

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

El problema epistemológico ejerce sobre el entendimiento la fascinación de los abismos; como la metafísica, la de las alturas, la ilusión de las vistas panorámicas. Ambas tienen sus encantos y sus peligros: en las dos se requiere la técnica difícil del equilibrio mental: en una y en otra sólo entendimientos serenos pueden sortear la atracción del abismo y el vértigo de las alturas. Aun a riesgo de dar algún pequeño traspie querremos hoy aventurarnos en ambas empresas: no somos los primeros, ni seremos los últimos; los caminos están, pues, trillados y la historia de la filosofía se encarga de decirnos cuáles de ellos conducen al abismo, cuáles por el contrario hábilmente lo sortean. Entre un idealismo hermético y un realismo candoroso caben muchos matices y grados: en este término medio de prudencia intelectual vamos a colocarnos. La solución del problema criteriológico debe permitirnos fundamentar una metafísica de lo real transcendente. Tal pretensión parece un prejuicio: veremos, no obstante, que es la consecuencia de una desapasionada posición y solución de la cuestión crítica.

Nuestro trabajo, dada la amplitud inmensa del tema y el reducido espacio de que disponemos, sólo puede resultar un modesto ensayo: algunos puntos más secundarios que sin duda serían menester para darle la última mano, tendremos que omitirlos para no alargarnos en demasía: los principales, a nuestro juicio, quedan suficientemente declarados.

PLAN

INTRODUCCIÓN. EL REALISMO METAFÍSICO COMO NECESIDAD PRAGMÁTICA.

I. LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO COMO PRINCIPIO DE LA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA.

1. *Punto de partida de la cuestión crítica.*—2. *Valor humano de la solución: entre el escepticismo y el optimismo intelectualista.*—3. *La esencia del conocimiento según Santo Tomás y la objetividad transcendente.*

II. CONTENIDOS COGNOSCITIVOS CONCRETOS Y CONTENIDOS OBJETIVOS.—SU VALOR EPISTEMOLÓGICO.

1. *Contenidos cognoscitivos concretos.*—*Naturaleza y valor crítico.*—2. *Posibilidad de una intuición de lo real transcendente.*—3. *Contenidos cognoscitivos objetivos.*—*Su naturaleza y valor epistemológico.*—4. *La objetivación transcendente en general. Su posibilidad y sentido.*

III. LEGITIMIDAD LÓGICA DE UN USO TRANSCENDENTE DE LA RAZÓN Y DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS.

1. *Condiciones y límites del uso de la facultad de lo transcendente.*—2. *La objetivación metafísica estricta.*—3. *Valor ontológico, transcendente y objetivo de una noción: justificación transcendental de los primeros principios.*—4. *Conocimiento analógico de lo transcendente real. Límites de la racionalidad de lo real.*

CONCLUSIÓN.

INTRODUCCION

EL REALISMO METAFÍSICO COMO NECESIDAD PRAGMÁTICA

En el orden de las ideas como en el moral y el físico hay una especie de inocencia intelectual: el realismo natural y espontáneo de la razón y de los sentidos. No pocos metafísicos de siglos que ya fueron (y no faltan tampoco entre los vivos) gozaron ampliamente de la tranquilidad intelectual que trae consigo: si alguna duda pareció querer turbar la pacífica posesión de la verdad directa, pasó por ellos como una tentación abstracta, o la sofocaron con mano fuerte e imperialista; pocos llegaron a vivir profundamente la duda real, sentir que se bamboleaban los fundamentos de la ciencia. El directismo de que nos dotó la naturaleza como de condición imprescindible para la vida real, les tranquilizaba ampliamente aún en órdenes no tan pragmáticos, como el abstracto y la metafísica.

Nuestra vida intelectual como la física sólo pueden desarrollarse exuberantes a base del directismo: la reflexión es siempre posterior y en los órdenes fundamentales de ambas vidas la reflexión implica una como paralización de la corriente vital: los pensamientos, las emociones... los mismos actos de los sentidos al quererlos poseer demasiado consciente y reflexivamente, quedan como fosilizados, pasan a la región inmóvil de lo abstracto (1). Bien sabemos qué es pensar, sentir, querer, ver... al vivirlo directamente y cuán vaporosas nos parecen sus nociones al quererlas fijar en los marcos rígidos de una definición. Por solo el ponderado: "feri aliud in quantum aliud" y por todas las afiligranadas inquisiciones del conocer, de Santo Tomás y Cayetano (2) (verdaderos magos del abstracto metafísico), nunca sabríamos qué es conocer, si no lo viviésemos (3). Lo abstracto y lo concreto

(1) W. JAMES, *Précis de Psychologie*. Paris, 1927, p. 195-279.—J. GEYSER, *Erkenntnistheorie*. Münster, 1922, p. 275-278; 121-128.—G. DWELSHAUVERS, *Determination du fait mental*; *Revue de Philosophie*, 34 (1927) p. 520-521.—G. PICARD, *Le problème critique fondamental*; *Archives de Philosophie*, vol. I, cah. II, 1922, p. 46-48.—A. MESSER, *Psychologie*, Stuttgart, 1922, p. 26-27; 358-363.

(2) *Summa Theologica*, I.^a q. 14, art. I; *De Veritate*, q. II, art. II.—JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*: *De Anima*, q. IV, art. I.—J. GRETT, *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum*: *Xenia Thomistica*, Roma, 1925, vol. I, p. 303-318.

(3) GEYSER, *lug. cit.*—PICARD, obra citada, p. 48-50.

están separados por un abismo: cuanto más se contempla, más profundo parece y más alejadas sus orillas.

El problema crítico, el planteo de la cuestión de confianza a nuestros sentidos y entendimiento sólo puede ponerse en el terreno de la reflexión (4), y desgraciadamente en él sólo disponemos, en rigor, de conceptos abstractos, reflejos sin vida de lo real: la simultaneidad en la conciencia de nuestros actos concretos y vivos con la reflexión y abstracción produce a veces la ilusión de una continuidad entre ambos campos.

Nuestra misma realidad personalísima se nos deshace entre las manos y queda un yo vacío y sin vida, al quererlo poseer demasiado conscientemente en el terreno reflejo y científico (5). Del "cogito" como hecho reflexivamente conocido en el dominio abstracto, al "sum" real y vivido hay una distancia inmensa, un abismo infranqueable.

La naturaleza organizada admirablemente para la vida no puede menos de ser regida por un mecanismo directista, por un realismo absoluto y total. Seguir otro camino sería paralizar sus movimientos, matarse a sí misma. Reconocer, pues, este realismo y directismo profundo de toda nuestra vida sensitiva e intelectual es de lealtad filosófica: es un *hecho*; puede ser por tanto un punto de partida seguro... y también de refugio último, caso de ser derrotados por el escepticismo o agnosticismo en el terreno abstracto y transcendente (6).

Admitamos el *hecho* sin temor: mas precisemos su alcance y significado: es de rigor filosófico.

La naturaleza junto con la vida y sus exigencias realistas de inmediatez nos ha proporcionado la facultad de reflexionar, el dominio de lo abstracto: el entendimiento tiene los dos oficios, los dos poderes: otro *hecho* que no podemos pasar por alto.

Los problemas, por tanto, podemos y debemos discutirlos para una solución integral y totalmente tranquilizadora, en ambas regiones. Sin negar a la primera sus derechos y realidades, la segunda podrá desarrollarse por lo demás libremente, observar, deducir, precisar los límites, hacer oficio de juez: si sus decisiones no se acomodan a la verdad, la vida real se encargará por sí misma de protestar: la lógica de los hechos no admite tergiversaciones.

El entendimiento humano como facultad *viva* y para la *vida* tiene también sus principios: sólo la reflexión los formulará en juicios y proposiciones lógicamente perfiladas: él los *vive intelectualmente*, son leyes vivas iden-

(4) D. MERCIER, *Critériologie*, Louvain, 1923, p. 39-41; 429-431. — J. MARÉCHAL, *Point de Départ de la Métaphysique*, Louvain, cahier V, 1925, p. X-XI; 15-22.

(5) Véanse las notas 1-3.

(6) MERCIER, *ob. cit.*, p. 430. — PICARD, p. 1-12.

tificadas formalmente con su substancia — son los principios del *sentido común intelectual* — el principio de identidad, de causalidad, de razón suficiente... No dijo, pues, Le Roy, tan desacertadamente, que “el sentido común es una organización práctica del pensar”. El pragmatismo es esencial a la vida en cualquier orden: el mismo orden abstracto de la deducción queda reducido a un mínimo en el hombre vulgar, verdadero tipo de la naturaleza espontánea: únicamente en el filósofo adquiere un desarrollo espléndido; de aquí que les sea tan difícil no encontrarse a sí mismos y sus sistemas ideales en el sentido común que a veces nos describen para justificar sus sistemas.

Apenas si hay algún filósofo que no admita los primeros principios como normas vivas y leyes que de *hecho* rigen nuestro entendimiento (7): aceptan el *hecho*: mas no por eso quedan resueltas otras cuestiones no menos importantes para la ciencia. Pocos filósofos se hallarán que, como Augusto Comte, se contenten con la ontología del sentido común, con “les grossières, mais judicieuses indications du bon sens vulgaire, véritable point de départ éternel de toute sage spéculation scientifique” (8); y digan con Duhem: “D’une manière médiate ou immédiate toute assurance de vérité vient du bon sens” (9).

Que una ontología, es decir, una solución realista absoluta del problema crítico sea necesaria para el sentido común y para la vida, es una de las constataciones experimentales, tan magistralmente descritas por Meyerson: “l’homme fait de la métaphysique comme il respire, sans le vouloir et surtout sans s’en douter la plus part du temps” (10). Mas del *hecho* al *derecho* el salto no es fácil de hacer dentro de una lógica escrupulosa. Se puede ser realista en el terreno de la vida, sometiéndose a sus leyes, como a necesidades *lógicamente* injustificables, tiranas de la razón abstracta, y mantener en el terreno *abstracto*, a donde no llegan tales influencias, un escepticismo teórico total, es decir, “qu’une confiance pratique dans la valeur de notre intelligence soit impliquée dans l’usage que nous en faisons, l’idéalisme le concède sans peine, mais il se refuse absolument à admettre que cet usage pratique nous donne le droit de supposer comme théoriquement affirmable la valeur absolue de la raison. Qu’il y a donc nécessité subjective d’affirmer et de nier selon les exigences des lois de l’esprit, l’idéalisme le reconnaît, mais que cette nécessité subjective garantisse absolument la valeur objective des tendances qu’elle nous imprime, le dogmatisme l’affirme, l’idéalisme le nie, ou tout au moins suspend son adhésion. La simple constatation de la *nécessité intellectuelle* où

(7) MARÉCHAL, obr. cit., cah. V, p. 44. — E. GOMLOT, *Traité de Logique*. Paris, 1918, p. 327.

(8) A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, vol. III, p. 205.

(9) P. DUHEM, *La Science allemande*, I, p. 17.

(10) E. MEYERSON, *De l’explication dans les Sciences*, Paris, 1921, I, p. 6.

nous sommes naturellement d'affirmer et de nier ne nous fournit donc pas une solution de *droit* du problème critique" (11).

El problema crítico se presenta en toda su agudeza. No lo esquivemos con soluciones simplistas; ataquémoslo resueltamente y de frente.

I. LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO COMO PRINCIPIO DE LA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA

I. PUNTO DE PARTIDA DE LA CUESTIÓN CRÍTICA

Aceptamos como punto de partida, necesario en toda cuestión, todos los contenidos de nuestra conciencia, con sus pretensiones a la objetividad. No comenzaremos rompiendo nuestros lazos de unión con las cosas y seres diferentes del yo, como si una vez rotos pudiésemos fácilmente reanudarlos a nuestro capricho: no comenzaremos tampoco, como Descartes, por una duda universal real (12), ni pretenderemos justificar nuestros instrumentos de trabajo intelectual por medio de ellos mismos, habiendo comenzado por desconfiar *positivamente* de su valor: quemaríamos nuestras naves. Tampoco comenzaremos por un acto voluntarista de fe en el valor de nuestras facultades, al modo de Renouvier.

Todos estos puntos de partida presuponen ya posiciones tomadas de antemano: el primero incluye el convencimiento íntimo, no confesado, de que el problema crítico conduce a negar la posibilidad del paso entre sujeto y objeto: que la objetividad es una ilusión, una fuerza centrífuga aparente, un escape inútil de energía interna que conviene cerrar desde el principio: el segundo deja traslucir una desconfianza real de nuestras facultades, preliminar a todo examen y discusión del problema, una solución preconcebida, afecta al escepticismo: por fin la solución dictatorial de Renouvier permite entrever el convencimiento interno de la imposibilidad de una solución racional, dentro del orden intelectual.

Mas tampoco aceptamos como punto de partida, ni aún provisorio, los contenidos de conciencia, bajo el aspecto de objetos fenoménicos, según la teoría kantiana. El P. Maréchal describe muy justamente, qué se entiende por objeto fenoménico: "Son todos los contenidos objetivos de nuestra conciencia considerados en sí mismos haciendo abstracción de su inherencia a un sujeto psicológico y de su valor representativo de un objeto ontológico" (13).

(11) PICARD, p. 9.

(12) Véase la exposición de la duda cartesiana en MERCIER, p. 61-67. — MARÉCHAL, obr. cit., cahier II, Louvain, 1923, p. 32-36.

(13) MARÉCHAL, obr. cit., cah. III, Louvain, 1923, p. 78-79; cah. V, p. 393-394.

Tomados en un sentido *puramente precisivo* pueden ser un legítimo punto de partida y no dejan de presentar ventajas para notar la necesidad de una explicación más consciente y profunda del origen del aspecto *objetivo* que presentan nuestros actos cognoscitivos. Mas, ni se impone necesariamente, ni deja de presentar graves inconvenientes, sin que por eso lo creamos intrínsecamente falso (14).

Partir del objeto fenoménico es aceptar cuando menos un punto de partida *artificial*: todo nuestro ser cognoscente está impregnado de ontología, afirma el ser en sí, según el ser regula la afirmación (15), se siente dirigido, sujeto a lo que es en sí; la pretensión fundamental del conocimiento es estar conforme con el objeto en sí, con el ser extramental, poseer el objeto ontológico; reconocer como un *hecho* esta pretensión y persuasión teórica y práctica, vivida y espontánea de nuestras facultades no es prejuzgar la cuestión de *derecho*; es salir simplemente de un punto de partida *natural*: si un examen crítico de la esencia de nuestras facultades mostrara que tal pretensión objetivista es irrealizable y vana, sería cuestión de atar corto, de cerrar ese escape de energía, como de efectos nulos; reconocerle a lo más un valor práctico, no racional, ni lógicamente justificable ante la razón especulativa; o decir con Kant que posee un valor teórico de *ideal*, de idea límite (16), de acicate científico. A muchos repugnará esta dualidad, que pudiera resultar de la solución de la cuestión crítica: dualidad fundamentalmente irreductible en tal caso: “la vida toda sensitiva e intelectual profundamente, ineludiblemente objetivista a lo ontológico, mas el reino de la razón abstracta proclamando injustificable racionalmente tal tendencia realista”; mas esta dualidad, sólo puede, en el punto de partida criteriológico, disgustar a los que llevan dentro una ontología preconcebida como verdadera, a los que presuponen “la racionalidad necesaria de todo el ser, racionalidad justificable por la razón humana.” — No decimos que tales principios sean falsos, solamente advertimos al lector que usar de ellos antes de haber resuelto la cuestión fundamental epistemológica, es simplemente edificar en el aire. Como dice muy atinadamente el Cardenal Mercier: “Pour donner au débat entre le scepticisme et le dogmatisme une portée sérieuse, il faut se ressouvenir de la faculté que possède l'homme de réfléchir sur ses actes. La bête n'a point de certitude consciemment motivée, parce qu'elle ne réfléchit pas. L'homme, à l'instar de la bête, a des adhésions spontanées, auxquelles sa nature l'empêche de se soustraire, mais il a en outre le privilège de revenir sur ses adhésions premières, d'en chercher réflexivement la cause et c'est tout juste au moment de ce retour de la réflexion sur la

(14) Así opina el ilustre MARITAIN: *Réflexions sur l'intelligence...*, Paris, 1924, p. 40-42, contra MARÉCHAL, *cah. V*, p. 393-394 (nota).

(15) MARITAIN, *obr. cit.*, p. 42-43; 322-323.

(16) J. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, edic. de *Philosophische Bibliothek*, por T. VALENTINER, vol. 37, Leipzig, 1922, p. 494-507.

nature spontanée, que naît le véritable problème qui met en présence les sceptiques, j'entends les sceptiques réels en chair et en os, et les dogmatistes. La vraie question entre les premiers et les seconds n'est pas de savoir si l'âme humaine trouve en elle des assentiments certains, c'est-à-dire, spontanément irrésistibles, c'est chose accordée, et si quelqu'un s'avisait de le nier il supprimerait le débat, faute d'objet à débattre; la question est de savoir si, oui ou non, l'intelligence peut justifier, *dans le domaine de la réflexion*, la certitude de nos adhésions spontanées. Dans l'affirmative, le dogmatisme a raison et la certitude qui n'était que spontanée jusqu'alors, revêt le caractère d'une certitude réfléchie scientifique: dans la négative, il y a désaccord entre l'activité spontanée et l'activité réfléchie de l'esprit, et il n'y a qu'une conclusion désespérante à tirer de là, c'est que la machine humaine est mal faite. La distinction entre la certitude *spontanée* et la certitude *réfléchie* est capitale en critériologie et c'est pour la négliger ou ne pas y appuyer que l'on comprend souvent mal la portée de la question de la certitude" (17).

Partiremos, pues, no de una duda *real*, dentro de la cuestión de *derecho*, sino simplemente de una *suspensión consciente del juicio* sobre el problema en debate — "la veracidad de nuestras facultades en sus pretensiones objetivistas y ontológicas", — y aceptaremos *los hechos* y todo lo que la razón nos muestre ser *condición de posibilidad de los hechos*, punto de partida seguro e imparcial para escépticos y dogmáticos de todo matiz: no nos inclinaremos por de pronto ni al sí ni al no, aguardaremos con fiadamente el resultado del análisis: practicaremos, no una *εποχή* brutal e imposible en el terreno de la vida intelectual y sensitiva, espontánea e irresistible, sino una abstención intelectual en el terreno abstracto, en el orden reflejo consciente, perfectamente lícita, más aún, exigida por el desapasionamiento y frialdad de la razón abstracta (18).

Mas, ¿con qué medios contamos? Kant se sirvió del célebre "análisis trascendental" (19). — Si no dispusiésemos más que de las facultades de percepción directa y sólo nos hubiese sido dado un uso natural y directo del entendimiento; y del discurso únicamente pudiésemos valernos como de medio para la vida real; si, en una palabra, el orden abstracto no estuviese en nuestra mano con la amplitud, independencia y uso consciente con que realmente lo poseemos, sería imposible resolver la cuestión epistemológica, mejor, ni siquiera nos la hubiésemos planteado, como nunca se la plantean los hombres de acción: y todos lo somos en mayor o menor grado en muchos asuntos. Mas la misma estructura del pensamiento abstracto que permite

(17) MERCIER, p. 430.

(18) PICARD, p. 42-43.

(19) KANT, *Kritik der r. V.*, p. 67-71; MARÉCHAL, cah. III, p. 78-79; cah. V, p. 13-32; 387-395: A. MESSER, *Kommentar zu Kantskritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1922, p. 39-40.

presentar la cuestión, nos da medios para resolverla. La región abstracta es de condición serena y transparente, antipragmática: el directismo de la vida real apenas si llega a influir en el verdadero filósofo; todo allí es intelectualmente consciencioso: trabaja la razón con manos tan finas y sutiles, maneja instrumentos tan delicados y poderosos como el principio de identidad y las normas de la lógica; la existencia y las cualidades de la razón abstracta son otros tantos *hechos* que precisa admitir en el punto de partida de la cuestión crítica: de otro modo nos privaríamos de un instrumento indispensable (20).

Notemos con cuidado que para proceder correctamente en esta cuestión, es imprescindible señalar un juez sin apelación, que posea legítimamente con evidencia indiscutible el derecho de pronunciar sentencia. Junto con los *hechos* que nos sirven de punto de partida, colocando en la misma categoría de *hechos* los atributos de la razón abstracta y sus principios, es necesario de toda necesidad reconocer un *derecho*: un principio capaz de dar a la solución un valor incondicional, necesario, como que sobre él hemos de levantar la metafísica entera. ¿Bastará, vgr., admitir el principio de identidad y de razón suficiente, *únicamente* como leyes que de *hecho* rigen nuestra vida intelectual (21), como *normas prácticas* de nuestra estructura racional? Sería prejuzgar la cuestión del valor de la razón teórica: porque, y este es uno de los puntos más delicados del problema crítico, hay que justificar también el valor metafísico, el uso transcendente (hablando a lo Kant) de la razón. ¿Mas no parece por igual causa una precipitación temeraria admitir la razón el principio de identidad y de razón suficiente como jueces natos por *derecho* propio, capaces de sentenciar sobre el valor metafísico de las ideas? (22). Y de otra parte, si el principio o principios de que nos sirvamos para la solución del problema ontológico no pertenecen ya por constitución al nuevo terreno, ¿cómo podrán prestar una seguridad y propiedades que no poseen? Admitir el valor transcendental de la razón y de sus decisiones en el punto de partida es dogmatismo, al parecer injustificable (23), mas si no lo aceptamos sino como *simple hecho*, ¿por dónde se nos abrirá camino a una solución *posiblemente* metafísica? Si hemos de plantear el problema de forma que nada prejuzguemos sobre la posibilidad o imposibilidad de una metafísica, el principio o principios con que decidamos, deben por igual causa poder pertenecer al orden metafísico: mas ¿con qué medios decidiremos esta pregunta fundamental y primera?

Puesto en esta amplitud el problema epistemológico parece insoluble: una circunferencia sin comienzo absoluto posible: antes de tantear una so-

(20) PICARD, p. 24-25.

(21) MARÉCHAL, *cah.* V, p. 44.

(22) MERCIER, p. 106-113.

(23) MERCIER, p. 106-113; 433-440.

lución hemos de avanzar otros puntos preliminares que nos servirán de orientación.

2. VALOR HUMANO DE LA SOLUCIÓN: ENTRE EL ESCEPTICISMO Y UN OPTIMISMO INTELECTUALISTA

Nada más necesario al comenzar la crítica de la razón que precisar exactamente los medios de que vamos a valernos para la solución del problema, analizando severamente si incluyen algún presupuesto dogmático injustificado, o si son realmente instrumentos aptos para el fin que pretendemos.

