúscula, se refiere ante todo a examinar el funcionamiento válido, legítimo y objetivo de nuestra facultad cognoscitiva en sí misma, afectando primariamente a la validez de nuestras facultades en cuanto tales, y secundariamente, y como aplicación, a la verdad o falsedad de los conocimientos particulares que en ellas se contienen.

Confesando nuestra sincera admiración ante el gran mérito de la obra del P. Marechal, nos atrevemos a hacer algunas observaciones, necesariamente demasiado ligeras, sobre su propósito de conciliar en lo posible a Kant con Santo Tomás.

Es muy laudable el intento de señalar los puntos de coincidencia de Kant con la filosofía escolástica, haciendo resaltar la similitud de sus propósitos y en muchos casos el paralelismo de sus procedimientos. Pero las coincidencias materiales no deben hacernos perder de vista la profunda divergencia que hay entre ambas posiciones filosóficas. Kant careció de un conocimiento directo de la escolás-

(24) *Le réalisme immédiat*, págs. 37-38.

(25) *Le point de départ de la Métaphysique*, T. V., pág. 30.

tica y toda su Crítica se desarrolla a base de la información procedente del racionalismo cartesiano-wolffiano.

El empleo de una nomenclatura idéntica encubre, en la mayor parte de los casos, un equívoco fundamental. Palabras como *ciencia, fenómeno, idea, objeto, concepto, universal, forma, materia, a priori, categoría, espacio, tiempo, experiencia, esquema, sensibilidad, imaginación, entendimiento, razón, trascendental, juicio raciocinio*, etcétera, etc., aunque materialmente sean idénticas, tienen no obstante un sentido *simpliciter* diverso.

Tampoco debe inducirnos a error la aparente similitud del proceso kantiano: sensibilidad, imaginación, entendimiento, razón, con el que sigue la escolástica. En todas y en cada una de las etapas de ese proceso hay divergencias tan profundas que colocan en polos completamente opuestos ambas concepciones filosóficas. La «sensibilidad» kantiana no tiene nada que ver con la escolástica, ni menos aún su concepto de la «Naturaleza» y las funciones de la imaginación, del entendimiento y sobre todo de lo que él llama «razón».

Las dos *Críticas* kantianas hay que entenderlas en función de lo que él califica de «Metafísica de otro tiempo», es decir, de la cartesiano-wolffiana, a la cual se refieren. Es cuando adquieren toda la genial plenitud de su significado y toda su terrible eficacia demoleadora. Contra los vanos fantasmas engendrados por la pseudo Metafísica cartesiana, no hay mejor antídoto que la *Crítica de la Razón pura*. Pero para conciliarla con el tomismo habría que desarticularla desde la primera pieza hasta la última.

Subrayemos solamente algunos puntos que hacen a nuestro propósito. En el planteo del problema de la ciencia Kant coincide con la escolástica en recoger la vieja aspiración, tan viva ya en los presocráticos, de buscar la base de nuestros juicios científicos en objetos fijos, estables y necesarios. Los esfuerzos —fallidos— de Platón se vieron coronados por el éxito en su discípulo Aristóteles, que acertó con la verdadera solución del problema, trasladando la *necesidad* propia de los objetos científicos del orden ontológico al orden lógico. De Aristóteles sale ya perfecta la solución teórica del problema de la universalidad de nuestro conocimiento, y de él la recoge Santo Tomás.

Kant vuelve a renovar el problema. Pero sin tener en cuenta para nada la solución aristotélica, que seguramente desconocía. El tránsito de lo particular—datos sensibles—a lo universal, lo reali-

zará mediante un proceso extrínseco de unificación, en función de la imposición subjetiva de formas *a priori*: síntesis de «datos» en el *fenómeno* (juicios matemáticos), síntesis de «fenómenos» en el *objeto* (juicios físicos), y síntesis de «categorías», funcionando libremente sin relación con la experiencia, en las *Ideas* (juicios «metafísicos»). Con esto, tanto los datos, como los fenómenos en sí mismos, permanecen realmente en su particularidad y su pretendida universalización es simplemente una unificación extrínseca y subjetiva.

Es verdad que también en Aristóteles y en Santo Tomás la universalización del particular la realiza el sujeto. Pero es en virtud de un procedimiento intrínseco de abstracción, no de una imposición extrínseca de formas *a priori*, las cuales dejan a sus elementos materiales en su prístina particularidad. De aquí resulta que el concepto de *ciencia* es completamente distinto en Kant y en Sto. Tomás.

Tenemos otro ejemplo en el concepto de *experiencia*. La kantiana, una vez recluso en su actitud inicial subjetiva, se refiere tan sólo a lo que el sujeto experimenta en su interioridad, de puertas adentro, rompiendo toda relación efectiva con la realidad en sí. A base de esa «experiencia» es como emprende Kant el análisis de su conocimiento. Pero no trata de llegar a la «cosa en sí» por el camino de la experiencia, sino que reserva ese intento—que resultará frustrado—para abordarlo cuando llegue al análisis de la Razón pura. Una vez allí, es cuando declarará vano el intento cartesiano de pasar del pensamiento puro a la cosa en sí.

