

EL VALOR ONTOLOGICO DE LOS CONCEPTOS COMO PUNTO DE PARTIDA DE UNA CRITICA TOMISTA

1.—Reduciéndolos a tipos esquemáticos podríamos clasificar casi todos los sistemas filosóficos en dos grupos extremos y uno medio, cuyos representantes antiguos serían Heráclito, Parménides y Aristóteles.

El primer grupo se caracteriza por la importancia exclusiva que concede al conocimiento sensible y experimental, descuidando el conocimiento intelectual, mientras que el segundo, por el contrario, exagera el valor de la inteligencia en detrimento del conocimiento sensible. El grupo tercero pretende armonizar ambas facultades cognoscitivas, atribuyendo a cada una su justo valor.

Repetimos que las dos actitudes extremas son unilaterales y sólo contemplan un aspecto del conocimiento y de la realidad. aspecto que ha de quedar necesariamente desfigurado al ser desvinculado de la armonía total del conjunto. La verdad, como la realidad, es muy compleja; y los simplistas, que no saben ver más que una cara, son los fautores de los grandes errores de la humanidad.

Se ha dicho que todos los sistemas son verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan. Sin ser del todo exacta la afirmación, algo de verdad contiene, a saber, que todo sistema erróneo contiene siempre algo de verdad. Pero no se olvide que el error no es otra cosa que la verdad a medias. Por eso el sistema verdadero será aquel que sepa recoger y armonizar todas las verdades parciales diseminadas en los demás sistemas, expurgándolas al pro-

pio tiempo de los errores que contienen. Tarea difícil y llena de peligros, expuesta a desembocar en un funesto eclecticismo que en vez de ser la síntesis de las verdades de los demás sistemas, sea por el contrario la síntesis de sus errores. El agnosticismo de Kant es en este sentido una síntesis del escepticismo y el racionalismo.

La clasificación que acabamos de hacer de los diversos sistemas filosóficos es excesivamente esquemática. Es necesario precisar un poco más y examinar los fundamentos de aquellas actitudes extremas del pensamiento filosófico para comprender las múltiples y variadas actitudes intermedias que han ido sucediéndose en el decurso de la historia.

Decimos que la filosofía es el conocimiento de las cosas por sus últimas causas. Ahora bien, el conocimiento humano es doble: intelectual y sensitivo; y las cosas, a su vez, presentan un doble aspecto que podríamos llamar, por llamarlo de alguna manera, el aspecto esencial y el existencial. Pero el sujeto cognoscente es uno sólo; pues, hablando con propiedad, ni son los sentidos ni el entendimiento los que conocen, sino el hombre (1), que percibe la existencia de la realidad concreta con los sentidos y penetra en su esencia íntima con el entendimiento.

Siendo, pues, uno el sujeto que conoce y una también la realidad del objeto conocido, podemos sospechar que todo intento de escisión, bien sea en el conocimiento, bien en la realidad, ha de conducirnos inevitablemente al error. Conviene distinguir sin dividir, porque la división, destruyendo la *unidad*, destruiría también el *ser* de las cosas y del conocimiento.

Como se ve, son muchos los peligros que es preciso evitar y en los que es fácil caer: identificar las distintas facultades cognoscitivas del hombre, reducir la inteligencia a mera sensación o viceversa, desvincular sus funciones como si pertenecieran a distintos sujetos cognoscentes, acentuar el valor de una menospreciando o excluyendo totalmente a la otra. Y otro tanto puede decirse respecto de la realidad conocida.

Si desviándonos del justo medio, nos inclinamos hacia la inteligencia, y consiguientemente hacia las esencias, tendremos la filosofía del ser inmutable de Parménides, o el realismo idealista de Platón, o el racionalismo, o el panteísmo idealista; en una palabra,

(1) "Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque." S. T. *De veritate*, q. II, art. 6, ad 3.

caeremos en lo que podríamos llamar el *esencialismo*. Si rechazamos, por el contrario, el valor de la inteligencia y pretendemos llegar a la realidad por el camino exclusivo de la experiencia sensible o a través de alguna facultad irracional, llámese instinto, fe, sentimiento, simpatía, nos encontramos con la filosofía del devenir, con el empirismo, el positivismo materialista, el intuicionismo irracionalista y últimamente con el existencialismo.

Ambas corrientes pueden mantenerse en un plano objetivo o bien desembocar en un subjetivismo más o menos radical. Y esta es otra división general no menos importante que la primera, di visión que se basa en el dualismo *conocimiento-objeto*, como la anterior se basa, según hemos visto, en el dualismo *conocimiento sensitivo-conocimiento intelectual* y en su correspondiente *objeto sensible-objeto inteligible*. Combinando ambas clasificaciones generales resulta que puede darse un idealismo objetivo (como el de Platón) y un idealismo subjetivo (como el de Hegel); y otro tanto ocurre con el empirismo, que puede terminar en un materialismo objetivo o en un fenomenismo subjetivo.

2.—Como se ve, la diversidad de los sistemas filosóficos tiene su origen en las diversas actitudes gnoseológicas. Es ésta una constante histórica cuya explicación no entraña dificultad alguna. Porque la realidad es la misma y la verdad es una sola; la diversidad está en las múltiples interpretaciones de esta misma realidad. Y la interpretación de la realidad es obra del espíritu; consiguientemente, la diversidad no hay que buscarla en la realidad, que objetivamente es la misma para todos, sino en el conocimiento que de la misma nos formamos.

No quiere decirse con esto que la realidad sea simple e inmutable. Quiere decirse, sencillamente, que la realidad, con toda su variedad y complejidad, es igual objetivamente para todos, pero que (debido tal vez a su misma complejidad) no es captada igualmente por todos.

Tampoco quiere decirse, al afirmar que todo sistema filosófico depende de una determinada actitud gnoseológica, que todos ellos se reduzcan a simples tratados de gnoseología. Ni siquiera es necesario que traten expresamente del conocimiento. Pero todo filósofo, cualquiera que sea el objeto de sus estudios, *ejercita* el conocimiento y adopta, por consiguiente, consciente o inconscientemente, una actitud gnoseológica determinada. Y aunque no teo-

rice expresamente sobre el conocimiento, si en la práctica desdeña, por ejemplo, el conocimiento sensible, las consecuencias de esta actitud habrán de repercutir necesariamente en toda su filosofía.

Se desprende de lo dicho que el problema del conocimiento es de importancia capital. El gran problema de la filosofía, de la moderna sobre todo, no es otro que la misma filosofía. Problema antiguo como ella misma, por más que los antiguos no lo propusieran sistemáticamente ni le dieran la importancia—exagerada a veces hasta lo increíble—que le dan los pensadores modernos. Su importancia deriva del hecho de que el conocimiento es para el cognoscente el único medio para captar la realidad; pero sería funesto que, a fuerza de exagerar su importancia, se concediera al medio categoría de fin.

3.—Tal ha sido la desgracia de la filosofía moderna. Desde que Descartes admitió la posibilidad de un pensamiento puro, vacío de realidad; y, sobre todo, desde que el filósofo de Köenigsberg, partiendo de este supuesto cartesiano, tomó a su cargo el examen del pensamiento y concluyó declarándolo incapaz de traspasar los límites del fenómeno, la filosofía dejó de ser *cognitio rerum* para convertirse en *cognitio cognitionis*; se echó en olvido casi por completo el objeto directo del conocimiento, y la actividad de los pensadores se concentró con intensidad creciente sobre el conocimiento mismo, que llegó a ser considerado como el único y exclusivo objeto de la filosofía.

Fácil es comprender que con semejante revolución quedaron hondamente modificados, por no decir totalmente transformados, los conceptos fundamentales del pensamiento tradicional. Los conceptos de verdad, certeza, conocimiento, el concepto mismo de realidad, no conservan ya su antiguo significado; la realidad deja de ser aquello que existe o puede existir, para convertirse en puro objeto del pensamiento; el conocimiento ya no es percepción de algo trascendente, sino pura percepción; y, naturalmente, la verdad ya no será la conformidad del pensamiento con la realidad, sino la conformidad del pensamiento consigo mismo. En una palabra, la filosofía recibe una transformación radical; transformación que, en definitiva, irá a desembocar a una verdadera autodestrucción.

Tal ha sido, históricamente, el fatal desenlace de la famosa revolución copernicana del pensamiento. La filosofía se autoexami-

nó, y el resultado de su examen fué su propia destrucción; puesto que el idealismo, conclusión auténticamente lógica del criticismo, es intrínsecamente absurdo y, por consiguiente, antifilosófico.