Parece imposible averiguar el valor de la razón sin presuponerlo, o implícita o explícitamente, lo que es completamente igual para nuestra cuestión (24); la aptitud del entendimiento para alcanzar la verdad parece ser un postulado necesario, imprescindible. Entre una duda escéptica y positiva de la verdad de nuestras facultades y la afirmación y postulación dogmática, a nombre de la evidencia, de su veracidad, ¿no cabrán otras posiciones prudentes y más desapasionadas?

El único punto de partida de la cuestión crítica libre de dogmatismo y escepticismo lo constituyen *los hechos*. Valoremos su alcance epistemológico.

Primer hecho fundamental. Se dan en nosotros muchísimos contenidos cognoscitivos, unos *abstractos*, vgr., contenido intencional de las ideas de integral, transfinitos de Cántor,... ser abstracto, unidad...; otros *concretos*, vgr., posesión cognoscitiva consciente de nuestra realidad, entender real, sentir... cuyas características serán objeto de los párrafos siguientes. Todos del orden cognoscitivo, todos nos proporcionan ideas, conocimientos... Admitimos todas sus tendencias immanentistas y objetivas, como otros *tantos hechos*.

Segundo hecho fundamental. Existencia en nosotros de la facultad de reflexionar. Los contenidos cognoscitivos conscientes pueden ser sometidos a un examen y análisis interno, nos podemos aplicar a notar mejor, más claramente sus matices y caracteres, a compararlos entre sí, sin guiarnos por ninguna teoría *interpretativa* de los *hechos*, sino por una mera y pura constatación, que no prejuzga nada, deja al hecho, simple hecho; todo se reduce a una catalogación consciente de los contenidos cognoscitivos y sus notas.

Tercer hecho fundamental. Existencia en nosotros de una facultad discursiva. No nos contentamos con analizar lo *inmediatamente* dado y ver las relaciones (diferencias y semejanzas) que espontáneamente saltan a la vista refleja y directa, vgr., diferencia entre un entender concreto y sentir,

(24) MERCIER, p. 111-113; 438-440.

entre el concepto de integral y la conciencia de un esfuerzo real (25), sino tendemos a descubrir relaciones *mediatas*, a unir contenidos cognoscitivos por medio de la afirmación de su identidad total o parcial, a negar la identidad intencional o real de otros, a poner orden de condición a condicionado, de principio a consecuencia...

Es manifiesto que el segundo y tercer hecho fundamental, facultades (no se entienda en un sentido sistemáticamente metafísico) de reflexionar y discurrir son instrumentos de elaboración de los *hechos fundamentales primitivos* (26). ¿Cómo debemos usar de ellos evitando el dogmatismo y el escepticismo?

Comencemos notando un punto fundamentalísimo, aunque tal vez disguste al dogmatismo corriente en ciertos autores y al optimismo intelectualista que, o en el campo metafísico o en el científico, constituye nota muy común modernamente.

“La solución de la cuestión epistemológica, de la posibilidad y valor de la metafísica, de las matemáticas y demás ciencias con sus pretensiones de necesidad, universalidad... depende, NO de la validez de los discursos, reflexiones y pruebas de una razón *humana típica*, sino de la estructura de MI conciencia personal y del estado y funcionamiento ACTUAL de MI razón. Depende de un *hecho* y éste no formalmente del terreno científico.”

El uso de *mi razón* personal, de *mis hechos internos* es imprescindible: aunque se diese una razón típica, cual la querrian los modernos partidarios del idealismo transcendental (27), sus argumentos sólo pasando por *mi razón*, me permitirían solventar la cuestión, los demás podrán ayudarme, admitámoslo como *hecho*, sin meternos en pruebas de *derecho*, que ya suponen resuelta la cuestión, mas sin mi cooperación, sin contar con el estado actual de la estructura personal de mi razón, la cuestión no admite solución. Una solución hecha por seres diferentes del yo, todo lo sabios que queramos, en las mejores condiciones, nada nos aprovechará, si no pasa por mi yo singular, si no se somete a la cuestión crítica que yo me planteo a mí mismo y en mí mismo. Acostumbrados a dejarnos llevar de nuestras tendencias objetivistas, del aspecto de independencia objetiva de las ciencias, de su necesidad, universalidad, eternidad... es fácil olvidar el vulgar dueño a que pertenecen y del que dependen.

A muchos filósofos ha estorbado (28) esta intromisión necesaria del yo

(25) GEYSER, p. 152-156; sobre todo rs. 127-128.

(26) MERCIER, p. 39-41.

(27) Véase una clara exposición del idealismo transcendental moderno, en A. MESSER: *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1927, p. 133-151; y bibliografía en p. 258-259; GEYSER. *Obr. cit.*, p. 17-40.

(28) G. FICHTE, *Sonnenklarer Bericht*, edic. de *Philosophische Bibliothek*, vol. III, por F. MEDICUS, p. 545-644; véase la hermosa traducción de A. Valensin: *Archives de Philosophie*, vol. IV, cah. II, 1926, bajo el título *L'essence de la théorie de la Science*.

singular; y ciertamente el yo singular comparado con el conjunto de elementos abstractos y necesarios de la ciencia, comparado con su universalidad y necesidad parece poseerlos de contrabando: esa identidad objetiva, esa unión indisoluble de ciencia universal, necesaria, lógica, deductiva con otros elementos singulares, contingentes, prelógicos... parece dar un compuesto anti-científico, sobre quien parece imponerse en nombre de la ciencia *una abstracción*: con todo, fenómeno tan extraño, casi absurdo, r.o podemos aniquilarlo sin aniquilarnos: al prescindir del yo, nos consolamos imaginando una ciencia como subsistente en sí, el reino de las verdades todas viviendo una vida necesaria, eterna, incommovible: el yo resulta un punto del todo secundario, fuera del orden científico; mas por muy verdadero que concedamos ser lo dicho, no deja de ser certísimo que al plantearnos la cuestión crítica, tenemos que volver necesariamente al pobrecito yo: lo que es en sí, sólo lo podemos averiguar por lo que es en mí.

Mas puestos en este terreno, ¿no se impone el escepticismo más radical, o un inmanentismo hermético? De ningún modo, sino simplemente, *una humanización de la ciencia*, sin pretensiones divinas o angélicas irrealizables. Una moderación humana frente a un intelectualismo exageradamente optimista.

Valiéndonos de los tres grupos de hechos fundamentales, que hemos señalado, podemos discurrir de la siguiente manera: supongamos que después de largas investigaciones, cuidadosamente revisadas una y otra vez, hemos conseguido ir descartando puntos de vista falaces y erróneos, de modo que las conclusiones nos parezcan evidentes, irreformables, que vemos su verdad y ningún resquicio parece quedar por donde entre la menor duda racional y positiva, es decir, hemos agotado todos los recursos *subjetivos* (atención, repetición, consultas...) y *objetivos* (examen de las nociones, relaciones objetivas entre ellas, reducción a principios clarísimos y que tenemos por primeros, armonía total con los demás datos...) para alcanzar la verdad: digo que "en tal caso toda duda positiva o negativa o suspensión del juicio sobre la veracidad de nuestras facultades, sobre si han funcionado o no bien, sobre si tal vez su estructura interna está viciada y por no disponer de otras no podemos controlarlo... duéas, por tanto, sobre el valor objetivo de lo adquirido, son *humanamente absurdas y humanamente inútiles*: de consiguiente estamos en posesión de una verdad *absolutamente cierta* y válida *para nosotros*, y válida para lo que *es en sí*, en cuanto está en nosotros: pretender no sé qué clases más de seguridades es desear imposibles, querer disponer de un entendimiento divino, angélico o típico abstracto, utopias evidentes."

Agotados *todos mis recursos* objetivos y subjetivos, una ulterior duda racional resulta *inútil*: pues ya no dispongo de medios para salir de ella: *inútil*, pues carece de finalidad, ya que sólo disponiendo de un entendimiento

de clase diferente del mío (angélico, divino, típico, entendimiento objetivo de B. Bauch, conciencia científica de H. Cohen...) (29) podría valerme para inquisiciones más finas, pretensión evidentemente descaminada e inútil.

Dejándonos guiar por *nuestra razón* en tal caso, obedecemos no sólo a una necesidad ineludible, sino evitamos un escepticismo desesperado que *sin motivos subjetivos y objetivos* se obstina sin más en no fiarse de sí mismo, temiendo estar tal vez mal formado, padecer ilusiones objetivas por naturales, irremediables...; falta positiva de lealtad humana científica y prejuicio declarado en el punto de partida epistemológico; y a la vez no caemos en un optimismo intelectualista, que tampoco se contenta con las fuerzas naturales de nuestra razón humana y por querer trabajar con un entendimiento semi-divino, típico-abstracto, desconfía del nuestro actual tal y como realmente nos ha sido dado y pide para las conclusiones un valor totalmente independiente de mi estructura, un modo de conocer puramente objetivo sin influencias de la estructura actual del yo...: escepticismo velado, pecado científico antihumano por exceso: la posición prudente y leal es contentarse con lo que nos da de luz objetiva y de certeza nuestra razón natural, una vez empleados todos los medios de que disponemos, que no son ni pocos ni débiles, como veremos.

Una duda ulterior resulta además *humanamente absurda*: equivale a destruir nuestra razón y querer volverla a construir por ella misma y sus medios: pretendemos a veces sumergirnos en el mar inmenso de la ciencia, dejando a la orilla nuestro yo singular, científicarnos (si vale la palabra), objetivarnos del todo para que el yo singular y su estructura actual no nos estorbe; querriamos trabajar con una razón típica, angélica, divina: y no vemos que tal pretensión nos aniquila (30): soñamos que de las cenizas de nuestra modesta realidad nace el ave fénix de una ciencia necesaria, inmutable, eterna, casi tan perfecta como la que posee Dios, como la que construiría una razón típica, que imaginamos *nosotros* con la *nuestra*.

De consiguiente, ateniéndonos a nuestra estructura intelectual singular actual, podemos alcanzar, agotando todos los recursos si fuese menester, una *certeza objetiva humanamente absoluta*: una evidencia de verdad *humanamente saciadora del todo*, llegar a una seguridad *humanamente inconmorable*: y como somos *sólo hombres* por más que hagamos, deberemos llamar y nos aparecerá tal certeza, *simplemente absoluta*: las mismas evidencias, seguridades y certezas típicas que nos forjamos, no disponiendo de *facultades no-humanas* para percibir las, quedan reducidas a tentativas ilusionadoras de escapar del yo, sin efecto alguno por dicha nuestra.

(29) B. BAUCH, *Anfangsgründe der Philosophie*, Gotha, 1920, p. 65. Véase en MEßSER, *Einführung*, etc., p. 135-143; GEYSER, p. 13-17.

(30) FICHTE, obr. citada.

A la entrada de la crítica no podemos pretender, sin caer en círculo vicioso o en dogmatismo, otra justificación del valor de nuestra razón: la anterior, que llamaremos *transcendental-humana*, usando del término transcendental por alguna analogía con la significación kantiana (31), pues es una condición que hace posible *nuestra misma realidad actual de hombres*, basta para poder usar del discurso y de la reflexión, que ayudados de todos los medios internos de que nos dotó la naturaleza, nos permitirá llegar a una certeza *humanamente absoluta*, es decir, *absoluta simplemente*, pues todas las demás que imaginamos resultan imposible de adquirir y entender y absurdo el pretenderlas. Todo lo que edifiquemos será fundamental y formalmente *humano*: ¿y qué más podemos racional y aún absolutamente desear, si no queremos perderlo todo, perdiendo el ser de hombres, por adquirir todo lo *no-humano*?

