

LA SOLUCION DEL PROBLEMA CRITICO Y LA EXISTENCIA DE DIOS

Dios es el tribunal último donde encuentran solución todos los problemas y donde las cosas hallan su total explicación. Mientras no se haga esta reducción final, las soluciones serán provisionales, en espera de la confirmación definitiva. En efecto, si conocer es descubrir las causas de las cosas, Dios es la causa eficiente y final de todas ellas.

Esta referencia a Dios puede quedar implícita en los problemas que se plantean en el campo de las ciencias particulares, porque allí únicamente se buscan las causas próximas. Pero no sucede lo mismo en la metafísica, que por definición es la ciencia de las causas más altas y últimas. Las soluciones de la metafísica han de ser definitivas, unificando el mundo de nuestros conocimientos y haciéndolo expresión adecuada y perfecta de la realidad. Y Dios no puede ser excluído de esa realidad.

Por el contrario, todos nuestros conocimientos, desde los conceptos primeros de la simple aprehensión, van ordenados ya al conocimiento de Dios. "Quien habla solo espera hablar a Dios un día", dice A. Machado. Quien conoce, podemos decir nosotros, espera conocer a Dios, y esta esperanza le sostiene en el esfuerzo diario de profundizar en la realidad. El conocimiento de Dios es el fin último al que se ordena toda la metafísica (1), y, por consiguiente, toda nuestra vida intelectual. En él encontraríamos la única felicidad posible, si Dios no nos hubiera ordenado a un conocimiento sobrenatural (2).

Por otra parte, el problema crítico se nos presenta con caracteres muy especiales. Se trata de justificar nuestros conocimientos, de encontrar un fundamento científico que convierta las certezas naturales de nuestros conoci-

(1) Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimam finem, unde et scientia divina nominatur (III C. G. 25).

mientos directos en certezas reflejas, seguras. Y de esta necesidad de justificación no debe quedar excluida ninguna verdad. Nuestro mismo conocimiento de Dios, en cuanto en él estamos ejercitando la inteligencia y en cuanto que es uno de tantos conocimientos que integran nuestro mundo intelectual directo, debe ser sometido a revisión crítica.

Es así como surge el problema. O Dios es uno de tantos objetos que conocemos, sin ninguna posición de privilegio, como parece exigir la crítica; o es el fundamento mismo del conocimiento científico, la base de su justificación, como pide una auténtica metafísica.

Naturalmente, ha de ser posible una conciliación de estos dos extremos. Crítica y metafísica no son dos ciencias distintas. Son dos funciones de un mismo hábito especificado por el ser. He ahí el terreno donde nos movemos. El ser como contenido de nuestros conceptos y juicios, asegurándonos el carácter objetivo de la verdad; y el Ser de Dios, creador de esa realidad objetiva.

Como se sabe, Kant realizó la separación más absoluta. Por una parte, tenemos el conocimiento teórico de la razón pura, con sus límites y posibilidades perfectamente señalados. No podemos llegar más allá de los objetos físico-matemáticos. Pero en ese terreno podemos movernos con total seguridad, porque un análisis transcendental del sujeto nos descubre la extensión y la validez de nuestro conocimiento. En ese análisis está la justificación última. Al fin, lo importante es descubrir la naturaleza del entendimiento, porque así se descubrirá su aptitud para captar la realidad. No se necesita otra justificación. Por otra parte, y sin relación alguna con este mundo teórico, está Dios, exigido únicamente por la razón práctica.

Sin embargo, Descartes había visto bien la íntima relación que une a Dios con nuestros conocimientos críticos. Del análisis de nuestro yo pensante y de la idea clara y distinta del ser perfecto podemos pasar a afirmar la existencia de Dios. Y entonces Dios se constituye en fundamento de nuestras certezas. Sin la existencia de Dios, por muy claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no podríamos estar seguros de su verdad (3).

He ahí dos soluciones tipo. Alrededor de ellas podemos colocar todas las demás. En todo caso se tratará de encontrar el fundamento de la certeza en nos-

(2) Haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus (*De Verit.*, 2, 2).

(3) Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui... Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison que nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies (*Discours de la méthode*, IV Partie).

otros, en la pura subjetividad, o en la realidad externa. Santo Tomás mismo parece exigir el conocimiento de la naturaleza de nuestra inteligencia como requisito necesario para la certeza crítica (4). Y ese conocimiento nunca será perfecto sin la referencia a Dios. Pero para llegar ahí, es preciso recorrer antes un largo camino.

I.—EL PROBLEMA CRITICO

Nuestro humano conocimiento intelectual ocupa un lugar intermedio entre el conocimiento angélico y el conocimiento sensitivo. Por lo que tiene de espiritual es transparente, claro, está presente a sí mismo. Pero por lo que tiene de sensitivo está oscurecido por la materia, es problemático, abstractivo. No basta solucionar los problemas que plantea la realidad externa, profundizando cada vez más en su conocimiento. Llega un momento en que es preciso solucionar el problema del mismo conocimiento.

El espíritu humano, siguiendo su impulso natural, se lanza a la conquista del ser. Pero si quiere apreciar la dirección y el término de su movimiento, deberá librarse de éste por la reflexión y examinarlo desde fuera. No se trata sólo de andar. Es preciso considerar las dificultades, descubrir el fundamento último de las certezas (5).