¿Debemos concluir, en vista de semejante resultado, que la filosofía es un problema insoluble para sí misma? De ninguna manera. No cabe duda que la filosofía es en sí un gran problema; pero no es un problema insoluble, por más que la crítica de Kant no supiera o no pudiera resolverlo. La filosofía es obra del espíritu, y el espíritu es reflexivo. Puede, por consiguiente, y debe conocerse y examinarse; y sin este conocimiento propio no llegará jamás a su propio perfeccionamiento. Si la filosofía desconoce su propio valor, si no es filosofía crítica, en el buen sentido de la palabra, no podrá llamarse ni será, en realidad, verdadera filosofía.

El pensamiento moderno no ha sabido reaccionar contra la solución kantiana de este problema capital; solución que ha sido el punto de partida de casi todos los sistemas posteriores, aun de aquellos que nacieron como una reacción contra el propio sistema kantiano. Kant resolvió el problema crítico declarando a la razón especulativa incapaz de conocer la realidad. Por eso el idealismo reduce lógicamente la realidad al pensamiento. Por eso Bergson, con todos los antiintelectualistas, busca un camino distinto de la razón para encontrar la realidad. Por eso el existencialismo rechaza el conocimiento conceptual. Casi todos los sistemas modernos presuponen y dan por válida la conclusión de la crítica de Kant que rechaza definitivamente la metafísica del campo de las ciencias; conclusión que ha pasado a ser un principio indiscutido y reconocido como una verdad *per se nota*.

Puede decirse que tal conclusión es lo único de la crítica de Kant que ha resistido a la crítica posterior. Apenas ha habido filósofo que haya aceptado en su conjunto el sistema filosófico kantiano. Los más diversos y encontrados sistemas se van sucediendo y desplazando unos a otros. Unos intentan reducir a pura inmanencia la realidad trascendente; otros, encontrando cerrado el camino de la inteligencia para llegar a la realidad, van buscando la salida del campo subjetivo por otros caminos: la voluntad, el sentimiento, la fe, la acción, la simpatía, la vida. Todo lo han ensayado para superar los absurdos que fatalmente se siguen de la solución kantiana del problema crítico. Todo, menos revisar esa indiscutida so-

lución kantiana, causa radical del confucionismo filosófico moderno.

4.—La filosofía escolástica tradicional, después de su largo período de decadencia, ha reaccionado contra ese nuevo “dogmatismo” crítico del pensamiento moderno, propugnando la revisión de la crítica kantiana para poner en evidencia su falta de consistencia y dar, a su vez, al debatido problema una solución conforme a la naturaleza del entendimiento humano, al sentido común y a la verdad. ¿Lo ha conseguido?

No pretendemos hacer creer que los escolásticos hayan dicho la última palabra sobre un problema que tiene sus oscuridades y su parte no pequeña de misterio. Para nadie es un secreto que no todos están de acuerdo, no ya en la solución, pero ni siquiera en el planteamiento del problema. Pero creemos que las diferencias son más aparentes que reales, sobre todo entre los pensadores del campo tomista.

No faltan quienes rechazan en absoluto la existencia del problema crítico, por creerlo contradictorio. ¿Cómo el conocimiento podrá demostrar su propia validez y capacidad sin presuponer al mismo tiempo esa misma validez y capacidad para demostrarlo? Estos olvidan que no hay contradicción en la mutua causalidad de dos causas de diverso orden. La validez del conocimiento depende de la rectitud *ontológica* de la facultad, rectitud que a su vez es *conocida* gracias a la validez del conocimiento. No estamos ciertos *subjetivamente* porque vemos que estamos ciertos *subjetivamente*, sino porque vemos que la facultad es válida *objetivamente*.

Hoy apenas quedan defensores de esta actitud extremada. Mayor interés ofrecen algunos autores que, admitiendo la posibilidad de una crítica del conocimiento, rechazan la posibilidad de un *realismo crítico* propiamente dicho. Según ellos, todo estudio crítico del conocimiento presupone la verdad del realismo, que no puede, sin contradicción, ser a su vez objeto de la crítica. Al hablar así, parece que echan en olvido el carácter reflexivo del conocimiento. Una teoría realista del conocimiento, dicen, y una crítica realista de nuestros conocimientos son cosas posibles y necesarias, pero ni la una ni la otra son equivalentes a realismo crítico;

y no es justo, por consiguiente, designarlas con este nombre (2). El problema de encontrar un realismo crítico es en sí contradictorio, como la noción de un círculo cuadrado (3). El realismo, punto de partida de toda crítica, no puede ser, sin contradicción, término de la misma (4).

5.—Ante todo es necesario precisar el sentido que se da a la palabra "crítica". Si por *criticar* se entiende *demostrar* en sentido estricto, es natural que una filosofía realista, basada en principios ontológicos, no pueda llamarse propiamente *crítica*. Los primeros principios, por el hecho de ser primeros, no pueden ser término de una demostración propiamente dicha; el círculo vicioso sería inevitable. Mucho menos podría llamarse crítica la filosofía realista, si por filosofía crítica se entiende una filosofía basada en la crítica *trascendental* en sentido kantiano. En este sentido es evidente que solamente el idealismo es crítico por derecho propio. Pero, como vamos a ver en seguida, no hay ninguna razón convincente que nos obligue a identificar el verdadero sentido de la palabra *crítica* con el de la crítica trascendental kantiana.

La crítica propiamente dicha es obra de la reflexión. Conocimiento crítico es aquel que no sólo conoce y juzga un objeto determinado, sino que se conoce y juzga a sí mismo; que es consciente, en una palabra, de su propio valor. La reflexión es, por consiguiente, indispensable en todo conocimiento crítico; no solamente la reflexión impropia, consistente en profundizar con nuevos actos el conocimiento directo del objeto, sino la reflexión sobre el acto mismo del conocimiento y sobre la facultad cognoscitiva. Y en este sentido defendemos que el verdadero realismo, no solamente puede, sino que debe llamarse crítico; sin que por eso tenga necesidad de identificarse con el criticismo de Kant.

No se nos oculta una fácil objeción: el kantismo y su legítimo sucesor, el idealismo, tienen ya derechos adquiridos sobre la palabra en cuestión. Ellos fueron quienes la introdujeron en la filosofía y le dieron un sentido filosófico determinado. Por consiguiente, quienes quieran hacer uso de ella en filosofía deben

(2) GILSON, E.: *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, París, J. Vrin, 1947, pág. 182.

(3) *Ob. cit.*, pág. 77.

(4) *Ob. cit.*, pág. 160.

usarla en el mismo sentido, so pena de embrollar las cuestiones y sembrar el confucionismo.

La respuesta no tiene dificultad. El realismo no cambia el sentido de la palabra *crítica*; retiene su auténtico significado: el mismo que le diera Kant al proponer su nuevo método trascendental. Kant quiso examinar el valor de nuestras facultades cognoscitivas, y a semejante examen lo designó muy acertadamente con el nombre de *crítica*. Para ello excogió su método trascendental, al que llamó crítico, no precisamente por su novedad, ni por su apriorismo, ni por su trascendentalismo; lo llamó crítico sencillamente porque con él se proponía *examinar* la posibilidad y el modo del conocer. Al proponerse hacer un examen, es decir, una crítica del conocimiento, era muy natural que llamara *crítico* al método con que pensaba llevar a feliz término su buen propósito. Ahora bien; si el método resultó equivocado y no obtuvo, por consiguiente, un resultado satisfactorio, podrá decirse, si se quiere, que tal método no fué verdaderamente crítico, sin negar por eso que en principio el nombre estuviera bien puesto; pero sería un contrasentido concluir que para poder llamarse crítico un método cualquiera, debe seguir los pasos e identificarse precisamente con aquel que no consiguió serlo de verdad.

Se comprende, pues, cómo la filosofía realista, sin ser kantiana ni seguir el método kantiano, puede llamarse *crítica*, por la misma razón y en el mismo sentido que la filosofía de Kant. Y si consigue, como lo creemos, examinar y determinar la naturaleza del acto y de las facultades cognoscitivas, justificando y defendiendo su propio valor, entonces, con más razón y con mayor derecho que el kantismo y que el idealismo, la filosofía realista podrá llamarse crítica en el mismo sentido, nótese bien, que aquellos sistemas que pretendieron serlo.