El método *crítico-natural-humano* se reducirá a un examen reflejo de los hechos internos, de su valor cognoscitivo, de su estructura objetiva, de su alcance científico, la reflexión y la deducción nos permitirán establecer un sistema de condiciones, de límites del funcionamiento legítimo humano de nuestros recursos intelectuales, fijar las condiciones de posibilidad del conocimiento del *no-yo*, de una metafísica de base humana, de ciencias humanas... y una vez hayamos agotado todos los medios del discurso la evidencia que resulte nos saciará del todo; *racionalmente* no podremos pedir más, habremos llegado al término *absoluto humano*: pedir más, si es que sabemos concreta y claramente qué es un más allá, supone una desconfianza irracional de nuestra razón: dogmatismo optimista y escepticismo son dos pecados de raíz común, un pecado de suicidio humano para hacernos ángeles o dioses.

Llegamos, pues, a una justificación indirecta o ad absurdum de la veracidad, de la recta estructura de nuestras facultades; desconfiar de ellas, después de puestos todos los medios de evitar el error, es inútil y absurdo: usaremos, pues, confiadamente del discurso y de nuestros medios internos sin petición alguna de principio.

Las consecuencias importantísimas de esta *humanización de la ciencia* las hallará el lector en los capítulos siguientes.

3. LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO SEGÚN SANTO TOMÁS Y LA OBJETIVIDAD TRANSCENDENTE

Un camino al parecer muy practicable y seguro y que ataca la cuestión en toda su amplitud sería sin duda examinar detenidamente la esencia del conocer tal como se nos presenta en la conciencia. Nadie más profundamente que

(31) Véase nota 19.

Santo Tomás y Cayetano han penetrado en la estructura del conocer. "Los seres cognoscitivos se diferencian de los que no lo son, nos dice Santo Tomás, en que éstos sólo poseen su forma propia, mas el cognoscente está hecho de manera que pueda gozar también de las de otros, ya que la especie del objeto conocido se encuentra en el cognoscente: es, pues, cosa clara que la constitución del ser no cognoscitivo es más estrecha y limitada: al contrario los conocedores poseen una mayor amplitud y extensión: muy bien por tanto dijo el filósofo (*III de Anima*) que el alma es en alguna manera todas las cosas" (32): y muy hermosamente también en la cuestión disputada sobre la verdad (33): "Una cosa puede ser perfecta de dos maneras... Primera, atendiendo a la perfección de su ser, medida según su especie. Mas porque el ser específico de una cosa es distinto del de otra, por eso a cada ser particular le falta tanta perfección, cuanta poseen los de diferente especie: cada cosa particular, por tanto, considerada aparte es necesariamente imperfecta: sólo el universo es perfecto, como integrado de las perfecciones de todas sus partes. Para remediar de algún modo esta imperfección del ser particular existe un modo especial de poseer el ser en las cosas creadas, de manera que la perfección de las demás pueda hallarse en una determinada y este carácter lo presenta la perfección propia del cognoscente en cuanto tal, pues para conocer es necesario que lo conocido esté de algún modo en el que conoce... y según este modo de ser, es muy posible que en una sola cosa se encuentre la perfección de todo el universo. Esta es, por tanto, la suma perfección a que puede llegar el alma según los filósofos, que quede en ella delineado todo el orden del universo y de sus causas...

"Mas la perfección de un ser no puede hallarse en otro según los caracteres que el primero tiene en sí mismo, y por tanto, si ha de hallarse en otro ser, preciso le será dejar al lado las particularidades que lo determinaban: y pues las formas y las perfecciones sólo por la materia quedan determinadas, de aquí que sea menester separarlas de élla para que sean cognoscibles: y por igual causa, es menester que el cognoscente sea inmaterial, de lo contrario la perfección recibida en él, quedaría de nuevo determinada y no sería cognoscible, a saber, ser perfección de un ser y sin embargo poderse hallar en otro."

Oigamos también al inmortal Cayetano: "Es preciso saber que la diferencia entre los seres conocedores y los que no lo son, consiste principalmente en esto: que el ser conocedor es en acto o en potencia, el mismo ser conocido; mas la materia nunca se identifica con la forma.

(32) *Summa Theolog.*, I.^a q. 14, art. I. "cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem, et extensionem; propter quod dicit Philosophus (3, *de Anima*) quod anima est quodammodo omnia."

(33) *De Veritate*, q. II, art. II.

"De esta diferencia en el orden del ser, síguese otra en el de la unidad, a saber, que el cognoscente y lo conocido están mucho más unidos que la materia y la forma, como dijo magistralmente Averroes (III *de Anima*, comm. V). Y de ahí conoceremos que la diferencia aducida está en lo verdadero, porque todas las maneras ordinarias de concebir y concluir concuerdan perfectamente con lo dicho: a saber, que entre el conocedor y lo conocido se salva la diversidad a la vez que su unión: que lo conocido disfruta de una entidad intencional dentro del cognoscente y que en ninguna clase de ser pueden ser tan perfectas la materia y la forma, el sujeto y los accidentes que el uno se identifique con el otro, salvándose cuidadosamente sus propias naturalezas, como sabemos suceder entre el cognoscente y lo conocido,— y la necesidad de una tal posición viene de dos causas: una es: que la operación de un ser sale de él en cuanto está en acto (III *Physic.*); la otra, que lo conocido es principio especificador del acto de conocer (XV *Metaphys.*). De lo cual se sigue, que debiendo ser el cognoscente principio suficiente de su propia operación que es conocer (atributo común a todas las naturalezas perfectas) conviene también que se dé un principio especificador del conocimiento como acto, principio que es el objeto conocido. Si a lo dicho se añade (cf. II *de Caelo*) que cada ser está hecho para su operación, se seguirá que la esencia del ser cognoscitivo está estructurada de tan sutil manera que ha de ser o en acto o en potencia el objeto mismo conocido: lo que equivale a ser no sólo ella misma, sino los otros seres, como dice la letra. Y si vuelves ahora la vista a los demás seres, verás que la diferencia entre los cognoscentes y los que no lo son, queda declarada por lo siguiente: los demás seres, o reciben las formas para las operaciones de las mismas o para las operaciones de un tercero, del compuesto de receptor y recibido. Ejemplo de lo primero es el agua caliente y en general lo que pasa entre sujeto y formas accidentales recibidas: el calentar no es operación propia del agua, sino del calor. Un ejemplo de lo segundo se presenta en las formas sustanciales, pues la materia no recibe la forma para operaciones de la misma materia, sino del compuesto de ella y de la forma. Mas el cognoscente al recibir lo conocido, no lo acepta para la operación de algún compuesto que de ello pudiera resultar, ni para las operaciones propias del objeto conocido, sino únicamente para especificar la operación propia del conocedor" (34).

En Juan de Santo Tomás no faltan frases menos profundas: "Cognoscentia autem in hoc elevatur supra non cognoscentia, quia id quod est alterius ut alterius seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere, ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se" (35).

(34) *Comentarios* de CAYETANO a I.^a q. 14 art. I. edic. Leonina, Roma, 1888, vol. 4, p. 167-158.

(35) *Cursus philosophicus, De Anima*, q. IV, art. I.

Estudiemus cómo a base de estas y semejantes ideas algunos escolásticos modernos pretenden resolver la cuestión crítica.

“Selon la philosophie thomiste — argumenta el notable tomista F. Maquart (36), — la moins contestable et la moins contestée, toute forme est reçue *subjectivement* dans la matière, c'est-à-dire, comme la forme de cette matière. La matière la reçoit comme sienne... Nous constatons en nous que la connaissance est *objective*: elle résulte donc d'une union *non-subjective* d'une forme à un sujet connaissant: elle ne saurait par conséquent être l'effet de l'exercice de la double causalité *matérielle-formelle*, même métaphysique du sujet connaissant et de l'objet connu. Comment dès lors exprimer cette union spéciale qui est la contradiction même de l'union selon la puissance et l'acte, union justement nommée, du nom de la causalité qui entre en jeu, union *matérielle* (c'est-à-dire selon una causalité matérielle) ou union *subjective*? Comme nous ne connaissons que par analogie ce qui transcende l'ordre matériel, si nous voulons exprimer *ex propriis* cette union spéciale, il faut nous résoudre à en parler négativement, ou relativement à ce qui se passe dans l'ordre matériel. Négativement nous dirons que l'union de l'autre en tant qu'autre dans la connaissance est une union *immatérielle*, non pas nécessairement de l'ordre de la spiritualité au sens strict, mais une union qui n'est pas de l'ordre de la *causalité matérielle*. Relativement, nous dirons qu'elle est différente de l'union de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte...”

”Ainsi, tandis que de l'union selon la *causalité matérielle* (union subjective) résulte un composé, de l'union *immatérielle* (union objective), qui seule sauvegarde l'*altérité* de l'objet et du sujet, le sujet devient l'objet... Le caractère spécial de cette union *intime* de l'objet et du sujet, est-il besoin de l'ajouter, explique, avec l'*altérité* de l'objet reçu, l'*objectivité* de la connaissance. Les deux choses sont liées si étroitement qu'elles ne sont qu'un même effet de la réception *immatérielle*, qui est par sa nature *non subjective*, c'est-à-dire, *objective*. Il est dès lors impossible de parler de connaissance, selon la doctrine de saint Thomas, sans admettre en même temps son objectivité. Ainsi, avons nous quelque peine à comprendre pourquoi le R. P. Maréchal dans les textes que nous avons reproduits, distingue, dans la connaissance, la prise de conscience et l'objectivité, attribuant avec Caiétan, pense-t-il, la prise de conscience à la réception *immatérielle* et cherchant à l'objectivité une autre cause.”

Partiendo de la imposibilidad de negar al conocimiento tal como *de hecho* se presenta a la conciencia sus tendencias y funcionalismo objetivo en el sentido ontológico de la palabra, Maritain argumenta de la manera siguiente: “Toute opération a un terme sur lequel elle porte et un *principe* qui la spécifie;

(36) F. MAQUART, *Connaissance, vérité et objet formel: Revue Thomiste*, II (1928), p. 356-399.

ainsi l'opération de l'artiste spécifiée par l'œuvre à faire dont celui-ci a l'idée, porte sur telle matière qu'il façonne: ou bien, dans un autre ordre, l'opération de nutrition spécifiée par cet objet — entretenir la substance de l'organisme — porte sur tel aliment qu'elle incorpore au vivant.

"Or, dans l'opération de connaître, le principe de spécification ne peut être, ni, comme dans le premier cas, une forme reçue par le sujet en vertu de la connaissance elle-même (ce qui nous enfermerait dans un cercle), ni, comme dans le second cas, une fin à laquelle le sujet soit naturellement déterminé dans son être propre: les opérations de nature en effet sont limitées par l'être propre du sujet et par rapport à elles l'opération de la connaissance a comme une immensité: je ne peux me nourrir que de ce qui convient à mon spèce, je peux voir tout ce que la lumière éclaire.

"Dans l'opération de connaître *le principe de spécification ne peut donc être que le terme lui-même sur lequel porte l'opération*, c'est-à-dire, le chose connue, l'objet. C'est l'objet connu qui spécifie la connaissance.