Porque no podemos contentarnos con las certezas naturales, espontáneas, de la vida ordinaria. El error que a veces descubrimos en los demás y en nosotros mismos; la variabilidad de nuestras facultades cognoscitivas; el influjo que estas facultades ejercen sobre el objeto, nos impulsa a un examen más profundo. ¿Qué es lo que en realidad conocemos?

Se va a tomar ahora el conocimiento como objeto de filosofar. No en cuanto realidad psicológica, sino en cuanto algo intencional, en tensión hacia las cosas. "Los seres —dice Cayetano— se pueden agrupar en dos categorías: unos llamados cosas, *res*, se ordenan primariamente a existir por sí mismos; otros, las intenciones, son creados para representar realidades distintas" (6). He ahí un mundo esencialmente inacabado en sí, ordenado a otra realidad más estable. Un mundo que no puede ser a su vez conocido sin esa ordenación, porque su misión esencial es llevarnos de la mano de la representación hasta las cosas.

¡Las cosas, el mundo en que vivimos! Estamos siempre en su contacto y ya casi no nos asustan sus problemas. Nuestras convicciones acerca de ese mundo forman parte de nosotros mismos, y a ningún precio quisiéramos des-

(4) Cf. *De Verit.*, 1, 9.

(5) Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur iis, qui nesciunt quo vadant (S. THOMAS, *In III Metaph.*, 1).

(6) *In I Partem*, 55, 3.

prendernos de ellas. Sin embargo, es preciso superar esa etapa intelectual imperfecta, eso que el P. Picard llama "el estado de inocencia del entendimiento". Se impone una mayor exigencia y rigor.

El problema de la verdad no se plantea únicamente en términos de inteligencia y realidad. La realidad es singular, contingente, y nosotros tenemos ideas universales y necesarias. Antes de ser conocidas, las cosas son elaboradas por nuestras facultades, penetradas por su luz, y quién sabe si transformadas. Es preciso, por ello, saber qué pone la inteligencia en sus ideas y qué pone la realidad. Por otra parte, nuestro entendimiento está unido a un cuerpo; depende objetivamente de unas facultades sensitivas, que le influyen profundamente. Más todavía: ni siquiera se ve libre de las tendencias apetitivas que llegan hasta él coloreando sus juicios e inclinándole a su favor. De ahí el cambio de nuestras convicciones y la inestabilidad de nuestras certezas.

¿Cuándo sabremos que hemos llegado a la verdad inmutable y que nuestra certeza es definitiva? Se impone una revisión radical de todos nuestros conocimientos. Descartes exigía dudar de todo, hasta llegar a una base segura, sobre la que pudiera nuevamente levantarse el edificio de la filosofía. Prescindiendo de la duda, que no es necesaria, quedémonos con que es preciso revisar nuestras certezas, hacerlas verdaderamente científicas, reflejas. Santo Tomás decía que era necesario examinar las dificultades que pueden surgir contra la solución de los problemas; y en el campo de la metafísica, examinar las dificultades que en general se oponen a la verdad (7).

Es preciso llegar hasta las ideas simples, desmontando el edificio intelectual. Si descubrimos que esas ideas representan fielmente la realidad, y se unen por relaciones también simples, el todo que de ellas resulta no podrá ser falso. Pero para descubrir esa conformidad de las ideas con los objetos hace falta reflexionar, volver sobre nuestros pasos, objetivar los elementos intelectuales que intervienen en el mecanismo del conocimiento. Es verdad que esos actos, bajo la reflexión, pierden intimidad. Pero lo importante es poder recorrer inversamente el camino de los objetos a las facultades. En el conocimiento directo las facultades se lanzan hacia los objetos, penetrándolos en sucesivos esfuerzos. Una vez que esos objetos se han conocido, se impone la reflexión.

Lo que sobre todo hace problemático nuestro conocimiento, constante fuente para nosotros de temor a error, es su carácter representativo. Concepto, especie, imagen... De buena gana imaginamos el mundo intelectual como un

(7) *Ista scientia (metaphysica) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam eam pertinet universalis dubitatio de veritate (In III Metaph. 1).* Acerca del sentido del texto aristotélico y del comentario de Santo Tomás, cf. J. DE-TONQUEDEC, *La critique de la connaissance* (Paris, 1961), pp. 436 ss.

reflejo de la realidad en las tersas aguas de la inteligencia. Necesariamente entonces nos preguntamos si hay conformidad entre estos dos mundos, entre lo representado y la representación.

Si esto fuera siempre así, si en todo acto de conocimiento tuviera que intervenir necesariamente una representación, podríamos renunciar ya a justificar el conocimiento. Porque el problema se repetiría hasta el infinito. Entre el entendimiento y el acto intelectual que tratase de analizar se interpondría una imagen. Si quisiéramos analizar esta nueva imagen, inmediatamente se interpondría otra. Y así jamás podríamos sorprender el acto intelectual cognoscitivo en su frescor original y primario, en cuanto nos pone en contacto con la realidad.