Creemos, por tanto, que tienen razón los autores que defienden que no hay razón alguna para abandonar a merced del idealismo el uso y la posesión de la palabra *crítica* y de su significado (5); antes bien, el primer reproche que podemos y debemos hacer a la crítica idealista no es otro precisamente que la falta de verdadera crítica (6).

(5) MARITAIN, J.: *Les Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer. París, 1946, página 141.

(6) TONQUÉDEC, J. DE: *La Critique de la Connaissance*, París, Beauchesne, 1929, páginas 21-22.

Nótese bien que no se trata de una cuestión de palabras, sino de sentido. Ni poco ni mucho nos interesa si las obras de Kant llevan el título de *Crítica*, o si su sistema se llama *criticismo*. Se trata del significado. Kant juzgó que su método trascendental era el único medio de llegar a un perfecto conocimiento del conocimiento mismo y por eso lo llamó método crítico. Por la misma razón la filosofía realista, sin adoptar el método kantiano, pero persiguiendo idéntico fin, se llama también filosofía crítica; y con más razón que el kantismo, porque solamente la filosofía realista llega a conocer la verdadera naturaleza del conocimiento; y puede, por consiguiente, mejor que las *Críticas* de Kant, ser llamada filosofía de la filosofía. No son, pues, los realistas los que deforman el verdadero sentido de la palabra *crítica*; sino más bien los que pretenden aplicarla exclusivamente a un determinado sistema, a un método particular y a sus conclusiones erróneas.

Podrá objetarse también que, en el sentido en que lo defendemos, el calificativo de *crítico* no se diferencia en nada de *filosófico*; y que afirmar que una filosofía realista es crítica es una tautología, pues viene a decirse con otras palabras que la filosofía realista es filosófica. Y, por consiguiente, tal calificativo está de sobra, porque en realidad no dice nada (7).

Somos los primeros en sostener que toda filosofía es crítica a pena de no ser filosofía, y no es otra precisamente la razón por la cual defendemos la expresión "filosofía y realismo crítico". Porque parece que alguna vez se ha descuidado el carácter crítico propiamente dicho de la filosofía, es decir, su carácter reflexivo, por eso precisamente insistimos en poner de relieve este carácter necesario sin el cual la filosofía no podría ser perfecta y ni siquiera filosofía. No puede darse un conocimiento intelectual puramente *directo*, porque no puede darse un conocimiento *inconscio*, máxime si se trata de un conocimiento perfecto, como debe ser el filosófico. Por eso, porque todo pensamiento es en cierto modo pensado, porque todo conocimiento intelectual es en cierto modo conocido, por eso decimos que toda la filosofía verdadera es filosofía crítica; y sostenemos que tal calificativo expresa adecuadamente ese carácter *reflexivo* que acompaña necesariamente a todo conocimiento filosófico. Más aún, decimos que la filosofía no será

(7) GILSON, E.: *Ob. cit.*, pág. 44.

perfecta mientras no haya desarrollado y explicitado ese su carácter reflexivo y mediante su función especial llamada por antonomasia "Crítica" o parte crítica de la filosofía.

Lejos, por tanto, de ser una tautología, la expresión "realismo crítico" creemos que define con exactitud este carácter y esta función especial de la filosofía, que consiste en ser juez de sí misma y de sus propios principios (8).

No es, pues, una concesión a la moda contemporánea el adoptar el uso de la palabra *crítica*. Se trata de poner en claro una nota característica y fundamentalísima de la filosofía realista que, por lo mismo, que fué echada en olvido por algunos escolásticos, ha sido acusada de no poseerla toda la filosofía escolástica. Y la acusación no es simplemente de no seguir la moda filosófica actual; es algo más seria. Si al acusar al realismo escolástico de falta de crítica se le acusara simplemente de no ser kantiano, seríamos los primeros en reconocerlo. Pero cuando se acusa al realismo de falta de crítica, se le acusa de falta de crítica en general, o de crítica propiamente dicha, es decir, de crítica reflexiva. Y se pretende demostrar la superioridad del idealismo sobre el realismo, porque solamente el primero es verdaderamente crítico. Nótese bien que no dicen que su crítica es verdadera porque es idealista, sino que el idealismo es verdadero porque es auténticamente crítico. Pues presuponiendo, y con razón, que no puede ser legítimo ningún sistema filosófico si no es verdaderamente crítico, es decir, filosóficamente justificado, sostienen que tan sólo el idealismo cumple con tal requisito. Pero esto es lo que hace falta probar: que solamente la crítica idealista tiene valor, que es el único y definitivo examen de las facultades cognoscitivas; mientras que el realismo no puede examinarse, ni justificarse, ni valorarse; en una palabra, no puede ser crítico. Si esto se prueba, tendrán razón los defensores de la imposibilidad del realismo crítico, pero tendrá razón también el idealismo. Pues si el idealismo es un sistema que puede justificarse en sí mismo y frente a los sistemas contrarios, mientras que el realismo es en sí mismo injustificable críticamente, las ventajas del primero sobre el segundo son indiscutibles.

Insistimos, sin embargo, en afirmar exactamente todo lo con-

(8) MARITAIN, J.: *Ob. cit.*, pág. XXII.

trario: a saber, que solamente el realismo es justificable en sí y frente a los demás sistemas, mientras que el idealismo es contradictorio en sí mismo y, ni que decir tiene, desde el punto de vista realista. De no ser así, no vemos cómo sea posible defender la verdad del realismo. La verdad no puede ser más que una. Concebir el idealismo y el realismo como dos sistemas radicalmente opuestos e intrínsecamente lógicos es un absurdo. El error en el fondo siempre es contradictorio, se destruye a sí mismo. Por eso, es inadmisibles concebir el realismo y el idealismo como dos explicaciones del mundo—real o fenoménico o como sea—, explicaciones ambas lógicas a la vez que opuestas, ambas irreductibles, ambas inexpugnables, ante las cuales es necesario decidirse por una u otra, sin posibilidad, una vez dentro de cualquiera de ellas, ni de atacar ni de ser atacado, porque los argumentos de la una ni siquiera tienen sentido para la otra. Así parecen concebir los dos sistemas quienes, reconociendo la verdad del realismo, no le reconocen la capacidad de justificar críticamente su propio valor y refutar al propio tiempo con eficacia el error idealista. Repetimos que tal concepción es absurda. Si el idealismo fuera de verdad inexpugnable no sería falso. Es cierto que una vez entrados en el idealismo, cambian de sentido casi todos, por no decir todos, los conceptos fundamentales del pensamiento. Es cierto que una vez dado el primer paso, todos los restantes del sistema son una serie de consecuencias lógicas. Pero no es menos cierto que ya en el primer paso se esconde la contradicción; contradicción que se extiende, naturalmente, a todo el sistema. Por eso, el idealismo es vulnerable precisamente (y solamente) en su misma raíz.

Tampoco creemos, por otra parte, que en el idealismo, o en los diversos sistemas idealistas, no se encuentre siquiera una mínima parte de verdad. Y una proposición verdadera, por insignificante que sea, siempre es un punto de partida para comenzar una discusión. Santo Tomás dice bien claro que solamente con el escéptico absoluto es imposible toda discusión (9). Y los idealistas no se tienen por escépticos.

6.—Admitida la posibilidad y necesidad de una filosofía crítica propiamente dicha, el primer problema, y tal vez el más

(9) S. T.: I, q. I. art. 8, c.

discutido, con que tropieza el aspirante a filósofo crítico es el problema de su punto de partida.

Para Descartes el punto de partida, no sólo de la crítica, sino de toda la filosofía, es su famoso "cogito", que ha fascinado a tantos pensadores incautos, incluso del campo de la escolástica, que no han sabido descubrir el peligro que encierra este principio aparentemente inofensivo. Haciendo honor, no precisamente a su agudeza mental, sino a su buena voluntad, creemos que tampoco el propio Descartes llegó a descubrirlo.

Y es que a primera vista el "cogito", como punto de partida de toda la filosofía, se presenta con todas las apariencias de la más auténtica legitimidad. Efectivamente, el conocimiento empieza al ponerse en contacto el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible; y ese contacto, que no es un contacto material, sino una fusión intencional del cognoscente y del conocido, se realiza en la operación vital que es el pensar. ¿Qué inconveniente puede haber en comenzar la filosofía sobre este dato primero e irrecusable de la conciencia?