"Mais ce qui spécifie tient comme tel ce qui est spécifié sous sa dépendance et n'en dépend pas. La mesure et la règle ne dépendent pas en tant que telles de la chose réglée et mesurée. Donc l'objet, la chose connue, le terme atteint par l'intelligence, est quelque chose qui ne dépend pas de l'intelligence elle-même et de son acte de connaître, mais au contraire qui les tient sous sa dépendance. Spécifiée par l'objet connu, l'intelligence en connaissant atteint quelque chose d'autre qu'elle et qui ne dépend pas d'elle. Cela même qu'elle voit partout, l'être, elle l'atteint bien indépendant d'elle" (37).

De consiguiente la objetividad, una cierta adecuación entre sujeto y objeto es una de las condiciones de posibilidad del *hecho* indiscutible de conocer; la crítica nos señalará obstáculos que evitar y espejismos falaces, mas en principio un conocimiento del no-yo, de lo transcendente es no sólo posible, sino condición de posibilidad del hecho de conocer. La cuestión crítica queda resuelta fundamentalmente y por el método, que llamaria Kant, transcendental, por una reflexión consciente sobre el acto de conocer poniendo de relieve su estructura y las condiciones de posibilidad sin las cuales es irrealizable tal como de *hecho* se nos presenta.

Argumentaciones semejantes, fundadas en el aspecto de signo o medio que presentan las especies y los inconvenientes de ser ellas en sí mismas término de la intelección sin ulterior relación al objeto... pueden verse en muchos modernos escolásticos (38).

Para proceder con orden y deferencia no rechazaremos de plano los principios que los notables escritores aducidos ponen por base a su argumentación:

(37) MARITAIN, *Réflexions...*, p. 42-43; 322-323.

(38) GREDT, art. cit., p. 304-308; GARRIGOU-LAGRANGE *Dieu, son existence, et sa nature*, Paris, 1923, p. 131-137.

más de un lector dudará que de tan sencilla manera quede desatado el nudo principal de la cuestión crítica: los artículos siguientes mostrarán, si no nos engañamos, que la solución no es tan sencilla, ni admite respuesta igual para todas las especies del conocer. Nos serviremos, como de único instrumento lícito, de la reflexión transcendental: partiendo de los *hechos*, estudiar su estructura por análisis y fijar las condiciones de posibilidad sin las cuales serían imposibles y no se presentarían tales hechos en nuestra conciencia.

II. CONTENIDOS COGNOSCITIVOS CONCRETOS Y CONTENIDOS OBJETIVOS — SU VALOR EPISTEMOLÓGICO

I. CONTENIDOS COGNOSCITIVOS CONCRETOS — NATURALEZA Y VALOR CRÍTICO

Comencemos estudiando el carácter y grado de objetividad que presentan nuestros conocimientos espontáneos. Una simple constatación psicológica permite distinguir dos especies completamente diferentes de objetividad, que llamaremos *abstracta* y *concreta*. Todo fenómeno consciente presenta siempre a la conciencia un *contenido* (*Inhalt*, de los alemanes) de diversos matices, según los casos. Por la conciencia sabemos qué es entender, raciocinar, ver, sentir, desear, querer, ... deleite, dolor, amor, etc... ¿cué es, más especialmente ser *ser real*, vivir nuestra realidad, singular en cada acto, sentirnos obrar y vivir. Podremos discrepar, ya que no nos es dado directamente, al clasificar en predicamentos y querer definir técnicamente tales fenómenos; al pretender traducir y codificarlos en la región de lo abstracto, mas su realidad *concreta*, sus diferencias *concretas* no están sujetas a discusión, nos son dadas directamente (39), son *intuidas* (aunque algún tanto confusamente en relación a la distinción y sistematización lógicas del pensamiento abstracto), mas en el orden concreto, que después de todo, es el propio y eminentemente real, son intuiciones clarísimas. Como dice muy atinadamente Geysler (40): "A base de estas intuiciones de nuestra conciencia quedarán impregnados de sentido y contenido intuitivo los conceptos abstractos y sus relaciones tales como existir, esencia, relación, modo de ser, percepción, querer... y serán levantados del rango de palabras huecas y esquemas gramaticales a la categoría de expresiones preñadas de significación." — Pues bien, todos estos fenómenos conscientes poseen un contenido, mas éste no siempre toma la forma y caracteres de "*contenido objetivo*", no siempre presenta la oposición de objeto a sujeto, esa dualidad innegable de muchos actos internos: en este grupo cabe clasificar actos conscientes llenos de contenido vital, como sentir, dolor, conciencia

(39) GEYSER, obr. cit, p. 147-155.

(40) GEYSER, p. 155, p. 274-275.

de nuestra realidad y de la de cada acto... Notemos que su mismo contenido pertenece sin más a la *realidad*, bien al revés de otros actos, como el pensar en una integral de Lebesgue o un transfinito de Cantor, en que el contenido es abstracto. En todos los actos conscientes existe junto a un contenido abstracto (a veces con modalidad de objeto) un contenido real intuído, — la realidad de nuestro acto y la modalidad viva y característica de la potencia que los produce. En el acto de entender tal objeto, se presentan como identificados (en el orden cognoscitivo o intencional) la realidad de nuestro acto y el matiz de la potencia intelectual junto con otro objeto abstracto. Hay por tanto contenidos cognoscitivos que pertenecen real y formalmente a la *realidad*, en el más fuerte y auténtico sentido de la palabra, que nos es dado inmediatamente por la conciencia como contenido cognoscitivo real o concreto. Comparemos ahora con éstos los demás contenidos cognoscitivos: decimos: “No hay ningún objeto que esté presente a la conciencia como objeto *real*, definiendo y precisando la significación de *real* por comparación con nuestra *realidad* intuída y vivida en nuestros actos conscientes.” — “Si damos a la palabra *real* la significación dicha, todo contenido con pretensiones de *objetivo*, pertenece al orden *abstracto* o de tipos generales (color, sabor...), existe en nosotros sólo con existencia ideal.”

No decimos que la conciencia *espontánea* se termine en tal contenido cognoscitivo *ideal*, definiendo *ideal* por oposición a contenido *concreto*, o juzgue, confusamente al menos, que el objeto presente es ideal o abstracto, pues los juicios espontáneos existenciales pasan y se terminan a la cosa en sí: pretensión ontológica y transcendente de la razón espontánea, a justificar dentro del orden lógico. Mas sin negar el *hecho* del carácter objetivo que presentan algunos actos, es imprescindible la distinción fundamental entre contenidos cognoscitivos *concretos* y *abstractos*: es una constatación experimental. Los objetos diferentes del yo y sus actos sólo pueden estar presentes como contenidos abstractos. Tal presencia abstracta no presupone necesariamente una elaboración lógica del contenido: en la misma razón espontánea y pre-lógica los contenidos cognoscitivos diferentes del yo presentan tal forma. Distingamos, pues, como fundamentales los contenidos concretos de los abstractos: en los primeros no se da una tendencia centrífuga, objetivadora, oposición formal de yo y no-yo, como naturalmente debe suceder, pues, sólo son revelaciones, automanifestaciones del yo y de sus virtualidades internas reales.

No los llamaremos por esta razón *contenidos objetivos reales*, aunque poseen un *cuasi-objeto*, pues representan, dan a conocer *algo*, el yo real en cada acto y bajo su matiz, y de consiguiente hay una cierta oposición de sujeto y objeto suficiente para conocerse a sí mismo y sus virtualidades. — Más aún: si por un instante nos colocamos en terreno metafísico para argüir

ad hominem, la manera como Dios se conoce a sí mismo y sus infinitas virtualidades es del tipo “de *contenido cognoscitivo concreto*”, sin oposición formal (ni aún en forma abstracta) de sujeto y objeto: ésta no conduciría a nada y menos a conocerse directamente a sí mismo, a sentirse y vivirse conscientemente tal cual es y todo lo que es: ningún ser llegará a conocerse a sí mismo y sus virtualidades reales como propias por medio de conceptos abstractos con oposición formal de sujeto a objeto: es un medio contrario al fin pretendido. La objetividad formal queda reemplazada por la noción de *contenido cognoscitivo concreto*. Luego el conocimiento como tal, más aún, el conocimiento de lo *real* como tal y formalmente tomado, lejos de exigir la oposición formal de sujeto y objeto la rechaza como contraria al conocimiento fundamental y primero de la conciencia — “percibir la realidad propia y sus virtualidades reales”, — el conocimiento más levantado y más real queda salvado únicamente con las modalidades que definen la noción de “*contenido cognoscitivo concreto*”.

2. POSIBILIDAD DE UNA INTUICIÓN DE LO REAL TRANSCENDENTE

La importancia del asunto merece algunas precisiones más. Cuando una *realidad* (yo singular, acto de entender, querer...) se ha de percibir a sí misma, el principio de identidad (cuya validez suponemos por ahora) exige, no solamente que el ser permanezca idéntico a sí mismo en el orden *entitativo*, sino además que en el orden intencional o cognoscitivo, cognoscente y conocido, aquí el mismísimo ser, perciba su identidad *real*: en este caso no basta que lo conocido — “el contenido” — se presente bajo forma *general, abstracta*... es necesario que así como el sujeto que conoce es *real*, lo sea el contenido cognoscitivo y este contenido sea precisamente *toda y sola la realidad singular del sujeto*; de otro modo será imposible que se conozca a sí mismo, que posea conscientemente en el orden cognoscitivo su realidad singular: la identidad entre sujeto y contenido debe ser, por tanto, absoluta, real, entitativa e intencional a la vez y formalmente: el orden entitativo y el intencional son aquí y deben ser uno mismo: una oposición formal cognoscitiva de sujeto y objeto no conduciría a nada y menos a conocerse a sí mismo: la distinción y oposición intencional que trae consigo toda presentación de objeto como objeto es, tratando del conocimiento de sí mismo, imposible y contradictoria: el principio de identidad exige que se manifieste la identidad del ser consigo mismo tanto en el orden entitativo como en el cognoscitivo. Por tanto aquellos seres participarán con mayor preeminencia de la dignidad de *ser* (pues cumplen mejor el primer principio) que se conozcan a sí mismos y todas sus virtualidades reales por sí mismos y no tengan que

recurrir al discurso ni a medios extraños para constatar que tal propiedad o razón de ser les pertenece. Nosotros conocemos muchas de nuestras virtualidades reales y nuestra misma realidad *directamente* por sí misma, como contenidos cognoscitivos concretos, sin oposición formal de sujeto a objeto en ningún orden; mas otros detalles los adquirimos por discurso, por contenidos objetivos a quienes por medio del discurso atribuimos una identidad con nuestra realidad, que no nos es dada directamente: al clasificar nuestra alma en la categoría de substancia espiritual, el contenido objetivo abstracto — “substancia espiritual” — que en su estructura *ideal* no se puede identificar con nuestra *realidad*, no sólo en el orden *real*, pero ni aún en el intencional, es menester despojarlo por un juicio de la oposición de sujeto a objeto, fundada en la distinción de estructura interna del contenido, para poderlo identificar de alguna manera con el sujeto real. La objetividad formal, entendida como oposición conceptual consciente de sujeto y contenido, debe desaparecer por inútil y contradictoria al tratarse de conocimiento de sí mismo y de sus virtualidades reales.

De lo dicho se deduce evidentemente que ningún ser diferente del yo puede presentarse en el orden cognoscitivo como *contenido concreto*. La distinción *real entitativa* entre sujeto y objeto coincide en el conocimiento *concreto, real*, con una distinción *intencional* absoluta entre ambos: al modo que la identidad *real* del yo es causa de que desaparezca del orden intencional toda oposición formal de sujeto y objeto.