Felizmente las cosas no suceden así. En primer lugar, es preciso matizar mucho ese carácter representativo del conocimiento. Pero, además, es posible analizar objetivamente los actos y los contenidos intelectuales sin que se interponga una nueva representación. Para reflexionar no se requiere una nueva especie impresa. Basta la misma del conocimiento directo. Podemos ver, pues, de una manera inmediata el proceso cognoscitivo.

Por consiguiente, si descubrimos mediante la reflexión que hemos recorrido bien el camino directo hacia el ser, llegando ahora desde el ser hasta las facultades, podemos estar seguros de que la verdad no es algo subjetivo, una modificación de esas mismas facultades, sino que es algo inmutable y necesario como el ser que la constituye.

En un texto famoso, Santo Tomás exige como tarea de la crítica llegar al conocimiento de la naturaleza de la inteligencia (8). Para ello, es preciso conocer la naturaleza de su acto perfecto, el juicio, mediante el cual el entendimiento se conforma con las cosas. Esta conformabilidad del entendimiento se conoce por la reflexión. Aparece ya en cualquier conocimiento directo, pero de una manera implícita. La reflexión perfecta de la crítica es una nueva luz que nos lleva a descubrir todos los elementos contenidos en el juicio.

No se trata, pues, de conocer nuevas verdades. Esa es la tarea de las demás ciencias. Se trata de mirar hacia atrás. Cuando trabajosamente se recorre un camino, no es fácil darse cuenta de la perspectiva total. Allí están todos

(8) Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum; non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur (*De Verit.*, 1, 9).

los elementos. Pero la justa proporción, la visión exacta, se alcanza solamente desde la cumbre.

Además nuestro conocimiento de las cosas no puede ser un contacto esporádico y aislado con ellas. Sabemos que se necesita un trato continuo, multiplicado, para captarlas en su intimidad y asimilarlas a nuestro mundo intelectual. Cuando se llega a esa perfección del conocimiento, es que ha intervenido la reflexión, y la reflexión en su más alto grado de vuelta total sobre el sujeto que conoce. Porque el hábito intelectual perfecto supone un largo ejercicio de conocimiento desde los primeros principios a las conclusiones, desde las ideas a la realidad, y viceversa.

La crítica es, por eso, la cumbre de la filosofía. El propio yo, los demás seres, Dios: he ahí los grandes temas que se deben estudiar. Pero el yo no es sólo un objeto más del mundo. Es además sujeto de conocimiento y en cuanto tal es preciso estudiarlo. Se verá que es algo potencial, medido y actuado por las cosas. Así perfeccionado, se hace transparente, se conoce a sí mismo. Pero es preciso dar un gran rodeo desde las cosas para poder sorprender su naturaleza. No es posible el método transcendental, de análisis directo.

Hay una zona prerracional en el hombre, que prepara y sostiene lo racional. En ella se oculta y de ella brota el deseo de conocer, de alcanzar la verdad. Y es muy cómodo quedarse ahí, fundamentando la certeza en el orden esencial del entendimiento hacia la verdad. Habría que admitir la aptitud de la mente para conocer la verdad por fe o confianza ciega, como quiere Sawicki. Por el contrario, es preciso conseguir la evidencia, descubrir ese orden esencial en la experiencia del conocimiento, ya que a pesar de él a veces caemos en el error.

No es, pues, esencial a la crítica el encerrarse en las ideas y negar la realidad, como cree Gilson. Muy al contrario, se supone esa realidad —porque nada hasta ahora obliga a negarla— y se hace problema de nuestro conocimiento acerca de ella. Se aspira a salir del “estado de inocencia”, no negando todo lo que él supone, sino admitiéndolo, si es que resiste a la prueba a que se le va a someter, ahora bajo una nueva luz, más segura y científica.

II.—PRINCIPIOS DE SOLUCION

Es preciso, pues, partir de cero, llegar hasta los fundamentos mismos del edificio intelectual. Pero el que hace crítica dispone ya de un cierto número de verdades, de las que está seguro. ¿Qué debe hacer de ellas? ¿Ignorarlas? ¿Ponerlas entre paréntesis? ¿Dudar metódicamente de ellas hasta que se obtenga la certeza crítica? El hecho de que entre esas verdades poseídas esté la convicción de la aptitud de la inteligencia para conseguir la verdad da un matiz particular al problema. No podemos prescindir de la inteligencia para jus-

tificar críticamente nuestro conocimiento, y, sin embargo, la misma inteligencia debe ser justificada.

La dificultad desaparece si distinguimos bien los dos campos del conocimiento: el del conocimiento espontáneo, directo, y el del conocimiento crítico, reflejo. Tenemos entonces certezas naturales dentro del conocimiento espontáneo, y nos disponemos a convertirlas en críticas, buscándoles un fundamento objetivo. No debemos, por consiguiente, ni ignorarlas ni dudar de ellas. ¿Cómo hemos de dudar si todavía no se ha resuelto el problema crítico? ¿Y cómo podemos ignorarlas o ponerlas entre paréntesis, si son el objeto sobre el que va a recaer la reflexión? Simplemente, aceptémoslas con el valor que tienen dentro del campo del conocimiento espontáneo.