Dejando aparte de momento la cuestión del punto de partida de la filosofía, el defecto radical del "cogito" cartesiano es su mutilación y, consiguientemente, su desfiguración. El "cogito" cartesiano pretende ser un puro pensar, y un puro pensar ya no es pensar, como una pura conciencia no es conciencia. Si el pensar es la fusión intencional del sujeto y del objeto, la actividad por la cual al ponerse en contacto el cognoscente y el cognoscible se identifican intencionalmente, toda exclusión de los elementos extremos hace imposible e ininteligible cualquier especie de contacto o de fusión entre ellos. Un puro contacto no es contacto; no es más que un intento de noción contradictoria.

Que el "cogito" cartesiano excluye ambos elementos se desprende con toda claridad de la noción que el mismo Descartes nos da de ese acto de pensar, cuya indubitable existencia descubre a través de la duda universal.

Excluye, en primer lugar, todo elemento objetivo. Para Descartes el pensamiento no termina en el objeto, sino en sí mismo, y solamente recurriendo a la bondad y veracidad divinas podremos saber que nuestras ideas *corresponden* a la realidad objetiva. Precisamente, el problema principal para Descartes no es otro que buscar una salida del pensamiento a la realidad.

Excluye también el elemento subjetivo, al menos en lo que tiene de ontológico. El sujeto pensante para Descartes es pensante, pero no sujeto; y, aunque la palabra diga lo contrario, el “yo” y su existencia no tienen en su filosofía sino un valor puramente fenoménico. Y lo confirma en Psicología al identificar el alma—sujeto pensante—con el mismo pensamiento.

¿A qué se reduce, pues, el “cogito” cartesiano? A un puro pensar (que es a la vez pensar y pensante) sin sujeto ontológico y sin término objetivo. Con semejante punto de partida la filosofía queda encerrada sin salida posible en el círculo contradictorio de la pura inmanencia.

7.—Algunos neoescolásticos, influenciados por Descartes tal vez más de lo que ellos piensan, han intentado establecer el punto de partida de la filosofía sobre un cogito “abierto”, sin las mutilaciones del *cogito* cartesiano. Su intento es comenzar la filosofía por el estudio del problema crítico, aceptando el hecho del conocimiento en su integridad, tal como se presenta a la conciencia, pero excluyendo toda intervención de la metafísica; más aún, supeditando la posibilidad y el valor de la metafísica al resultado del estudio gnoseológico (10).

No es difícil hacer ver los inconvenientes de semejante posición, que en definitiva resulta también contradictoria. Está bien que se comience por admitir un hecho de conciencia evidentemente cierto como es el hecho del conocimiento. Pero para examinar un hecho cualquiera y estudiar su rectitud es necesario poseer algunas normas o leyes a las que tal hecho deberá ajustarse. Si tales leyes son objetivas no podremos dar un paso en la explicación del hecho sin conocer previamente dichas leyes. Luego el estudio del conocimiento presupone el estudio de la realidad objetiva. Pretender que dichas leyes son subjetivas es un apriorismo injustificado. Es, además, desfigurar el hecho mismo del conocimiento que se nos presenta como asegurado sobre las cosas y medido por ellas. El estudio significa un esfuerzo por saber lo que se ignora. Desde el momento, pues, que nos proponemos el estudio del conocimiento confesamos nuestra ignorancia sobre el mismo; y no es una actitud sincera comenzar presupo-

(10) ROLAND - GOSSELIN, M. - D.: *Essai d'une Étude critique de la Connaissance*. Paris, J. Vrin, 1932, págs. 11-12.

niendo lo que ignoramos, y lo que es peor, lo que contradice al primer testimonio de la conciencia, que nos presenta al conocimiento como una función asimilativa y no meramente constructiva.

La actitud más lógica del que es consciente de su ignorancia ha de ser de humildad y de suma reverencia a los datos. Nos encontramos ante el hecho del conocimiento, y al intentar penetrarlo tropezamos con un problema, su valor. Si pretendemos averiguar el valor y la naturaleza de esto que llamamos conocimiento, debemos examinarlo tal como se nos presenta; lo contrario no sería examinar el conocimiento, sino otra cosa cualquiera. Nuestro intento ha de ser explicar un hecho, no destruirlo; y la explicación de un hecho no será correcta si nos lleva a la destrucción de aquello mismo que intentamos explicar.

Ya San Agustín y los escolásticos habían formulado la verdad indubitable del *cogito*, pero no como el resultado de la duda universal, ni otorgándole la categoría de fundamento supremo de toda la filosofía. De hecho podemos comenzar a filosofar por el *cogito*, como podemos comenzar por otro dato cualquiera, el movimiento, pongamos por ejemplo. Pero una cosa es comenzar a filosofar sobre una verdad cualquiera y otra muy distinta querer fundamentar sobre la misma el edificio entero de la filosofía.

Comencemos enhorabuena por el pensamiento, pero no lo declaremos principio único y exclusivo del filosofar sin antes examinarlo y comprobar si efectivamente le compete semejante dignidad. Y en el caso de un resultado negativo, lo más procedente será retroceder hasta encontrar, si podemos, el fundamento que buscamos.

Es una pretensión injustificada buscar una explicación del *cogito* excluyendo a priori toda intervención de la ontología, cuando no consta—no puede constar—la independencia del pensamiento frente a la realidad objetiva. Y si en el examen del pensamiento se descubre, por el contrario, su dependencia necesaria de la realidad, persistir en el empeño de darle una explicación integral al margen de toda metafísica es entrar abiertamente por el camino absurdo de la contradicción.

El pensamiento se presenta a la conciencia como una actividad *ordenada* a un objeto, como algo *relativo*, cuando algo cuya razón de ser es *otro*. Este es el aspecto primario y el más original

del pensamiento, y renunciar a él es renunciar al pensamiento mismo. El pensamiento es conquista y posesión, y no hay conquista sin algo conquistado, ni hay posesión si no se posee nada. Por eso el puro pensamiento no es pensamiento, como no es posesión la pura posesión. Y no vale decir que el pensamiento se piensa a sí mismo. Es cierto que el pensamiento es reflexivo, puede pensarse a sí mismo, pero no puede hacerlo mientras no tenga consistencia, que adquiere tan sólo cuando se apoya en el objeto (11). Renunciar al objeto para pensar el pensar es tan ilusorio como colgar una prenda sobre otra colgada arrancando la percha.

No puede explicarse un relativo en cuanto tal sin su correlativo, ni el orden sin su término, ni el signo sin el objeto significado, ni lo segundo sin lo primero. No es posible describir la nutrición sin saber si existen ni qué cosa son los alimentos.

La innovación cartesiana de un pensamiento puro cerrado sobre sí mismo destruye la misma noción del pensamiento y contradice los primeros datos de la conciencia.

8.—Fundándose Kant en este supuesto cartesiano, juzgó posible y necesario el examen del conocimiento sin tener en cuenta la realidad objetiva. Y al juzgar así juzgaba lógicamente. En efecto, si la única certeza del pensamiento es su propia claridad y distinción y es problemática toda la realidad extrasubjetiva, antes de buscar una salida del pensamiento a la realidad, como hizo Descartes, es conveniente medir las propias posibilidades del pensamiento, mediante un examen crítico del mismo, para averiguar si es factible semejante salida y no exponerse a dar un salto en el vacío. La salida que encontró Descartes es ingeniosa, pero para Kant—y en realidad—es una salida falsa. Encerrado en su mundo ideal pensó Descartes que si encontraba alguna idea que fuera al propio tiempo idea y realidad quedaría resuelto el problema de su salida al mundo real. Y la encontró, mejor dicho, creyó encontrarla, en la idea de Dios. La *idea-realidad* de Dios será el punto de contacto entre el pensamiento y la realidad, el famoso *punte* que unirá el mundo subjetivo con el mundo de la objetividad.

(11) "Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere". S. T.: *De veritate*, q. X, artículo 8, c.

Kant rechaza con razón esta solución cartesiana del problema. Lo mismo hubiera hecho Santo Tomás. Aun concediendo valor ontológico al contenido de nuestras ideas, el argumento aducido para llegar a la existencia de Dios carece de valor. Pero además ya vimos que las ideas cartesianas pretenden ser ideas puras, sin más contenido que ellas mismas, y en las que se identifican, por consiguiente, el continente y el contenido con una identidad no sólo intencionada, sino absoluta. Esto supuesto, y teniendo en cuenta lo expuesto más arriba, se llega, en conclusión, a una total identidad entre el sujeto pensante, el acto de pensar y el Dios pensado. El argumento ontológico, que partiendo de la noción tomista del conocimiento, nos lleva a un Dios ideal, partiendo del conocimiento cartesiano desemboca lógicamente en un puro panteísmo idealista.