Ciertamente que Santo Tomás no pudo sospechar las dificultades que encierra hoy día para nosotros el conocimiento directo del mundo sensible, tal como las han puesto de relieve Duhem, Meyerson, Mach, Bachelard, por citar tan sólo algunos nombres representativos. Pero tiene la profunda convicción de que la experiencia sensible es el único medio con que contamos para ponernos en comunicación con el mundo exterior, y también la única fuente de donde en último término proceden todos nuestros conocimientos. La filosofía tomista, ni siquiera en los temas más altos de la especulación, pierde jamás el contacto con los datos que nos suministra la experiencia sensible. Recordemos solamente los procedimientos tomistas para demostrar la existencia de Dios y para formular sus atributos, es decir, para lograr nuestro único conocimiento posible de Dios en el orden natural. Si ha habido filósofos escolásticos que han calificado desde-

ñosamente de «físicas» las vías de Santo Tomás, es porque adoptan otros procedimientos que están más cerca de Descartes y de Kant, y que también participan ampliamente de su misma ineficacia.

Un equívoco que ha adquirido carta de legitimidad entre muchos escolásticos es el que se encierra en la famosa división kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos, *a posteriori* y *a priori*. En los juicios sintéticos de Kant vibra todo su enorme esfuerzo para llegar a dotar a nuestro conocimiento científico de los caracteres de necesidad y de universalidad. Es la parte de la *Crítica* en que hay que proceder con mayor cautela para no dejarnos deslumbrar por el espejismo de su aparente rigor lógico. Digamos solamente —pues sería muy largo demostrarlo— que para un tomista es radicalmente inadmisibile el concepto kantiano de juicio sintético *a priori*, y que no es ése, ni mucho menos, el fundamento de la universalidad de nuestros juicios y de nuestra ciencia.

La «Metafísica» que reserva Kant para hacerle la autopsia en la última parte de su *Crítica* es, ni más ni menos, que la construída por Descartes sobre sus tres ideas «claras y distintas», del *yo pensante*, del *infinito* y de la *extensión*. Esas tres ideas corresponden exactamente a las tres partes en que Wolff subdividió su «Metafísica»: Cosmología, Psicología y Teología. A los golpes de la crítica kantiana se viene abajo el falaz castillo de naipes de la «Metafísica dogmatista», justamente calificada por Kant de libre juego de las categorías. Pero a nadie que conozca la Cosmología, la Psicología y la Teología tomistas se le ocurrirá pensar que están elaboradas a base de procedimientos puramente apriorísticos, sino por el contrario, en estrecha y armónica colaboración del entendimiento con los datos de los sentidos y de la experiencia.

La Crítica kantiana tiene mucho, o la mayor parte de Lógica, en el sentido estricto de la palabra, mientras que la escolástica aspira a tener un valor ontológico. Kant se contenta con analizar los datos internos, tal como los halla en su contenido de conciencia, y la legitimidad de las combinaciones que con ellos hacen las formas *a priori*, en los sentidos externos e internos, en la imaginación, en el entendimiento y en la razón. Por el contrario, la escolástica analiza también esos datos, pero como algo procedente del exterior, y por esto los conceptos que a base de ellos elabora nuestro entendimiento,

y los juicios en los cuales coordinamos esos conceptos tienen un contenido real y responden a algo objetivo y extramental.

Para justificar estas afirmaciones, que reconocemos ser excesivamente superficiales, necesitaríamos adentrarnos ya en el examen del problema crítico. Pero esto cae por hoy fuera de nuestro propósito. Solamente hemos querido hacer unas ligeras observaciones acerca de los preliminares, o si se quiere, de las precauciones elementales que hemos de tener en cuenta para disponernos eficazmente a llegar a una solución satisfactoria.

Conclusión.—En resumen, creemos que el llamado problema crítico es real y reviste caracteres de tanta gravedad que llegan a hacerlo casi insoluble en todos los autores que adoptan posiciones subjetivistas e inmanentistas. Una vez que, voluntaria o involuntariamente, nos hallemos reclusos en el fondo del pozo de nuestra interioridad, sin un camino sensorial, que más o menos directamente nos ponga en contacto con la realidad exterior, no nos queda más válvula de escape que nuestra propia inteligencia, esforzándose por crearse una imagen del mundo a base de sus propios recursos. Es decir, desembocamos en una cualquiera de las múltiples formas del idealismo. Y en cuanto a los objetos que trascienden nuestra experiencia directa, en esta actitud resultan absolutamente incognoscibles, porque el procedimiento para llegar a conocerlos del modo, ciertamente imperfectísimo y limitadísimo que está al alcance de nuestro entendimiento humano, tiene también que partir de la experiencia sensible, desde la cual nos remontamos al grado de conocimiento que de esas realidades trascendentes no es posible alcanzar. De aquí que la segunda consecuencia de las actitudes subjetivistas sea necesariamente el agnosticismo, que también reviste las formas más variadas.