Así, pues, no sólo deben retenerse las famosas tres verdades que propugna el dogmatismo exagerado para empezar a resolver el problema crítico. Han de retenerse todas las verdades y certezas que trabajosamente se ha conseguido. Pero sabiendo que esas verdades necesitan una ulterior justificación en el campo crítico. Desaparece así el dogmatismo, puesto que todas las certezas se someterán a revisión. La misma confianza natural que se tiene en la aptitud de la inteligencia para conocer la verdad no escapa a esa justificación. Es preciso reflexionar sobre su ejercicio normal para ver cómo en última instancia es medida y perfeccionada por el ser.

No podemos captar en abstracto el valor del conocimiento. Hay que analizarlo en su ejercicio, descubrir sus implicaciones, ver el apoyo último sobre el que se desarrolla. Por eso es necesario encontrar un punto de partida seguro. En esta búsqueda unos acudirán a algo irracional, inexplicable. Son los presupuestos que se reciben de generaciones culturales anteriores como una herencia intocable. Que el objeto directo del entendimiento son las ideas; que el entendimiento no capta la realidad en sí; que el ser se reduce al pensar... La filosofía empieza ahí. En adelante todo podrá justificarse; pero la base quedará siempre en la oscuridad.

Santo Tomás afirma que debe haber al principio de nuestra vida intelectual una intuición, un contacto inmediato con la realidad. Es la intuición del ser y el hábito de los primeros principios (9). En efecto, el discurso es un movimiento (10). Ha de partir de un punto inmóvil y conseguir un término. El

(9) Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi (*De Verit.*, 15, 1).

(10) Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere (I, 79, 8) Cf. *De Verit.*, 15, 1.

ser, los primeros principios: he ahí la luz que ha de iluminar todo el proceso intelectual. Pero es preciso, no sólo dejarse iluminar, sino considerar expresamente la misión de esa luz, la seguridad de ese fundamento.

Porque el ser, en cuanto contenido objetivo de las operaciones de la mente, es aprehendido en el conocimiento directo. Pero en ese conocimiento el ser aparece como un dato más. Hace falta descubrir las relaciones que tiene con la verdad, saber que es su causa. Ese es el trabajo de la reflexión crítica.

1.—*Valor objetivo de los conceptos.*

La reflexión crítica debe recaer sobre el conocimiento en cuanto es acto de una facultad que se une a un objeto. No podemos sin más prescindir de alguno de esos elementos, quedándonos únicamente con el acto (el pensamiento) o con la facultad. No es posible conocer la facultad prescindiendo de su acto o analizar el acto prescindiendo del objeto (11).

Pero no se trata aquí de conocer esos elementos en cuanto son seres encuadrados en los distintos predicamentos. En crítica interesa establecer la objetividad del conocimiento. Partir del contenido de conciencia y ver lo que en él hay de objetivo y de subjetivo.

Es preciso empezar reconociendo que nuestros conceptos no se realizan de una manera adecuada en la realidad. Esta es singular y material, aquéllos son universales y espirituales. Pero al examinar detenidamente los conceptos descubrimos en ellos un contenido irreductible al acto de pensar: sus notas reales, aunque en un estado distinto, se dan en la realidad y no dudamos en afirmarlas de ella. Santo Tomás distinguía tres estados en los que se pueden encontrar las esencias o naturalezas: el singular de las cosas; el universal en los conceptos, y un estado anterior, que prescinde de la singularidad o universalidad (12). Así, pues, un mismo contenido real puede existir en los conceptos y en las cosas. Como lo que nosotros conocemos es ese contenido y no lo que le es accidental (universalidad o singularidad), podemos afirmar la fundamental adecuación de los conceptos con la realidad que representan.

No hace falta recurrir a pruebas extrañas para llegar a esa conclusión. El testimonio de nuestra conciencia nos lo asegura así. Cuando este testimonio se refiere a objetos inmediatos de la conciencia, como son los actos mismos de conocimiento, sabemos que es infalible, ya que entre esos actos y su aprehensión no se interpone representación alguna que pueda modificarlos o de-

(11) *Oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur* (I, 27, 3). Cf. I, 87, 1; III C. G. 46, etc.

(12) *Natura vel essentia potest dupliciter considerari: Uno modo, secundum naturam et rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi... Alio modo consideratur, secundum quod habet esse in hoc vel in illo: et tunc ipsa praedicatur aliquid per accidens, ratione ejus in quo est* (*De ente et essentia*, c. 4).

tormarlos. Ahora bien, en el acto de conocimiento sujeto y objeto se identifican intencionalmente. Luego al reflexionar sobre el acto cognoscitivo podemos descubrir el objeto, y ver que es algo independiente de la facultad de conocimiento. Que nuestras ideas representen unas veces un árbol y otras una casa, no depende de la inteligencia. Esta es siempre posibilidad de recepción. Recoge fielmente lo que a través del proceso abstractivo le llega, identificándose intencionalmente con ese contenido. Pero la reflexión tiene poder para disociar y ver separadamente la representación de lo representado.

Esto supone que podemos conocer nuestras ideas directamente. Lo exige así la inmanencia necesaria para el conocimiento y su naturaleza abstractiva. Los objetos universales que conocemos no existen en la realidad exterior: existirán, por lo tanto, en nuestra mente (13). Pero además podemos conocer objetos presentes o ausentes, reales o posibles. Y la inteligencia necesita un término para su acto de conocimiento. Este término lo encontrará en sí misma (14). Es la idea.