Decimos que ningún ser *real* diferente del yo puede presentarse en el orden intencional como *contenido cognoscitivo concreto*: no como abstracto o tipo más o menos general: en el conocimiento concreto se identifican el orden entitativo y el intencional; es el modo propio y único posible de conocerse el ser real a sí mismo: se identifican ambos órdenes, no casualmente, sino en fuerza del mismo principio de identidad real: la identidad intencional es aquí una consecuencia lógica, una necesidad metafísica, de la identidad real del ser consigo mismo. De consiguiente, pretender que un ser real diferente del yo se presente en el orden intencional *concreto* en que el yo posee *intelectual-conscientemente* su realidad entitativa propia, hecha ella misma transparente, luminosa a sí misma, se presente, digo, como contenido cognoscitivo igualmente *concreto-real*, equivale a pedir una *identificación entitativa y real* entre ambos.

Hemos de guardarnos aquí de una ilusión peligrosa: imaginar que el contenido cognoscitivo ha de ser siempre una cosa abstracta, vaporosa, nunca real, ni entitativa en el sentido más fuerte de la palabra: tal concepción repugna al principio de identidad y hace imposible la percepción de la propia realidad, de adquirir la noción de *real* auténtico, firme, tangible: la distinción de orden intencional y entitativo no es esencial al ser, es completamente ac-

cidental y ha de faltar cuando el ser debe percibirse a sí mismo, ha de saber qué es *ser-real*, porque entonces un orden intencional de estructura diferente del real nunca nos dará la noción que pretendemos. Si nos penetramos bien de lo dicho (bastante descuidado por muchos escolásticos, apasionadamente abstraccionistas) la proposición que asentamos es evidente: ninguna realidad diferente del yo es constatable en el orden intencional *concreto* del yo, como *contenido concreto*.

Si definimos la *intuición* por una percepción cognoscitiva inmediata de la realidad en sí misma hay que negar absolutamente la posibilidad de una intuición del no-yo real: repugna al primer principio. De consiguiente, para el conocimiento del *no-yo* es necesario e imprescindible que el contenido pase al orden abstracto, definido como todo contenido cognoscitivo de carácter *no concreto y real* en el sentido propio de esta palabra. La visión beatífica o intuición de Dios, de que nos habla la fe, es un conocimiento especialísimo fundado, hablando a lo metafísico, en la estructura del *esse* divino y en la manera propia e incommunicable como influye en el *esse* humano: dar más detalles supondría desarrollar una nueva teoría del *esse* en contraposición a la esencia y una teoría metafísica del conocimiento a base de la teoría metafísica del *esse*, que guardamos para otros estudios: baste lo dicho para acallar escrúpulos.

Otra consecuencia no menos importante es la imposibilidad de una distinción *real* entre los elementos cognoscitivos que se presentan en el orden de contenidos *concretos*. La identificación *intencional* arguye aquí una identidad *entitativa*: síguese inmediatamente de la naturaleza de los contenidos concretos. Realidades *entitativamente distintas* no pueden presentarse en el campo *intencional* como *idénticas*, cuando es directa y formalmente percibida su misma *realidad*: y al contrario realidades *entitativamente idénticas* nunca pueden aparecer en el orden intencional como *distintas*, si se presentan por *sí mismas*, si son intuídas en sí mismas: es así que el conocimiento formal e inmediato de una realidad por sí misma, de nuestro yo, sólo puede hacerse por *contenidos concretos*; luego *todo* lo que aparezca en ellos es *entitativamente idéntico*.

Luego en nuestra realidad se identifican formalmente la potencia intelectual y sus actos de entender como contenidos cognoscitivos concretos, cuya realidad y matiz es percibido en sí mismo en cuanto real. La distinción de sustancia, potencias y actos resulta imposible metafísicamente bajo este aspecto. Mas notemos que no se opone a la identidad real una pluralidad interna de virtualidades reales con orden de potencia virtual a acto virtual, como pasa en Dios y en nuestra misma alma entre las razones formales reales de sustancia intelectual, sensitiva, vegetativa... Cayetano explica y aplica precisamente estas nociones para probar la distinción entre el *esse*

y el entender (41). Mas como demostraremos en otro trabajo confunde el orden del *esse* (del *ser*) con el de la esencia, defecto proveniente de haber estudiado muy poco la estructura interna del *esse*, que es la razón formal y propia de *ser*, ocupado en demasía, como toda la escuela tomista, en estudiar la *distinción* de ambos órdenes y la estructura de la esencia. El conocer es un fenómeno propio del orden estricto del *esse*, las distinciones comunes de especies, entendimiento agente y posible, potencias... pertenece al orden de la *esencia*, que *formalmente no es luminoso*, por eso no notamos el aspecto llamado entitativo de tales seres. Mas de nuevo hemos de pasar por alto tan interesantes ideas.

En los seres cognoscitivos el principio de identidad o de distinción real admite una formulación clara y de sentido tangible: "Todo lo que se presente en la conciencia como *contenido cognoscitivo concreto* es *realmente idéntico* en el orden *entitativo* y en el *intencional*, uno y mismo en tal caso." "Sólo cabrá a lo más una distinción *virtual*, una gradación de virtualidades internas que en ningún modo se opone a la identidad real." No habrá lector tan poco avisado en asuntos de lógica que deduzca sin más la inversa: "luego lo que no aparece en el campo consciente no se identifica con el ser consciente": tal consecuencia valdría ciertamente si el ser se hallase en su estado propio, sin influencias de la potencia, materia primera... diríamos, hablando en metafísica hecha: mas es perfectamente lícito deducir que: aquellas razones formales reales de estructura tan particular que nunca y en ningún estado puedan presentarse a la conciencia y dar a constatar su realidad, no se identifican con el ser consciente. De esta condición del ser consciente podríamos deducir con gran facilidad que nuestra realidad no es *ser* perfecto, ni se encuentra en el estado propio del ser en cuanto ser, que no sólo cumple el principio de identidad en el orden entitativo sino también en el intencional consciente.

Luego, podemos concluir, junto a la propia razón de ser consciente debe hallarse en nosotros, mas no identificada con nosotros, otra realidad suficientemente unida y proporcionada para dar razón y ser causa propia formal e impediendo de la perfecta transparencia y luminosidad de nuestra realidad consciente a sí misma. Los metafísicos la llamarían potencia. Su realidad y propiedades pueden deducirse del principio: "La potencia ha de estar internamente constituida de modo que sus propiedades sean la razón suficiente y condición de posibilidad de las imperfecciones que presentan a la conciencia los contenidos cognoscitivos *concretos* y que en el ser consciente como tal no debieran hallarse."

Nos llevaría muy lejos discutir si tal potencia real corresponde a la

(41) CAYETANO, *coment.* a I.^a q. 54, art. I, edic. Leonina, Roma, 1889. vol. V, p. 40-45.

materia primera o a la esencia en el sentido ordinario: creemos que a esta última: mas una demostración perfecta de este punto exige desarrollar una teoría completa del *esse* frente a la esencia y del dinamismo del *ser* (*esse*), de los oficios e independencia relativa de las virtualidades internas del *esse* (*ser* propio), de la independencia relativa del *esse* frente a la esencia: supone una teoría en que el aspecto predominantemente estático y formalístico de la unión de potencia y acto, en la concepción tradicional, se hermane con un cierto dinamismo del *ser*, dentro del mismo compuesto en cuanto tal. Naturalmente que la teoría de las especies, entendimiento agente y posible... ha de sufrir modificaciones hondas y aún supresiones: todo en ventaja de la forma, del *esse*, y creemos que aún en ventaja de una mayor sistematización y coherencia lógica de la filosofía.

El objeto externo o transcendente se habría al conocimiento como la luz a la placa fotográfica: la luz por medio de sus actividades fisicoquímicas determina combinaciones químicas en las partes impresionables de la placa; no aporta nuevos elementos (bromo, plata...) sino dispone los preexistentes de forma proporcionada al objeto luminoso externo: en el orden cognoscitivo el objeto se habría al conocimiento de él, como causa externa ordenadora de los contenidos cognoscitivos concretos internos, que bajo su influencia adquirirían una unión, relaciones y orden proporcionado a la causa externa: más exacto, llamarían la atención de la conciencia hacia ellos: el objeto externo sería la condición de posibilidad ordinaria para la presentación de tales y tales contenidos (color, sabor, realidad, actividad...) en tal y tal orden, etc.; sólo por medio del discurso, mediatamente, llegaríamos a saber la estructura del objeto, aunque los mecanismos objetivadores espontáneos sin preocuparse de la lógica objetiven sus contenidos. La pasividad quedaría suficientemente explicada sin recurrir a dependencias de potencia y acto estrictamente definidos: la espontaneidad del *ser* consciente y sobre todo el principio de identidad salvarían sus derechos.

Mas se puede dar una especie, un medio cognoscitivo tal que supla al *no-yo* en su realidad *concreta, singular* y permita a los demás seres cognoscitivos poseer además de su forma la de los otros? En tal caso se daría en el orden intencional un medio que permitiese conocer la singularidad del *no-yo* en lo que tiene de positivo y de real.

Lo creemos absolutamente imposible: la realidad concreta y singular no admite una representación exacta en el orden intencional puro: un duplicado del mismo *ser* real en el orden entitativo y en el intencional de iguales efectos para penetrar el singular real en sí parece que incluye contradicción inmediata. En efecto: el contenido intencional puro que pudiera representar tan al vivo y a lo real el *ser* real singular externo como lo representaría un contenido cognoscitivo concreto, el mismo *ser* en su realidad, si se presen-

tase a la conciencia del cognoscente, sometiéndose a una constatación inmediata y formal de su realidad por sí misma y en sí misma, ha de ser necesariamente el mismo ser real singular, si no queremos caer en el absurdo de admitir un mismo individuo real dos veces: la más mínima diferencia que presente el contenido cognoscitivo dicho frente a la realidad singular se traducirá necesariamente en una ignorancia del ser concreto singular en sí mismo. Luego, o tal especie (llamémoslo así) es el mismo ser singular, o si tiene otra constitución será imposible que nos la dé a conocer en su *realidad*: y así pasa de *hecho*; si intuyéramos la realidad, ¿qué cosa más natural que tener clarísima la idea de la singularidad, pues es un matiz realísimo, el que precisamente da al *no-yo* ser *no-yo*, aunque los elementos esenciales pertenezcan al mismo orden? Y sin embargo, sólo del yo singular conocemos, sentimos su singularidad, intraducible al orden abstracto de la razón, por la sencilla razón de que no es el terreno propio, el *abstracto*, para conocer propiamente la *realidad concreta*; por eso toda intuición real ha de parecer necesariamente confusa al quererla poseer conscientemente en el orden ideal, abstracto, universal; la singularidad, elemento esencialmente real, como el *esse* real, es inaccesible a una formulación abstracta.