Como se ve, solamente sacrificando la lógica consiguió Descartes salirse de la inmanencia en que le habían encerrado sus propios principios.

Kant, como dijimos, no quiso repetir la experiencia sin asegurarse antes de la posibilidad del éxito, y dedicó los mejores años de su vida filosófica al examen crítico de las posibilidades del conocimiento humano. Todos conocemos el resultado: la razón especulativa es incapaz de llegar al conocimiento de la realidad nouménica. Desde entonces la filosofía dejó de ser el estudio de la realidad para convertirse exclusivamente en filosofía del conocimiento. Resultado lógico partiendo de las premisas cartesianas.

9.—Lo mismo que Descartes, también Kant ha tenido simpatizantes dentro del campo de la escolástica; y no han faltado quienes han creído posible llegar a la metafísica adoptando su misma actitud inicial (12). Estos tales pretenden servir a dos señores, y como esto no es posible, ni son fieles a Kant ni a Santo Tomás y, sobre todo, no son fieles a la lógica. El problema crítico kantiano, dicen, es un problema medieval (13), es decir, el problema del valor de los conceptos universales.

Es verdad que la actitud crítica de Kant se acerca mucho más que la cartesiana a la actitud escolástica. Kant no pretende, como

(12) MARÉCHAL, J.: *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier V., Paris, F. Alcan, 1926, pág. 1.

(13) JOLIVET, R.: *Le Thomisme et la Critique de la Connaissance*, pág. 34.

Descartes, descubrir el mundo partiendo del pensamiento. Tampoco admite el innatismo cartesiano de las ideas, y se pregunta —problema capital para él— cómo pueden ser éstas necesarias y universales cuando los datos de la experiencia son contingentes y singulares.

A primera vista, y tal como suenan las palabras, parece que el problema no difiere absolutamente nada del problema escolástico de los universales. Pero Kant, aunque pretende retroceder a una posición anterior a la cartesiana, ideológica e históricamente es posterior a Descartes y no logró sustraerse totalmente a su influencia. Las ideas que Kant pretende examinar son ideas cartesianas, es decir, ideas puras y, por consiguiente, el sentido del problema planteado es totalmente distinto del sentido del problema escolástico medieval. Por eso Kant no intenta siquiera examinar si en la realidad objetiva se da la *necesidad*, fundamento de la necesidad de las ideas, sino que busca su explicación exclusivamente por el camino de la subjetividad.

Ordinariamente tienen mayor importancia los presupuestos de un sistema determinado que el sistema mismo; sobre todo cuando tales presupuestos se introducen más o menos inconscientemente. Kant, al menos por lo que se desprende de sus escritos, nunca abrigó la menor duda, y en consecuencia no trató de entrar en discusión, sobre la convicción, común en su tiempo y en toda la filosofía moderna, de que el objeto directo e inmediato del pensamiento no es la realidad, sino la idea. Toda la teoría de sus famosos juicios sintéticos *a priori* descansa sobre esta convicción. Partiendo, en efecto, de la noción cartesiana del concepto, Kant tiene razón al negar la posibilidad de los juicios analíticos extensivos. El juicio es una síntesis de dos conceptos cuya identidad se afirma en el acto de juzgar. Si se prescinde del contenido ontológico de los conceptos y se considera tan sólo el concepto formal en cuanto tal, resulta contradictoria cualquier afirmación de identidad entre dos conceptos que no sean absolutamente idénticos en cuanto tales. Así como las palabras son signos convencionales de los conceptos, éstos son signos formales de la realidad. Y así como es absurda la identificación de dos palabras distintas—*alfabeto* y *abecedario*, por ejemplo—consideradas formalmente en cuanto *palabras*, así también es contradictoria la identificación de dos conceptos formales, en cuanto conceptos, pres-

cindiendo de su contenido ontológico. Kant tiene razón al afirmar que el concepto de *línea recta* no incluye el concepto de *línea más corta entre dos puntos*, porque parte del supuesto de que el concepto termina en sí mismo. Considera los conceptos formales, no su contenido objetivo; y en el análisis de un concepto formal, jamás podrá descubrirse otro concepto que no sea el mismo concepto formal. Y como de hecho se encuentra Kant a cada paso con juicios necesarios que constan de tales conceptos, se ve obligado a decir que tales juicios no son analíticos, sino sintéticos, formados, no por la *identificación* de dos conceptos, sino por la *adición necesaria* del uno al otro. Y toda su teoría de los juicios sintéticos *a priori* no es otra cosa que un esfuerzo por encontrar una explicación racional de la necesidad de esa *adición* de un concepto a otro concepto distinto.

Supuesta la noción tomista del concepto, el problema no tiene dificultad. Tales juicios son analíticos, no por análisis del concepto formal, sino de su contenido objetivo, y la razón de la síntesis necesaria entre los dos conceptos no es otra que la identidad de sus respectivos contenidos ontológicos (14).

Para Kant, en cambio, los juicios analíticos son efectivamente necesarios, pero se reducen a una mera tautología. Los únicos juicios que constituyen la ciencia son los sintéticos *a priori*. Y al preguntar por la posibilidad y el valor del conocimiento científico, el sentido de la pregunta es el siguiente: cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, bien sea en matemáticas, bien sea en la física o en la metafísica.

De donde se deduce que el problema crítico de Kant, aun formulado con las mismas palabras que el problema escolástico, tiene un sentido totalmente distinto. En una palabra, cuando Kant y los escolásticos se proponen el estudio crítico del valor del conocimiento necesario y universal, se proponen cosas distintas. Porque Kant, conscientemente o inconscientemente, presupone la

(14) Así, Santo Tomás, hablando de la creación, al contestar a la objeción que dice que no es necesario que todos los seres procedan de Dios, porque tal *procedencia* no entra en la *noción* del ser, contesta que "licet habitudo ad causam non intret DEFINITIONEM entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ratione eius" (consequitur ad ea quae sunt de ratione—objectiva—ENTIS quod est causatum). Es decir, que la relación a la causa no está incluida en el *concepto* (in definitione) del ser que es causado, pero sí en la razón objetiva del mismo. I. q. XLIV, artículo 1, ad. 1.

Kant, por no distinguir el concepto de su contenido, dice que el juicio "todo ser contingente tiene causa" no es analítico, sino sintético *a priori*.

noción cartesiana del conocimiento, mientras que los escolásticos pretenden estudiarlo tal como se presenta a la conciencia y como es en realidad.

10.—El idealismo ya no se plantea el problema crítico; lo supone resuelto de una vez para siempre por la crítica kantiana, y no hace sino deducir lógicamente las últimas consecuencias del tal solución. Kant demuestra que partiendo de los principios cartesianos no puede llegarse a la realidad en sí. Pero no se atreve, contra el sentido común, a declararla inexistente, sino tan sólo incognoscible. Más aún, en virtud del principio de causalidad admite positivamente su existencia. El conocimiento sensitivo es pasivo; supone pues la realidad como su causa activa correlativa. También el sujeto es para Kant causa real (nouménica) del conocimiento.

Semejante semirrealismo es contradictorio. Al defender el valor del principio de causalidad contra la crítica de Hume, Kant, en conformidad con su sistema, reduce dicho principio a pura categoría del entendimiento, restringiendo en consecuencia su valor al campo de los fenómenos, y cerrándose así toda posible salida al mundo desconocido de los noumenos. Esto es lo que vieron los idealistas, más fieles a los principios kantianos que el propio Kant. Por eso suprimieron la distinción entre el sentido y el entendimiento y rechazaron como superflua y contradictoria la noción del noumeno, cambiando consiguientemente la noción correlativa del fenómeno, que pasó a ser la única y exclusiva realidad, no ontológica, sino ideal.

Así se llega lógicamente a la última y máxima contradicción del idealismo: una conciencia inconsciente que va adquiriendo progresivamente conciencia de sí misma. Una conciencia que, sin saber por qué, se encuentra actuando con sujeción a unas leyes que ella misma forja y se impone inconscientemente. Una sola realidad consciente sujeta y regida por sí misma en cuanto inconsciente.