Entonces, ¿cómo pasamos a conocer la realidad? A. Brunner ha intentado la solución del lenguaje para romper el círculo cerrado de la subjetividad. Pero el lenguaje no es más que la expresión de los conceptos internos. Otros suprimen la realidad externa, reduciendo el ser al pensamiento. Pero ésta es una posición desesperada y extrema, que no puede resistir un análisis neutral, es decir, sin prejuicios a priori. Finalmente se ha intentado llegar a esa realidad acudiendo al principio de causalidad. Dios ha producido las ideas y las cosas que ellas representan; fundados en la veracidad de Dios, podemos estar seguros de su correspondencia (Descartes). O en otra modalidad: las ideas que directamente conocemos son efectos de las cosas que representan; sin estas cosas no tendrían explicación. Entonces del efecto pasamos a la causa, superándose así la subjetividad (ilacionismo). Pero, ¿cómo podemos pasar del orden de las ideas al orden existencial de las cosas? La causa eficiente de esas ideas es la misma inteligencia por muy pasiva que se la crea. Los objetos ejercen una causalidad ejemplar, explicable sin recurrir a la existencia actual de las cosas exteriores.

La solución ha de ser buscada en la naturaleza misma de los conceptos. Podemos distinguir fácilmente en éstos un aspecto representativo, en cuanto los conceptos son cualidades recibidas en el entendimiento; y un aspecto obje-

(13) *Motus vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente, et ideo oportet ad hoc ut aliquid cognoscatur esse similitudinem aliquam in mente* (*De Verit.*, 10, 9 ad 7).

(14) *Ipsa res quae est extra animam omnino non attingitur, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res, quae est extra animam omnino est extra genus intelligibile* (*De Pot.*, 7, 10). Cf. JUAN G. GONZÁLEZ-POLA, O. P., *El idealismo tomista*. (Valladolid, 1957).

tivo, lo representado, el contenido. Llámese a estos aspectos concepto formal y concepto objetivo o de otra manera, lo cierto es que conocemos directamente lo objetivo de los conceptos, es decir, la misma realidad sin las condiciones individuantes, mientras que lo subjetivo únicamente es conocido por reflexión (15). La misma realidad: no hace falta pasar de las ideas a las cosas. La objetividad de los conceptos queda así salvada (16).

Kant exige para esta objetividad la intuición. No es objetivo un concepto si no se refiere a la existencia concreta que tienen las cosas. Lo abstracto exige lo concreto, como la potencia al acto (17). ¿Cómo se logra en nuestro entendimiento esa intuición?

Santo Tomás habla de una continuación entre los sentidos y el entendimiento (18). El proceso de nuestro conocimiento se va realizando mediante síntesis cada vez más perfectas, en las que las facultades penetran progresivamente el dato primero recogido por los sentidos externos. La síntesis suprema es la que corresponde al entendimiento. Es preciso, pues, distinguir dos planos en las facultades: unas se mueven en lo material, otras en lo inmaterial. Pero hay una estrecha colaboración, ya que es el mismo el sujeto que conoce a través de esas facultades, y entre ellas hay una verdadera subordinación (19).

Pero, además, se da continuación por parte del objeto. La realidad que continuamente se ofrece a nuestra consideración y en la que tiene comienzo todo nuestro conocimiento es la realidad material que captamos mediante los sentidos. El entendimiento encuentra en ella las esencias que conoce, con sólo hacer intervenir a la abstracción. Un proceso inverso de reflexión lleva al en-

(15) *Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius quam significat definitio; et hoc quidem necessarium est eo quod intellectus intelligit independenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod potest considerari ut intellectualis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo (I C. G. 53).*

(16) *Species intelligibilis est quodammodo ipsa quidditas et natura rei, secundum esse intentionale (Quodl. 8, a. 4). Cum dicitur intellectum in actu duo importantur: scilicet res quae intelligitur et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas (I, 85, 2 ad 2).*

(17) *Natura... cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens (I, 84, 7).*

(18) *Intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur (De Verit., 2, 6).*

(19) *Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque (De Verit., 2, 6 ad 3).*

tendimiento del concepto abstracto a la materia singular, completándose así el ciclo (20).

No se trata, pues, de una unión artificial y forzada que deba hacer el entendimiento para llegar al singular. La unión está ya hecha. Lo que importa es darse cuenta de ella mediante la reflexión (21). Y esta labor reflexiva es anterior a la crítica. Es una reflexión impropriadamente dicha, que consiste en una nueva consideración del objeto conocido. Por consiguiente, en la reflexión perfecta el proceso del conocimiento aparecerá mucho más claramente.

Se realiza así la tendencia natural del entendimiento a perfeccionarse con realidades distintas de sí mismo (22). Es limitado, pura potencia en el orden del conocer y no puede sacar de sí mismo las perfecciones. Las encuentra en las cosas y se va enriqueciendo, hasta llegar a la actualidad suma, cuando pueda a conocer y apropiarse de una manera intencional la perfección del universo y de Dios.