Ha pasado a ser tradicional en escolástica la distinción del aspecto entitativo y del intencional tanto al hablar de las especies como del entendimiento agente... Merced a ella han podido edificar los escolásticos todo un entramado sutil de especies impresas, expresas, verbos mentales, actos de entender, cualidades, hábitos, cooperación del fantasma, entendimiento agente, posible...: escapando por definición el aspecto *entitativo* al control de la conciencia, no se corre riesgo inmediato de chocar con los datos conscientes. Mas a priori, ¿debe pasar así? Séanos permitido aducir algunos reparos. Admitir que las especies son de necesidad *entitativamente* oscuras para el orden intencional equivale a conceder que se dan contenidos intencionales puros, es decir, que en tal orden no poseen por base una realidad con la que se identifiquen formalmente y en relación a la cual sean contenidos cognoscitivos concretos. ¿Qué relación existe entonces entre el aspecto entitativo y el intencional? Una dualidad irreductible entre el *ser intencional* y el *entitativo* es en principio imposible: en los seres más nobles se identifican ambos órdenes y su identificación es una condición de posibilidad del conocimiento de sí mismo, es decir, del reconocimiento consciente y conocido de que el ser real se rige por el principio de identidad. Y sin embargo tal irreductibilidad esencial entre el ser intencional y el real o entitativo habría de darse en las especies y entendimiento agente, pues por constitución son las primeras puros medios *quo* y el segundo pura causa eficiente de las especies impresas. No deja de causar cierta sorpresa que, siendo el entendimiento agente causa

principal (42) de las especies en sus dos aspectos entitativo e intencional, y debiéndose contener los efectos en sus causas universales propias con alguna preeminencia, sea con todo en sí mismo irremediabilmente oscuro en el orden intencional. Ni vale recurrir a la espiritualidad *subsistente* como condición de posibilidad de transparencia intencional, pues los actos de entender y la facultad de entender (entendimiento posible, según los tomistas) no son subsistentes y sin embargo la conciencia nos presenta inmediatamente su realidad y el matiz de ella frente a actos, vgr., de ver, querer, etc.: intuimos en el acto de entender real no sólo el yo sustancial *subsistente*, sino notamos también la modalidad viva y especial de entender y distinguimos un acto de discurso del de afirmación, y sabemos muy bien sus características frente a los actos de querer, sentir, esforzarnos, etc. El no ser subsistentes las especies, el entendimiento, etc. podrá valer para probar que no pueden aparecer *solos* en el campo intelectual consciente, mas de ningún modo que no puedan ser percibidos en un acto *total*, como virtualidades subordinadas, cual sucede en los ordinarios respecto del acto de conocer y del entendimiento posible. Siendo, pues, espirituales las especies, el entendimiento agente... *deberían* presentar una *realidad controlable*, realidad que traería consigo un *contenido cognoscitivo concreto*: el aspecto que llamamos intencional sería en relación a la especie, entendimiento agente... *concreto* y sólo en relación al sujeto cabría hablar *tal vez* de un aspecto intencional.

Urjamos un poco más la dificultad. ¿Cuál es la estructura del aspecto del ser *intencional*? Si pertenece al orden del *ser real*, como los *contenidos cognoscitivos concretos*, aunque sea de naturaleza sutilísima, tan débil como queramos, es imposible una identificación con la realidad del cognoscente, identificación necesaria para el conocimiento, pues no basta una unión aún tan íntima como la del existir con la esencia (43): mas si pertenece a otro orden totalmente diferente de ser, por este mismo motivo es imposible una identificación. Pretender identificar formalmente un *contenido cognoscitivo concreto* (realidad del yo en sus actos y matices reales de éstos) con un *contenido cognoscitivo intencional puro* es un absurdo evidente. Más que más que una clase de ser intencional totalmente diferente del ser real auténtico, ¿cómo nos podrá dar idea y menos permitir intuir el ser real diferente del yo?; si no es que tal clase de ser es nada, hablando en plata. La irreductibilidad entre el orden intencional puro y el real o concreto es insostenible: luego tal distinción aplicada a las especies resulta ilusoria. El aspecto entitativo de las especies *debería* aparecer; no aparece; luego es señal de que no existen las especies, en el *sentido ordinario* de la palabra. La teoría del co-

(42) F. MAQUART, *L'action de l'intellect agent: Revue de Philosophie*, 34 (1927), p. 380-416; *La fonction de l'intellect agent...*, p. 489-508.

(43) CAYETANO, a I.^a q. 14, art. I; véase nota 40. — GREDT, art. cit.

nocimiento que sustituya a la tradicional debe fundarse en el dominio del *esse* y de la composición de *esse* y *esencia* que hace posible la delimitación y aparición explícita y actual de las virtualidades reales y contenidos cognoscitivos concretos de nuestro ser bajo la influencia de factores internos (asociaciones, voluntad, atención espontánea y refleja, tendencias...) y externos u objetos en acto: algunos puntos hemos tocado en este mismo párrafo. Mas como toda teoría debe dar cuenta y explicar los *hechos* y la realidad nos presenta *contenidos objetivos*, es decir, contenidos cognoscitivos con ciertas diferencias en la estructura interna y oposición al sujeto y sus contenidos concretos, estudiemos más detenidamente su naturaleza y fines, no desde un punto de vista sistemáticamente filosófico, sino bajo la luz de una reflexión transcendental que nos descubra las condiciones de posibilidad para la aparición y propiedades que de *hecho* presentan a la conciencia tales fenómenos.

Son verdaderas experiencias metafísicas, bastante descuidadas por un afán desordenado de abstraccionismo.

Estudiados los contenidos concretos, como necesarios y suficientes para el conocimiento fundamental de la única realidad que nos es dada directamente, un simple examen de conciencia nos ha manifestado que ningún objeto diferente del yo se puede presentar en el campo cognoscitivo consciente como *contenido concreto*. Más aún, es imposible tal presentación; queda largamente probado.

De lo anterior podemos deducir importantes consecuencias: Todo *contenido objetivo* se refiere por constitución al *no-yo real* o *abstracto*, es decir, a un ser real o ideal no identificado con el yo singular y sus actos reales. El *no-yo* sólo es cognoscible de hecho para nosotros pasando al orden abstracto. El contenido objetivo presenta una estructura interna, un reflejo de ser y realidad que difiere esencialmente del ser y realidad de los contenidos concretos. Basta la observación psicológica para notarlo. De consiguiente el paso del reino de los contenidos objetivos al dominio de lo real debe ser estudiado cuidadosamente, precisar su licitud, límites de validez, derecho en que se funda...

El *hecho* de objetivar al orden *real* los contenidos objetivos, lo admitimos sin distingos. El objeto fenoménico es un punto de partida, al menos, artificial.

Nos queda aún una tarea no fácil, complicada con la distinción fundamental de *contenidos cognoscitivos concretos o reales* y *contenidos abstractos, ideales u objetivos*, y con otras más finas que pronto introduciremos. Las ideas de Santo Tomás y Cayetano y los argumentos en ellas fundados parecen perder algo de su claridad y consecuencias. La solución no es tan simple: permítanos el lector seguir estudiándola en los párrafos siguientes.

3. CONTENIDOS COGNOSCITIVOS OBJETIVOS. SU NATURALEZA Y VALOR EPISTEMOLÓGICO

En el párrafo precedente hemos estudiado algunos caracteres de los contenidos cognoscitivos concretos: punto fundamental es para la cuestión epistemológica hacer resaltar las conveniencias y diferencias con los contenidos abstractos: a ello dedicaremos todo el párrafo presente.

En la conciencia directa intelectual se presentan numerosos contenidos concretos, los principales para la metafísica, los que dan a las ideas el valor ontológico, de que después hablaremos. Por ellos sabemos qué es *ser real*, y *sentirse real*, qué es *pensar*, *entender* REAL, querer, estar convencido, emocionado, esforzarse, tendencia, fuerza... la abstracción no tiene aquí parte alguna. En los mismos actos sobre contenidos abstractos, vgr., estudio de la cuestión de la distinción entre existir y esencia, ciencias matemáticas... junto con el contenido objetivo abstracto se presentan siempre, como sosteniéndolos en su realidad e imprimiéndoles el sello de pertenencia al yo singular, contenidos concretos: notamos que somos nosotros los que pensamos tal objeto.

La estructura de tales contenidos abstractos es difícil de analizar. El método más seguro es una comparación y contraposición con las cualidades que distinguen a los concretos. Notemos las diferencias más fundamentales para nuestro intento.

En los conocimientos concretos lo conocido y el cognoscente ambos pertenecen al orden *real*, de la existencia, se identifican formalmente, pues son el mismo ser real, transparente a sí mismo, que nota y posee la realidad conocida como suya, en su singularidad: la oposición entre sujeto y objeto ha desaparecido, pues iría aquí contra el principio de identidad: el orden entitativo y el intencional son aquí uno y mismo.

En el conocimiento abstracto el contenido abstracto no pertenece en sí al orden real como el sujeto y el acto, prescinde de la singularidad real, mejor, es imposible representársela en el terreno abstracto: la realidad y la existencia, en el sentido más hermoso y auténtico de la palabra, son cualidades imposibles de traducir y de entender sólo con los medios abstractos: el mismo debilísimo reflejo de ser que parecen poseer depende del nuestro real, aparece y desaparece a nuestro arbitrio, lo modelamos en definiciones, precisamos sus relaciones; con el proceso evolutivo mental comenzamos por formarnos conceptos abstractos como válidos que después veremos contener elementos insociables: los conceptos abstractos primordiales, ser, relación, esencia, unidad... si queremos precisarlos con *sólo el orden abstracto* presentan tal vaporosidad e indeterminación, que cuanto más se los estudia más insta-

bles y vacíos de sentido definido parecen: sin recurso (inconsciente de ordinario) a la intuición, al dominio concreto son inexplicables y sin significado. Hay necesidad de definirlos por relación a una intuición, de la que sólo son sustitutos más manejables para el discurso.

El orden concreto, real, constitutivo del ser auténtico presenta las cualidades opuestas. Consecuencia necesaria de ello es el fenómeno de oposición formal entre sujeto y objeto, que implícita en el concepto, se hará explícita y consciente por la reflexión y el juicio: es un fenómeno de contraste natural (cf. § 4). Mas tal oposición formal de sujeto y objeto trae consigo una cierta derogación del principio de identidad; pues en los contenidos concretos pertenecientes por derecho al reino del ser propio y regidos por el primer principio, lejos de aparecer tal oposición, la conciencia nos atestigua su ausencia total. Si en fuerza del mismo primer principio aparece tal oposición formal denota que la estructura del contenido abstracto es de tal calidad que una identificación en el orden real y en el cognoscitivo resulta imposible, entre sujeto (*real*) y objeto (*no real*): y el carácter de objetividad, de independencia del sujeto real que presentan tales ideas lo atestigua sobradamente. Y no proviene evidentemente de la excelencia de ser en el contenido abstracto, sino precisamente de su imperfección frente al ser real. Con todo, esta relación de oposición formal de sujeto y objeto nos permitirá demostrar la posibilidad de una objetivación transcendente: trae, pues, sus ventajas. El concepto abstracto más perfilado y sublime, vgr. el de Dios, es en sí mismo (prescindiendo del término transcendente a que lo referimos) de realidad más débil e indeterminada que cualquier acto concreto presente a la conciencia. Los objetos más vivos, reales y levantados: Dios, alma, conciencia, entender,... aparecen en el orden abstracto, como conceptos objetivos, muertos, difuminados, fríos; si no fuese por la relación que dicen o les hacemos decir al orden transcendente y al intuitivo, que difunde su luz clara y precisa sobre tales nociones, ni una remotísima idea tendríamos de lo que son en sí.

Dar, pues, una preferencia al orden abstracto sobre el concreto, creemos que es una desviación lamentable en filosofía y gravísima en metafísica.

No terminan aquí las diferencias entre ambos órdenes y siempre en desfavor del abstracto. La apariencia de ser (no se tome en sentido peyorativo el término apariencia) que presentan los contenidos abstractos no sólo es de estructura diferente de la del ser *real*, como queda declarado, es tal que por sí sola no nos cercionaría suficientemente de si puede o no corresponder a un ser *real*, si puede o no ser *realizable*, si incluye o no contradicción interna al ponerla en relación con otras nociones.