Descartes, Kant y Hegel son los representantes de tres sistemas concatenados que constituyen una demostración "ad absurdum"—demostración lógica, rígida y exhaustiva—de la verdad de la contradictoria de su principio fundamental, a saber: que el conocimiento no termina en sí mismo, sino en su objeto, en el ser;

y sólo indirectamente y por reflexión se conoce a sí mismo como algo relativo, como una actividad ordenada al ser.

11.—Esta verdad, como antes dijimos, se revela ya en el primer dato de la conciencia y se confirma mediante el poder reflexivo de la misma. Se trata de una verdad de hecho que no requiere demostración, sino explicación. Fijémonos en cualquier dato innegable de la conciencia, en la misma duda, para poner un ejemplo de gusto cartesiano. No es lo mismo el *acto de dudar* que el *acto reflejo* por cual captamos la duda. Una cosa es la *duda* y otra la *certeza* de la duda. Pues bien; por poco que reflexionemos nos damos cuenta de que el *acto de conocer la duda* es incomprendible e irrealizable sin el *acto de dudar*. Toda su razón de ser es *referirse* a la duda, *captar* la duda; es un *acto esencialmente relativo*, que se apoya totalmente sobre el acto de dudar, sin el cual no tendría consistencia. Es un *apoderarse* de la duda sin deformarla ni destruirla. La capta tal cual es, tal cual la vivimos y experimentamos. Por difícil que sea la explicación de una actividad que consiste en *volcarse* sobre algo distinto de ella sin deformarlo ni destruirlo, es un hecho, un hecho innegable. Conocer no es deformar, como dice Ortega (15), y si es deformar, ya no es conocer.

Se dirá, tal vez, que en el ejemplo en cuestión el acto conocido pertenece también a la conciencia. No importa. Lo único que intentamos hacer ver es que el acto de conocer puede captar otro acto *distinto*, tal cual es en sí, sin deformarlo. Y esto se ve con claridad cuando los dos actos, el pensante y el pensado, pertenecen al dominio de la conciencia. El acto de pensar, en cuanto tal, no es productivo de su objeto, sino que se nutre de algo extrínseco a sí mismo, aun en el caso de pensar otro acto del pensamiento.

Es evidente que la actividad cognoscitiva no puede consistir en un proceso infinito de actos que se van captando sucesivamente. Por experiencia sabemos que no pensamos *ab aeterno*. Algún acto, pues, tuvo que ser el primero, y éste, por lo menos, no pudo nutrirse de otro pensamiento anterior, sino de algo procedente del exterior.

(15) MARIAS, J.: *Historia de la Filosofía*. Revista de Occidente, B. Aires, 1946. Véase la exposición que hace dicho autor del pensamiento de Ortega en las páginas 425 y siguientes.

Es verdad que, además de la conciencia *explícita o connotativa*, se da la conciencia *implícita, denotativa, concomitante*, consistente en el conocimiento del propio acto sin necesidad de objetivarse mediante otro acto distinto. El conocimiento es transparente a sí mismo, y en el mismo acto de conocer el objeto se conoce implícitamente a sí mismo. Pero este conocimiento concomitante presupone siempre, al menos con anterioridad de naturaleza, el conocimiento de su objeto directo. Dicho con otras palabras, la conciencia es esencialmente compleja; nunca es autoconciencia pura, sino mixta, es decir, con término exacto, hetero-autoconciencia (16).

Siempre, pues, el hecho del conocimiento supone la presencia necesaria del objeto, y en última instancia, la presencia de un objeto *irreducible a pura actividad mental*.

Tenemos, por consiguiente, no la certeza de un dato simple, como pensaba Descartes, sino dos certezas, o si se prefiere, la certeza de dos datos inseparables: el objeto—visto directamente—y la visión del objeto—vista por reflexión—. Y quede bien claro que no decimos el *objeto* y la *visión*, sino el *objeto* y la *visión del objeto*, porque una pura visión no es visión. Pretender explicar el segundo dato pescindiendo del primero, como quiso Kant, es a todas luces contradictorio.

Ahora bien, al decir que estamos en posesión cierta y evidente de estos primeros datos de la conciencia, no quiere decir que tengamos ya su explicación. Una cosa es el *hecho*, y otra la *razón* del hecho. Antes de comenzar el estudio crítico del conocimiento es necesario asegurarse bien del hecho que intentamos examinar; y en este sentido tienen razón los autores que defienden que la crítica debe comenzar por la justificación de los hechos de conciencia (17), o dicho de otro modo, por la fenomenología del conocimiento (18). Hasta ahora no hemos hecho otra cosa.

Pero un hecho, por cierto que sea, nunca es razón de sí mismo. Los antiguos no ignoraban que la certeza del propio acto es

(16) TOCCAFONDI, E.: *La Ricerca Critica della Realtà*. Roma, Arnoldo, 1941, páginas 139 y siguientes.

(17) Entiéndase aquí por justificación la comprobación fiel y rigurosa de la evidencia del *hecho*, no su explicación *de jure*, que no es posible sin la certeza anterior—implícita o explícita—de los primeros principios, contra lo que defienden algunos autores. Véase DE VRIES, J.: *Pensar y Ser*. Razón y Fe, Madrid, 1945, pág. 34.

(18) GIL ORTEGA, U.: *Theoria Cognitionis Critica*. Vitoria, 1947, pág. 22. DE VRIES, J.: *Ob. cit.*, pág. 15.

la más fundamental e irreductible de las certezas en el orden existencial (19). Pero tampoco olvidaban que toda existencia actual, que no sea la del acto puro, es contingente; y por eso, por absoluta que sea la certeza de la existencia de los propios actos, no es, sin embargo, una certeza rigurosamente científica, es decir, necesaria y universal; no es un conocimiento del hecho por sus causas. A este propósito suscribimos las palabras de Balmes: "El testimonio de la conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con la evidencia. Aquél tiene por objeto un hecho particular contingente, y ésta una verdad necesaria. Que yo pienso ahora es absolutamente cierto para mí; pero este pensar mío no es una verdad necesaria, sino muy contingente, ya que podía muy bien suceder que jamás hubiera pensado ni existido, es un hecho puramente individual, pues no sale de mí y su existencia en nada afecta a las verdades universales.

La conciencia es un áncora, no es un faro; basta para evitar el naufragio de la inteligencia, no para indicarle el derrotero. En los asaltos de la duda universal, ahí está la conciencia, que no os dejará perecer; pero si le dejáis que os dirija, os presenta hechos particulares. Estos hechos no tienen un valor científico, sino cuando el espíritu los baña con la luz de las verdades necesarias" (20).

Pretender fundar la ciencia filosófica sobre la certeza exclusiva de los hechos, aunque sean hechos de conciencia, es entrar abiertamente por la vía del empirismo. La certeza de la experiencia, bien sea la experiencia de los sentidos o la experiencia interna de la conciencia, no excluye, en cuanto tal, la posibilidad de su contradictoria, y no puede, por consiguiente, ser el fundamento de una certeza apodíctica. La necesidad, dice Santo Tomás, es condición esencial de la ciencia filosófica (21).

¿Es posible, partiendo de la certeza innegable, pero contingente, del *cogito*, o de cualquier otro dato experimental, llegar a deducir una verdad necesaria y absoluta? Descartes así lo creyó, sin advertir que sin una certeza necesaria es insostenible cual-

(19) S. AGUSTÍN: *De Trinitate*, XV, 12, núm. 21 (B. A. C. Tom. V, pág. 875). S. T.: *De veritate*, q. 10. ad 8 in contr.

(20) *Filosofía fundamental*, L. I., cap. VII, núm. 70-73.

(21) "De ratione scientiae est quod id quod scitur, existimetur esse impossibile alter se habere", II-II, q. I, a. 5, ad 4. A propósito decimos de la ciencia filosófica y no de la ciencia, como dice el texto latino, porque el significado moderno de la palabra ciencia no corresponde ya al que le daban los antiguos. Las ciencias experimentales modernas corresponden más bien a las que los griegos llamaban *τὰ ἰστορικά* en el sentido que damos todavía a la Historia Natural.

quier certeza de un hecho contingente. ¿Cómo es posible, sin presuponer—implícita o explícitamente—la validez absoluta del principio de no contradicción, tener certeza absoluta del *cogito*? Tendríamos que decir entonces: pienso, pero tal vez no pienso, puesto que no sabemos si es imposible que el pensar sea distinto del no pensar (22).