Los conceptos mismos están pidiendo ese acercamiento a la realidad que representan (23). Han sido abstraídos de ella y a ella tienden. Por eso la perfección del conocimiento humano únicamente se realiza en el juicio.

2.—Objetividad del juicio.

La segunda operación de la mente se caracteriza por la afirmación o negación, mediante las cuales nuestro conocimiento se conforma con la realidad, que no es universal y abstracta, sino singular y unitaria (24). La simple aprehensión establece un primer contacto con las cosas. Es preciso multiplicar esos contactos, agruparlos alrededor de las mismas cosas, porque el conocimiento humano es también "una suma de perfiles", como se decía de las esculturas de Rodin.

Esa labor de integración la hace el entendimiento mediante el juicio. Y

(20) Anima, conjuncta corpori, per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile revertitur ad considerandum actum suum et speciem intelligibilem, quae est principium suae operationis; et ejus speciei originem... Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae (*Qu. De Anima*, 29 ad 1).

(21) Connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat... Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis (II-II, 180, 5 ad 2) Cf. I, 84, 7; I, 85, 1 ad 5.

(22) Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt ante intelligere; sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam, sicut materia formam (*In I Metaph.* 1).

(23) Conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem (*De Potentia Dei*, 8, 1).

(24) Cf. *De Verit.*, 14, 1.

la hace de una manera consciente, al comparar conceptos objetivos y ver su predicabilidad. No es algo inconsciente, un mecanismo ciego que coloca los fenómenos de la sensibilidad en las formas "a priori" de las categorías, como dice Kant. En el juicio se ejercita una reflexión funcional, por la que el hombre se da cuenta de la adecuación entre sujeto y predicado, entre los conceptos objetivos y la realidad de la cual se afirman.

Tampoco se puede decir que el juicio proviene de un acto de voluntad, como quiere Descartes, para quien el entendimiento aprehende conceptos únicamente, y no puede ver la adecuación de ellos a la realidad. Entonces, sólo porque la voluntad le empuja llega a la afirmación o negación. Es verdad que la voluntad, con todas las potencias afectivas, influye en el conocimiento humano. Es difícil hacer separaciones totales en el hombre. No basta tener muchos conceptos para pasar a la afirmación o negación del juicio. Es preciso además saber organizar esos conceptos, ordenarlos como posibles sujetos y predicados. Y es aquí donde obra el hombre entero. Las disposiciones subjetivas, el contacto con las cosas y el afecto, al producir la connaturalidad, facilitan la aproximación de los conceptos y su aplicación a la realidad.

Fruto de la afirmación o negación es un nuevo concepto (25). ¿Qué es lo que propiamente representa ese concepto? ¿Expresa únicamente la síntesis subjetiva de los elementos del juicio o contiene algo objetivo?

Decíamos que mediante la reflexión funcional que se da ya en todo juicio, el hombre se da cuenta de la conveniencia de los conceptos con la realidad, y por eso los afirma de ella. Por contraposición a la simple aprehensión que no capta más que aspectos esenciales de las cosas, el juicio recae sobre el "esse": alcanza las cosas como son (26). Y nos las hace conocer en cuanto en ellas se dan unidos los elementos que habíamos separado en las simples aprehensiones (27).

Así, pues, en el juicio y sólo en él se da la verdad lógica, la adecuación consciente del entendimiento con la realidad. La verdad en cuanto conocida es la perfección de la inteligencia, dice Santo Tomás (28). He ahí lo objetivo del juicio. El contenido de su afirmación o negación son las cosas mismas en cuanto poseen perfección y actualidad (en cuanto son adecuadas al entendi-

(25) Cf. *De Pot.*, 9, 5.

(26) Prima operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive incompleta, ut pars vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei comitatur, ut in substantiis simplicibus (*In Boeth. de Trinit.*, 5, 3).

(27) Cf. I, 85, 5 ad 3.

(28) Perfectio intellectus est verum ut cognitum (I, 16, 2).

miento divino). Esa actualidad perfecciona y determina al entendimiento humano, pura potencia indeterminada.

El ser, el entendimiento y la relación entre ellos son los elementos de la verdad y del juicio. Mediante la reflexión el entendimiento llega a conocer su naturaleza potencial, hecha para adecuarse a las cosas. Por eso, en todo conocimiento se descubrirá el ser, cuya primacía es preciso que la misma inteligencia reconozca, puesto que ella misma existe antes de conocer.

El contacto con el ser, con las cosas como son en sí, es aquí perfecto. Sobre todo, cuando el juicio no es algo aislado, sino que se da dentro de las ciencias. Entonces se consigue la connaturalidad con las cosas, su perfecta asimilación. Los hábitos intelectuales, al destruir la potencialidad del entendimiento orientándole con toda su fuerza —y la fuerza de las demás potencias a su servicio— hacia los objetos, hace esas cosas más presentes.

La crítica, en la cumbre de las ciencias perfectas, hace consciente esa connaturalidad; más transparente, si cabe. Los hábitos nos llevan con un impulso irresistible hacia los objetos, nos hacen sentir sus exigencias. La reflexión explica esa inclinación y la justifica. Contacto con las cosas concretas. También aquí se da la intuición, la aprehensión inmediata.