Peró en una actitud realista, aun tropezando a sabiendas con todos los inconvenientes que implica la escasez de nuestro saber actual acerca del funcionamiento de nuestro conocimiento sensorial e intelectual y del modo cómo nos ponemos en contacto con las cosas exteriores, y aunque añadamos nuestra ignorancia de la constitución de la materia, tal como nos la revela la Física moderna, sin embargo el problema pierde mucho de su gravedad. El no poder dar todavía una respuesta absoluta y satisfactoria sobre el modo de realizarse nuestro conocimiento de experiencia, lejos de desalentarnos, debe

ser un estímulo más para seguir trabajando en la investigación de un problema cuya solución práctica prevemos, aun reconociendo la limitación actual de nuestros medios para resolver todas las dificultades. Y en cuanto al conocimiento que trasciende nuestra experiencia inmediata, y que por lo mismo está menos sujeto a las variaciones y a los posibles descubrimientos de las ciencias, los procedimientos racionales nos suministran medios suficientes para llegar a conclusiones firmes, si bien siempre con el fondo inevitable de negatividad que tan insistentemente hace resaltar Santo Tomás en la cuestión XII de la primera parte de la Suma Teológica.

El reconocimiento humilde y previo de la limitación de nuestras facultades cognoscitivas cuando se trata de remontarnos a las realidades trascendentes, nos evita las amargas sorpresas y las decepciones de otros procedimientos platónicos, sentimentales, volitivos o racionalísticos, que partiendo con excesiva confianza en sus propias fuerzas tienen al final que reconocer lo infundado de sus ilusiones. De aquí los bandazos que apreciamos en la Historia de la Filosofía, en que se pasa, aparentemente sin transición, de unas posiciones excesivamente ambiciosas en el orden cognoscitivo, a las más extremas del agnosticismo o del escepticismo.

Quizá sea significativo el hecho de que, mientras el problema crítico aparece con caracteres agudos en la Filosofía moderna post-cartesiana, sin embargo no lo encontremos planteado con la misma gravedad en las filosofías realistas de Aristóteles y de Sto. Tomás. Y sin embargo, tanto el uno como el otro, al hacer el análisis lógico y psicológico de nuestras facultades cognoscitivas nos suministran un conjunto inapreciable de elementos para llegar a formar juicio de su valor, de su objetividad y del ámbito hasta el cual puede extenderse, directa o indirectamente, el alcance de nuestro conocimiento.

En resumen. De los tres puntos que hemos examinado, creemos que el primero, o sea el *estado* en que puede hallarse nuestra mente en el momento de enfrentarse con el análisis crítico de nuestro conocimiento, no ofrece dificultad.

Sobre el segundo, o sea la *actitud* que debemos adoptar, a nuestro entender tienen algo de pueril todas las *actitudes* más o menos ensayadas que se preocupan de aparecer dudando, o prescindiendo de sus certezas, o suspendiendo su juicio. Creemos que es ridículo

esforzarnos por fingir una duda o una ignorancia que sinceramente no sentimos. Subjetivamente no nos sirve para nada, si es que no nos resulta perjudicial. Y en cuanto a nuestros posibles adversarios, más o menos escépticos, la eficacia de esas actitudes es nula, pues el llegar a convencerlos dependerá no de que nosotros finjamos dudar o prescindir de nuestras certezas, sino de las razones que aleguemos para demostrarles su error y nuestra verdad.

En cuanto al tercer punto, creemos que, más bien que de preocuparnos de buscar un *punto de partida*, a la manera más o menos cartesiana, deberíamos tratar de establecer el orden o el plan que debemos seguir en nuestra investigación crítica, de una manera parecida a como lo vemos en Kant, y que antes de él había sido practicado por Aristóteles y Santo Tomás. Este orden podría consistir en ir siguiendo paso a paso todo el proceso y las etapas de nuestro conocimiento sensorial, imaginativo e intelectual; pero esta vez, considerándolo, no sólo en su aspecto psicológico o vital (ni tampoco lógico), sino estudiando su legitimidad, su valor y su alcance, no sólo referido al orden empírico sino también al que trasciende la experiencia. Así cabría trazar una problemática bastante exacta de las cuestiones fundamentales sobre que debe versar el análisis crítico, evitando las excesivas divagaciones sobre problemas más o menos colindantes en que hasta ahora lo vemos envuelto en no pocos autores que han tratado de esclarecerlo.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

*Catedrático de Historia de la Filosofía en la
Universidad Pontificia de Salamanca*