Es preciso, por tanto, admitir, además de los conocimientos *de hecho*, otros conocimientos *de derecho*, de validez universal necesaria.

12.—Pero aquí es donde surge el problema central de toda la gnoseología. En el examen que antes hicimos de los primeros datos de la conciencia vimos que el acto de conocer es una especie de actividad destinada a captar *otra* cosa, la duda pusimos como ejemplo. Y dijimos que esa *otra* cosa es captada tal cual es en sí. Esto parece evidente en los conocimientos de hecho. ¿Puede decirse lo mismo tratándose de los conocimientos de derecho? Dado e innegable que poseemos conocimientos de validez necesaria y universal, ¿es posible que a tales conocimientos corresponda una realidad tal cual es en sí, siendo así que toda la realidad que está al alcance de nuestra observación es contingente y singular?

Los nominalistas resuelven la cuestión negando la existencia de los conceptos universales. Kant los admite como evidentes, pero busca su explicación, como ya dijimos, por el camino exclusivo de la subjetividad; y, en consecuencia, niega su correspondencia con la realidad en sí, a la que declara incognoscible. Bergson defiende el conocimiento de la realidad en sí, pero desprecia los conceptos universales, por considerarlos—como Kant—ineptos para llegar a lo real, que sólo se alcanza a través de la intuición.

De nuevo estos dos filósofos nos ofrecen la verdad a medias. Nuestro conocimiento, como dice Kant, consta de conceptos y juicios necesarios y universales válidos; y es apto, como afirma Bergson, para captar la realidad en sí. Veamos si pueden armonizarse ambas afirmaciones sin incurrir en contradicción.

El problema de los universales es un problema universal, porque es, en cierto modo, el problema de toda la filosofía. Problema complejo, en el que podemos distinguir cuatro aspectos principales: el aspecto psicológico, el lógico, el ontológico y el crítico;

(22) GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Le Réalisme du Principe de Finalité*. Desclée de Brouwer, París, 1932, pág. 168.

aspectos que es necesario distinguir, pero cuidando de no destruir su mutua interdependencia. Siguiendo la terminología escolástica, podemos asignar a los conceptos universales cuatro causas, correspondientes a los cuatro aspectos señalados: la causa eficiente correspondiente al aspecto psicológico, las causas formal y material correspondientes, respectivamente, al aspecto lógico y metafísico, y la causa final que corresponde al aspecto crítico.

Según las distintas épocas, los filósofos han dedicado con preferencia su atención a uno de estos cuatro aspectos. Los antiguos estudiaron el problema desde el punto de vista principalmente metafísico; en la Edad Media se discutieron y estudiaron ampliamente sus aspectos lógico y psicológico; y en la edad moderna se ha dedicado especial atención al problema desde el punto de vista gnoseológico o crítico.

Insistimos en que no es posible el estudio de cualquiera de estos aspectos sin tener en cuenta los demás, máxime si se trata del aspecto crítico. Porque la crítica es por antonomasia un estudio de *revisión*, es la misma filosofía *reflejándose* sobre sí misma, no para darse una validez que antes no tuviera, sino para *reconocer* su propio valor.

Esto supuesto vamos a intentar un breve examen del concepto universal, comenzando por sus constitutivos intrínsecos, por sus causas intrínsecas, formal y material.

Concepto universal es aquel que permaneciendo idéntico a sí, puede verificarse en una multitud de sujetos distintos. *Unum in multis*. Todos nuestros conceptos poseen esta cualidad, son *receptibles* indefinidamente. La noción que tenemos de hombre, de árbol o otro cualquiera, no se agota al aplicarla a un sujeto determinado

Pero la universalidad no es el concepto, sino una de sus características, y no precisamente la principal. (No sabemos todavía si es absolutamente imposible un concepto que no sea universal.) La nota más característica del concepto, su característica formal, es ser REPRESENTATIVO. Un concepto vacío es imposible, no es concepto. No se puede concebir sin concebir algo. Suprimir el dualismo concepción-concebido es suprimir el concepto mismo. No hay concepción sin algo concebido ni algo concebido sin concepción.

Esta *concepción*, que se presenta a la conciencia como una ac-

tividad del cognoscente, es la que da el nombre al *concepto* y de ella recibe ese carácter o formalidad de concebido. Lo concebido, no en cuanto que es esto o aquello, sino en cuanto producido por esa actividad, suele llamarse, por eso, *concepto formal*; mientras que el contenido o materia del concepto formal se llama *concepto objetivo*.

Y así como en el escrito lo que más nos interesa no es precisamente la escritura, sino su contenido que da a la escritura toda su razón de ser; así también en los conceptos lo más importante no es el concepto formal, sino el objetivo, razón de ser del primero.

Los idealistas identifican ambos conceptos reduciendo el concepto objetivo a puro concepto formal. Pretenden que el pensar no capta otra cosa que la formalidad misma del pensamiento, y que lo que el realismo llama el ser-de-las-cosas no es más que su ser-pensado.

Ya vimos que semejante tesis contradice el testimonio evidente de la conciencia. Sea o no sea extrínseco a la mente el objeto pensado es irreductible al acto de pensar. Aun cuando lo pensado sea el mismo pensamiento, tiene que ser pensado por otro acto distinto, que en cuanto *pensar*, ni es *pensado* ni totalmente *productivo*—según veremos—de lo pensado.

No hemos afirmado todavía que el concepto objetivo, contenido del concepto formal, tenga existencia fuera del cognoscente; solamente decimos, apoyados en el testimonio irrecusable de la conciencia, que son distintos el uno del otro, y que el primero es inexplicable sin el segundo, puesto que en él y por él tiene su razón de ser. Por eso no hablamos todavía del *objeto formal* (*ratio objetiva*), entendiéndolo por tal aquella formalidad o aspecto de la cosa exterior captado primeramente (*primo et per se*) por el entendimiento. Hablamos solamente del *concepto objetivo*, en cuanto que significa aquello que está contenido en el concepto formal. Si tal contenido trasciende o no el concepto formal, si puede o no puede existir fuera del cognoscente, no podemos juzgarlo antes de examinarlo.

Analizando el contenido de nuestros conceptos, o sea, el concepto objetivo, vemos que se nos presenta dotado de determinadas exigencias que no nos es posible cambiar ni desfigurar. Tenemos conciencia más bien de encontrarlo o apresararlo que de construirlo. O si se prefiere, tenemos conciencia de reproducirlo

sujetándonos a sus propias exigencias tal como se nos presentan. Frente a la actividad relativa del pensamiento se levanta ese *absoluto*—representado, reproducido, objetivado, expresado en y por el concepto formal—como algo *distinto* del pensamiento, como su contenido *ontológico*, como una *realidad*. Se nos presenta, en fin, como una *esencia* posible.

Tales esencias se nos presentan como *necesarias* en cuanto esencias, sean o no existentes, sean o no pensadas. Un triángulo *necesariamente* es triángulo, y es imposible que sea un círculo; *necesariamente* tiene tres lados, y sus tres ángulos equivalen a dos rectos. Esta *necesidad* se nos impone con más evidencia si cabe que su misma presencia en nuestra mente. Es evidente que el triángulo es así, *tiene que ser* así, tanto si está en la mente como fuera de ella. Esta necesidad esencial o *formal*, como suele llamarse, no es un producto de la mente; antes al contrario, es la mente la que tiene que acomodarse y conformarse a esa necesidad evidente que se le impone.

El único recurso que le queda al idealismo es suponer que el pensamiento es productivo inconscientemente de sus objetos necesarios. Pero tal recurso es evidentemente desesperado. Si el único ser-de-las-cosas no es más que su ser-pensado o su ser-conocido, ¿qué clase de *ser-conocido* es ese *desconocido* producido impensadamente por un pensamiento que es puro pensar y que no puede obrar más que pensando?

La necesidad del concepto no puede proceder de la mente, como pensaba Kant, sino de la misma realidad, tanto si es existente como si es ideal; que no por ser *ideal* deja de ser *realidad*. La realidad en la mente no es pura *idealidad*, sino *realidad* en estado ideal; como la realidad existente no es pura existencia ni pura contingencia, sino realidad en estado existencial contingente.

(Conviene aquí recordar, aunque no vamos a detenernos en explicarla, la distinción entre el ser de razón—producto de la mente—y el ser ideal real. Las esencias pensadas no son seres de razón o esencias lógicas, son esencias reales—metalógicas—con existencia mental.)