III.—DIOS, FUNDAMENTO DE LAS CERTEZAS CRITICAS

El análisis reflexivo nos lleva a la distinción entre el conocimiento y el ser, a la afirmación de un contenido objetivo en nuestros conceptos y juicios. La verdad es, pues, la adecuación o conformidad del entendimiento con las cosas. Pero cabe preguntar todavía: ¿sucede lo mismo en toda verdad? Porque podría haber una verdad humana, para la cual se establece ese contenido y esa conformidad en un grado inferior de conocimiento. Quizá para un conocimiento superior no sea así. ¿Cómo podemos probar que eso que creemos objetivo no se reduce en última instancia al pensamiento? El problema crítico no está resuelto todavía.

Para resolverlo, es preciso haber llegado a conocer la verdadera naturaleza de nuestra inteligencia, como pedía Santo Tomás. Y no conocemos esta naturaleza mientras no sepamos que es una inteligencia limitada, medida por las cosas, y que frente a ella existe otra inteligencia infinita, creadora, de la cual procede todo ser y toda verdad. La distinción real que nosotros establecemos entre el entendimiento y su contenido objetivo en el acto de conocer se explica únicamente por la limitación y la potencialidad de la inteligencia humana (29). Nada existe fuera de una inteligencia que sea acto puro. En un conocimiento perfecto sujeto y objeto se identificarían, y no sería necesario resolver

(29) *Secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sesibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia* (I, 14, 2).

dadera realidad. Porque somos limitados e imperfectos, no podemos sacar del los problemas que la inmanencia y la transcendencia de nuestro conocimiento plantean.

Pero no hace falta salir de la reflexión crítica para establecer esta fundamental distinción entre nuestra inteligencia y la inteligencia divina. Del ser que se capta en las cosas mediante el juicio se concluye en el ser absoluto, subsistente (30). No tenemos más que analizar nuestros juicios para establecer la existencia de un ser perfectísimo, para el cual la verdad no será más que el conocimiento de sí mismo.

En efecto, el análisis de nuestro conocimiento nos revela la indigencia inicial de nuestra actividad especulativa, dependiente de algo exterior. Es preciso que esa potencialidad se vaya actuando hasta llegar a la plenitud intelectual (31). En nosotros el conocimiento no es la perfección última; estamos en continuo proceso mediante las tres operaciones de la mente. "Vemos claramente que nuestro ser no es el más perfecto —dice Descartes—, porque hay algo más perfecto que el dudar, y es el conocer" (32). Dudar, afirmar o negar, discurrir..., todo indica en nosotros imperfección.

Luego si nosotros somos limitados e imperfectos, debemos concluir que hay una causa que nos ha dado el ser. Una causa que sea acto puro, sin limitación ni imperfección alguna y en la que el entender no sea un acto accidental, sino su propio ser sustancial.

Pero el acto puro es inmultiplicable; es uno y único. Todo lo que fuera de él exista es producido por él y de él recibe su perfección. Y precisamente recibe esta perfección por creación libre, puesto que no podemos suponer en un ser perfectísimo y simplicísimo ni emanación ni proceso interno de evolución hacia una mayor perfección (33).

Queda así establecida la transcendencia. En primer lugar, la transcendencia de Dios respecto al hombre, ya que Dios es el ser subsistente, el acto puro, y el hombre es un ser limitado e imperfecto. En segundo lugar, la transcendencia de las cosas respecto al mismo hombre. Cada ser tiene su perfección propia dentro de un determinado género y especie.

Cuando al analizar nuestro conocimiento descubrimos como propiedad esencial suya la inmanencia, ese modo peculiar de existir las cosas y sus perfecciones en nuestra mente, sabemos que esos objetos tienen otra existencia fuera de nosotros. Los conceptos son el punto de partida para llegar a la ver-

(30) *Intellectus noster hoc modo intelligit esse, quomodo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit* (*De Pot.*, 7, 2 ad 7).

(31) Cf. II-II, 180, 4.

(32) *Discours de la méthode*, IV Partie.

(33) Cf. E. TOCCAFONDI, *La ricerca critica della realtà*. (Roma, 1941), pp. 170 ss.

fondo de nuestro ser las perfecciones que conocemos. Por eso las mendigamos de las cosas y, en última instancia, de Dios, identificándonos intencionalmente con ellas, pero sabiendo que la verdadera naturaleza singular y concreta de lo que conocemos está más allá de nuestra inteligencia.

Llegamos así a la noción exacta de verdad, que es adecuación o conformidad del entendimiento con el ser, y concluimos en la prioridad del ser sobre el entendimiento. La verdad es tan inmutable como el mismo ser, y no depende de las modificaciones subjetivas de nuestras facultades, del apetito ni de la cultura de cada tiempo. "El dualismo entre el ser y el pensamiento —podemos concluir con Brunschwig (34)— es absolutamente primitivo e irreductible".

No cabe duda alguna acerca de la legitimidad de la prueba de la existencia de Dios partiendo de la limitación e imperfección de nuestro conocimiento. Sería muy fácil acomodarla a la exposición de la cuarta Vía de Santo Tomás, donde se utiliza la limitación de ciertas propiedades, como la bondad, la verdad, la nobleza, para emprender el camino de la causalidad hacia Dios (35). Pero, ¿es legítimo acudir en crítica a una tal prueba? ¿Puede suponerse algo cuando se trata de llegar a una justificación última del conocimiento?

Apresurémonos a decir que no se supone nada. Se acepta el hecho de nuestro conocimiento con todo lo que en sí implica, y se trata de analizarlo mediante la reflexión. Inmediatamente nos damos cuenta de que ese hecho consta de tres elementos: inteligencia, acto de conocimiento y objeto que se conoce. Pues bien, si profundizamos un poco lo mismo en el sujeto que en el objeto, vemos que es necesario descubrir a Dios.

En primer lugar, Dios está implicado en todas las cosas, como la causa en su efecto. No podemos tener un conocimiento perfecto de esas cosas, sin recurrir a Dios: constantemente le hacen referencia. He ahí la labor de la filosofía directa, de la teodícea concretamente.

Pero, además, la inteligencia humana es, en cuanto facultad, una de esas cosas creadas por Dios. Un conocimiento perfecto, como el que se busca en crítica, no puede prescindir de este aspecto. De lo contrario, no conoceríamos su naturaleza. Nuestra inteligencia está hecha para ser conmensurada por las cosas que, a su vez, reciben el ser y la verdad de Dios.

Por eso Santo Tomás habla de un conocimiento de Dios implícito en cualquier acto de conocimiento (36). Nada tiene de extraño que un acto reflexivo pueda explicitar esa referencia a Dios.

(34) Cf. *La modalité du jugement*. (Paris, 1934), p. 98.

(35) Cf. I, 2, 3.

(36) *Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* (*De Verit.*, 22, 2 ad 1).

Finalmente, la crítica intenta analizar el uso normal de la inteligencia humana, y ver que en ese uso está esencialmente ordenada a la verdad. ¿Cabe este orden sin la existencia de un ordenador supremo, que sea fuente de toda verdad? La infalibilidad de las facultades cognoscitivas supone la existencia de Dios, sin el cual el orden admirable y constante que observamos hacia los objetos no tiene explicación.

Es así como llegamos a establecer perfectamente el valor objetivo de nuestro conocimiento. No partiendo a priori de la naturaleza de nuestras facultades, que no conocemos, ni admitiendo ciegamente su ordenación a algo objetivo. Ni siquiera se admite esto apoyándose en que las ha creado Dios, por lo que tienen que ser infalibles frente a sus objetos. Sino que, porque son infalibles, porque en su uso normal llegan siempre a su objeto, porque sus actos son imperfectos, concluimos que las ha creado Dios.

Como en todos nuestros conocimientos, el círculo se cierra. Empezamos por un hecho imperfectamente conocido y en el que implícitamente está ya hecha la prueba de la existencia de Dios, y terminamos explicitando esa prueba, fundamentándola, perfeccionándola.

C O N C L U S I O N

Así, pues, la teodicea supone a la crítica, y la crítica lleva consigo la teodicea. ¿Qué tiene de extraño? Se trata de una ciencia con unidad perfecta: la metafísica. No es posible, pues, hacer divisiones demasiado radicales. Es verdad que se pueden distinguir dos funciones: la expositiva y la defensiva; pero precisamente porque son dos funciones no crecen aisladas. Lo que se defiende es el conocimiento directo, y este mismo conocimiento va exigiendo, al progresar, la justificación crítica.

Quien no admita la existencia de Dios no puede dar una solución satisfactoria al problema crítico. No basta descubrir en nosotros una tendencia invencible a proyectar en el absoluto nuestras representaciones inmanentes. A lo sumo se obtendría una evidencia subjetiva y ciega. Otra solución sería negar algún término de ese problema, identificando demasiado precipitadamente sujeto y objeto de conocimiento. Esta identificación se da en Dios, pero no en nuestro conocimiento imperfecto.

Tampoco basta demostrar que nuestra verdad es objetiva. El campo de lo objetivo es demasiado amplio, y podría abarcar hasta los seres de razón. Hay que determinar bien el objeto del conocer humano. Efectivamente, es *objeto*, algo que nos sale al encuentro porque estaba ahí, formando parte de una realidad estable y fija, independiente de toda inteligencia creada. Realidad que encuentra su consistencia última en la misma esencia de Dios.

Dios como objeto de ciencia humana es estudiado en la madurez de la filosofía. Unicamente aquí también se plantea el problema crítico del conocimiento. Es que cuanto más nos vamos elevando hacia las causas supremas, más se unifican los problemas y las soluciones. Al final, quedará el problema del ser en toda su universalidad: el ser de las cosas creadas, estudiado en sí y en su Causa primera y estudiado también en cuanto él mismo es causa de nuestra verdad.

“Lo importante no es el hombre —escribía Heidegger—; lo importante es el ser”. O, como decía A. Forest, poniendo fin a una discusión: “el acuerdo está en el ser”. Ahí es donde tenemos que buscar todas las soluciones. El ser de Dios, fuente de toda existencia y explicación de la transcendencia, ya que lo propio de la existencia es la indivisibilidad, la repugnancia a ser absorbido por lo otro. Y el ser de las cosas, conformando consigo a nuestro entendimiento en la verdad.

JESUS GARCIA ALVAREZ, O. P.