El pensamiento, en su análisis reflexivo, distingue perfectamente su propia actividad del objeto pensado; y sin salir de sí mismo, contempla en su propio objeto el mundo de la objetividad. En su primer concepto objetivo, sin saber todavía cómo le

ha llegado, descubre al SER con sus puras necesidades esenciales, con sus valores absolutos, con sus leyes inquebrantables, con su trascendencia universal (23).

Es este el conocimiento *de derecho*, auténticamente *a priori*, más sólido y más extenso que el conocimiento empírico o *de hecho*. Pues aunque el concepto, como tal, no capta la realidad *como existente*, la capta *como debe ser* en caso de que exista. El conocimiento conceptual no llega a la existencia si no es por reflexión, bien sea sobre su propia actividad actual, bien sobre el conocimiento de los sentidos, que son los que proporcionan al entendimiento la materia de su intelección. En este sentido la inteligencia depende *materialmente* de los sentidos y del conocimiento de hecho, pero a su vez—y vuelve a repetirse la mutua interdependencia de dos causas de diverso orden—el valor de los sentidos es juzgado *formalmente* por la inteligencia a la luz objetiva de los primeros principios (24).

A la luz de estos principios, descubiertos en el análisis del contenido objetivo de los conceptos—dicho con otras palabras, en el examen de su causa material—puede estudiarse ya su causa eficiente, es decir, su formación en la mente, mediante la abstracción realizada por el entendimiento agente sobre las imágenes procedentes del exterior a través de los sentidos.

Pero dejando aparte este aspecto psicológico del problema, tratemos ya de resolver la dificultad expuesta más arriba, a saber: cómo, siendo la realidad exterior contingente y singular, puede ser conocida mediante conceptos necesarios y universales.

13.—Ya hemos visto que el concepto objetivo es irreducible a pura actividad mental. El entendimiento no produce su objeto; más aún, por razón de su pasividad inicial, es necesario que lo reciba del exterior. ¿Y cómo puede ser así, si en el exterior no se dan más que objetos contingentes y singulares? ¿Tendremos que decir que el entendimiento transforma los objetos que conoce?

En cierto sentido podemos decir que los transforma, pero no los deforma; porque la formalidad que les añade es puramente

(23) Decimos en su primer concepto *objetivo*, es decir, en el contenido de su primer concepto. Pues con un sólo concepto formal no puede el pensamiento descubrir, ni mucho menos, toda la riqueza de su contenido, sino que va penetrando en él poco a poco y trabajosamente mediante nuevos conceptos sucesivos, sin llegar jamás a agotar todo el tesoro de su inteligibilidad.

(24) GARRIGOU- LAGRANGE, R.: *Ob. cit.*, pág. 350.

accidental, y no afecta para nada a la esencia, en cuanto tal, del objeto conocido.

Conviene distinguir las notas o condiciones que convienen a una esencia, en cuanto tal, de aquellas que le convienen por razón del estado particular en que se halla. Las primeras son sus predicados esenciales, que por ser tales le acompañan siempre; las segundas—no esenciales—ni las exige ni las excluye, sino es por razón de su estado particular determinado. Así una esencia cualquiera, fuera del espíritu, además de los predicados esenciales que le acompañan siempre, incluye otras condiciones que le convienen por su estado de concreción; mientras que en la mente, conservando también sus predicados esenciales, excluye la singularidad y reclama la nota de universalidad.

Sus notas esenciales son inseparables y le acompañan en cualquier estado en que se encuentre, sea en la mente, sea fuera de ella. Un triángulo, dentro y fuera de la mente, siempre será un triángulo, con sus tres ángulos por valor de dos rectos.

Existen, pues—o pueden existir—, fuera de la mente los objetos pensados, pero sin la abstracción y sin la universalidad que en la mente poseen, universalidad y abstracción que son condiciones para que puedan estar en la mente, pero que de ningún modo pertenecen a la esencia del objeto en cuanto tal (25).

Téngase presente que la necesidad formal de las esencias les compete en cuanto tales, mientras que la universalidad se la da el entendimiento. Por eso las esencias, tanto existentes como pensadas, sin siempre *necesarias*, no con necesidad existencial, sino con necesidad formal, en el sentido antes explicado. Sería, pues, un error funesto confundir la necesidad con la universalidad, pues-

(25) "Natura secundum se idem sonat quod natura considerata secundum eas condiciones, sive ea praedicata, quae conveniunt sibi ex sua definitione. Natura vero secundum esse in singularibus idem sonat quod natura considerata secundum eas condiciones quae conveniunt sibi ex hoc quod in singulari vel in singularibus esse habet. Natura autem secundum esse in intellectu idem sonat quod natura considerata secundum eas condiciones quae conveniunt sibi ex hoc quod habet esse in intellectu.

Natura secundum se sumpta nullum esse sibi vindicat, scilicet nec esse in singulari aut in singularibus nec esse in intellectu; nec etiam vindicat sibi non esse in singulari et in singularibus, aut non esse in intellectu. Si enim esse in singulari esset de ratione sua, nunquam extra illud inveniretur, cum nihil inveniat extra id quod est de eius ratione; similiter si esse in intellectu esset de ratione eius, nunquam posset extra intellectum reperiri; eodem modo si non esse in singularibus esset de eius ratione, nunquam posset habere esse in aliquo singulari; et si non esse in intellectu esset de eius ratione, nunquam posset habere esse in intellectu". GAYETANO: *In De Ente et Essentia*, cap. IV. Taurini, Marietti, 1934, págs. 83-84. Véase todo el capítulo.

to que la primera—condición esencial—procede de las cosas; al paso que la segunda no es más que una formalidad lógica.

Así, pues, queda resuelta la dificultad propuesta. El objeto directo del conocimiento es la esencia escueta, sin la singularidad ni la universalidad, condiciones no esenciales, percibidas tan sólo por reflexión: la universalidad, por reflexión sobre el propio concepto; y la singularidad, por reflexión sobre los sentidos.

La esencia conocida es necesaria—formalmente—no por ser conocida ni por ser existente, sino por ser esencia, pues tanto su existencia mental como la real es contingente, dado que ni existe necesariamente ni es necesariamente pensada. Y es singular o universal, no por ser esencia, sino por existir respectivamente en la realidad o en el espíritu. Y como la existencia no es conocida si no es por reflexión—sobre el concepto o sobre los sentidos—así tampoco se percibe más que por reflexión su singularidad y su universalidad. Resulta, pues, que el objeto *directamente* conocido es perfectamente idéntico en el espíritu y en la realidad.

En resumen: del examen reflejo de nuestros conceptos se desprende que el entendimiento forma sus conceptos, pero no su contenido. No produce las esencias—que reconoce inmutables y necesarias—, sino su existencia intencional. Por eso se dice que el entender es un cierto crear, es dar existencia en la mente a las esencias que ya la tienen, o pueden tenerla, fuera de la misma.

Tal es el realismo moderado que el tomismo propugna contra el idealismo, que reduce las cosas exteriores, con su esencia y existencia, a puros conceptos mentales; contra el realismo exagerado, que da existencia extramental a los conceptos en cuanto universales; contra el nominalismo, que desconoce el valor de los conceptos, y contra el conceptualismo, que hace del concepto objetivo una imagen parecida, no idéntica, a la realidad, y hace terminar el conocimiento no en la realidad, sino en la misma imagen.

El conceptualismo nos lleva al idealismo absoluto. Lo demuestra la Historia y la Lógica. Si el conocimiento no termina inmediatamente en la misma realidad—en la posible el entendimiento, en la actual el sentido— es imposible ya llegar a ella, pues nunca podría comprobarse la correspondencia del *medio conocido* con su *término real*, que por principio no puede ser visto sino a través del medio.

Parvus error in principio magnus est in fine, dice Santo To-

más siguiendo al Filósofo. El idealismo no nació perfecto; tiene sus raíces en las desviaciones de la escolástica. Todos sabemos que no fué Descartes el primero en enseñar que el conocimiento termina inmediatamente en el concepto. Otros autores escolásticos lo enseñaron antes que él, sin advertir tal vez que, terminando en el concepto, el pensamiento se encierra en sí mismo, sin posibilidad alguna de salir de la inmanencia. Todas las tentativas ante y postcartesianas de llegar a la realidad partiendo del pensamiento han terminado por suprimir la misma realidad.

Fr. Antonio GELABERT, O. P.,
Catedrático de Filosofía en el Seminario Me-
tropolitano de Zaragoza.