Conceptos abstractos aislados, ser, algo, unidad... no son directamente objetivables tal como están constituidos, han de dejar el modo de ser que tienen en el entendimiento, se han de despojar precisamente de su carácter pe-

cular y de las propiedades que como a ser abstracto les competían, para ser objetivables: mas pregunto: ¿qué queda después de despojarlos de sus propiedades *esenciales*? — Como en realidad eran puro medio, un andamiaje provisional del entendimiento para ver si podía usar transcendentemente de las nociones ontológicas dadas en el dominio concreto, una vez cerciorado de ello, echa al lado tales ideas vagas y se vuelve al terreno seguro y real de la intuición y son sus contenidos concretos los que objetiva.

Al decir “Dios es *real*”, objetivamos, *no* el predicado *real*, definido en el *puro terreno abstracto*, sino el intuído en el concreto: “Dios es tan *real* al menos, como yo me noto ser”, aunque Él posea su realidad en forma más perfecta: esta última precisión referente al modo propio de poseer Dios su realidad y para la que parece debería ayudarnos el entendimiento abstracto, por ser matiz que no nos puede ser dado en la intuición, resulta que sólo *negativamente* podemos conocerlo! O sea, lo que en el terreno de la intuición no nos es dado, como son todas las características propias del *no-yo* como tal, la razón con todas sus ideas abstractas, y con todas sus pretensiones de luz objetivista no puede aclararlo *positivamente*: y al objetivar al orden transcendente los contenidos concretos su único oficio y aportación consiste en impedir que atribuyamos al *no-yo*, los aspectos *personales*, y al privarnos de la luz concreta que irradian, no puede sustituirla por otra que ilumine el aspecto *real* suprimido, para darnos un conocimiento propio y positivo del *no-yo* como tal; se contenta con *negaciones*, con sombras que delimitan el objeto externo, sin permitirnos ver sus realidades; realidades que la intuición sospecha por analogía, mas que la razón es impotente a declarar más.

Al tratar, por tanto, de las condiciones de posibilidad de una objetivación transcendente habremos de examinar cuidadosamente, si queda *algo* de los conceptos abstractos al pasar a la realidad, ya que hemos de despojarlos de sus propiedades *esenciales* como *abstractos*. En realidad objetivamos, no los contenidos *abstractos*, sino los *concretos* de que han sido aquéllos tomados y de quienes poseen un reflejo de luz intencional mientras estén en continuidad con ellos, perdida ésta pasan a meros nombres, a simples esquemas gramaticales (44): lo que de ellos no podemos objetivar, el entendimiento lo suple con negaciones. Pretender demostrar la legitimidad de una objetivación y conocimiento de lo transcendente por la semejanza entre el ser general o ideal, o el ser abstracto, y el real o concreto, no puede llevar a razonable término: si precisamente para objetivar y conocer la realidad transcendente hay que desprenderse de las propiedades esenciales del ser abstracto y suplir por negaciones lo que no nos puede ser dado por la intuición! Mas este particular punto llenará como se merece párrafo aparte (Cf. § 4. Cap. 3, §§ 1, 2, 3).

(44) GEYSER, obr. cit., p. 155.

No podemos pasar por alto otra desventaja del ser abstracto. Aunque en un mismo instante y en un mismo acto de entender no podamos pensar dos objetos contradictorios y de ahí parezca seguirse que el campo abstracto se rige por el primer principio, no es así del todo.

Hay aspectos que desvirtúan este privilegio fundamental: se dan ideas abstractas simples, como la de ser general, unidad,... que no son directamente objetivales, como acabamos de decir; si manda en ellas el principio de identidad será por una analogía muy remota: su reino propio es la *realidad*. Es un ser tan débil el de las ideas abstractas que no protesta airadamente al verse junto en proposiciones contradictorias a elementos irreductibles. El ser abstracto contenido en las nociones de esencia y existencia para unos concuerda amigablemente — “la esencia es lo mismo que la existencia”; — para otros se rechazan enérgicamente. — Miremos un instante el orden *real* de la *intuición*. La conciencia de la sociabilidad real de *ser* y *entender* en el acto de entender es un dato inmediato, evidente: y así debe pasar en el *verdadero ser* y en el *orden propio del ser*, ha de excluir inmediata, evidente y necesariamente lo que no es él. El ser abstracto de los contenidos intencionales no se separa por sí mismo de lo que no es él: a nosotros con mucho trabajo nos parece ver su insociabilidad y le ayudamos amigablemente en tarea tan fundamental y condensamos el resultado en una proposición negativa o afirmativa — “la esencia no es la existencia”. —

¡Averiadados andaríamos si de este modo hubiésemos de defender nuestra realidad singular y su independencia real!

Claro que en el orden abstracto conseguimos separar lo que es de lo que no es por medio del examen interno del mismo contenido abstracto haciendo valer las virtualidades internas, vgr. del concepto de esencia y existencia, más qué diferente es la forma con que el ser real aparta de sí lo que no es él, ¡el *modo real* como cumple el principio de identidad!

Luego el conocimiento de los *seres reales* transcendentales no puede ser conseguido formalmente por sólo conceptos abstractos: luego si para tales conceptos abstractos son menester especies no hay por qué decir que nos vienen de los objetos en sí: pues ninguna idea nos pueden proporcionar de ellos: son meros medios que el sujeto emplea, para *deficiencias personales internas*: todas las diferencias del orden cognoscitivo abstracto y concreto lo abonan suficientemente. Existe la facultad abstractiva (es un *hecho*) que ejerce su actividad sobre los *contenidos concretos* de nuestra conciencia y no directamente sobre la cosa en sí, ni aún sensible: el conocimiento de ella es siempre *mediato*, de llevar las cosas con rigor científico: aunque la naturaleza para los fines de la vida nos haya proporcionado mecanismos que objetivan directamente, que obran *como* si la crítica admitiese una solución realista. De tales mecanismos objetivadores hablaremos en otros lugares.

Todo esto exige una teoría entera *metafísica* del entendimiento agente y posible, de las especies... no lo disimulamos y admitimos lealmente las consecuencias por extrañas que parezcan y también... el trabajo de sacarlas y de construir la teoría completa, sin prejuicios de escuela, indignos de un filósofo desapasionado.

Con las precedentes nociones podemos estudiar la naturaleza de los contenidos objetivos de los llamados sentidos (color, sabor, espacio...).

Que no deben colocarse en el rango de contenidos cognoscitivos *concretos* es evidente, después de las definiciones dadas: mas precisamente esta propiedad salvaguarda su objetividad y permite justificar plenamente un uso transcendente de sus contenidos. De una parte es una constatación experimental inmediata que la realidad, singularidad y virtualidades de la cosa externa no las percibimos por los sentidos ni por el entendimiento como percibimos *nuestras realidades*, nuestros actos; y en rigor este sería el modo propio de *intuir*, de percibir la *realidad del otro*; en cuanto intuición significa una posesión consciente cognoscitivamente de la realidad, siquiera sea algo confusa en el terreno del discurso: definir la intuición como manera de conocer opuesta al *discurso* es evidentemente una acepción secundaria: los sentidos poseen esta clase de intuición; ¡poca cosa por cierto! — La indiscernibilidad de objetos externos suficientemente iguales es un dato suficiente para notar que no tenemos verdadera intuición del *no-yo*: mas basta una simple comparación con los *contenidos cognoscitivos concretos*.

Hemos demostrado (§ 2) que es imposible tal intuición: mas no será inútil corroborarlo por otro camino muy frecuentado por escolásticos notables, convencidos de ver en él el remedio de grandes males.

El conocimiento no puede verificarse sin una identidad real entre sujeto y objeto en el orden *intencional* (45); mas si la *identidad intencional* es necesaria, no lo es menos para el conocimiento del *no-yo* la *objetividad intencional*, la *oposición formal intencional* entre sujeto y objeto (contenido) dentro del *mismo orden intencional* y en el *mismo simple acto de conocer*.

El mismo principio de identidad que en el orden *intencional* impone una identidad perfecta entre el *contenido cognoscitivo concreto* y el *sujeto* por ser ambos entitativa e intencionalmente *una y misma realidad*, impone en el orden intencional puro y tratándose del *no-yo* una *distinción*, una *oposición intencional*: lo que realmente no es *uno*, tampoco puede aparecer como *uno* en el orden intencional: será todo lo necesaria que se quiera la identidad intencional entre sujeto y objeto, serán más *unos* que materia y forma, mas no por eso serán menos *dos*, menos *opuestos*, menos *sujeto y objeto* en el *mismísimo* orden *intencional* y en el *mismísimo y simplicísimo* acto. Ambas

(45) CAYETANO, GREDT, art. cit.

cosas son necesarias por igual en el conocimiento; muchos escolásticos no parecen mirar sino el primer aspecto — la identidad intencional (46) —.

La antinomia aducida (47) afecta tanto al orden sensitivo como al intelectual. ¿Medio de evitarla? El contenido objetivo representante del *no-yo*, debe pasar al orden abstracto, si se trata de un conocimiento intelectual, y a un tipo general, en el orden sensitivo: la oposición *parece* no existir entonces, pues los tipos generales de contenido objetivo preséntanse bajo forma general, universal... y no se oponen directamente al yo singular ni a ninguna realidad concreta, antes las contienen como un todo universal los casos particulares. Sin duda que sería mucho más perfecto percibir en el orden intencional la realidad y matices del *no-yo*, como vemos los nuestros, mas mientras nuestra realidad concreta y la externa se rijan por leyes que permitan un intercambio de las energías e influencias mutuas necesarias, o sea, si la razón consigue demostrar que las relaciones entre lo trascendente y el yo son posibles y reales, no importa que en el orden teórico y objetivo no percibamos directamente *el singular*; los efectos, como provenientes de causas reales, se producirán igual: no tendremos el consuelo científico de ver cómo se hace: mas sentiremos los efectos, traducidos en lenguaje *del yo, en función de nuestros contenidos cognoscitivos internos*; mejor fuera ver cómo este calor se arregla para calentarme y cómo esta luz me alumbra, mas mientras lo haga realmente y *me* afecte, *mi* realidad singular quedará igualmente satisfecha, aunque la razón, por pedir más de lo que puede alcanzar en nuestro actual estado, no se dé por satisfecha del todo.

Notemos, para terminar este punto, que el realismo, la objetividad de los contenidos sensitivos es por estructura física, inmediacionista, directista, mas tal directismo realista en el campo de la razón, en el orden lógico perfecto sólo admite una justificación *mediata*: supone la demostración de la posibilidad de seres trascendentes diferentes del yo real: si llegáramos a probar que tal realismo repugna a la estructura de la razón, habría que buscar otras explicaciones a las tendencias objetivistas de los sentidos: pudiera ser que emanasen del mismo yo, mas de una parte no conscientemente unida al yo singular (48): aun después de probada la posibilidad y realidad de seres trascendentes y estudiadas las condiciones de influencia sobre el yo y modos cómo se manifestarán, nunca podremos tener más que una certeza *física*, nunca *metafísica*: no hay, pues, que cansarse con la mayoría de los escolásticos, ni con los partidarios del realismo crítico como Külpe (49) en buscar una certeza mayor que la que consiente la materia; nunca nos constará (sino

(46) Autores citados.

(47) MARÉCHAL, cah. V, p. 340-341.

(48) GEYSER, obr. cit., p. 212 (en nota).

(49) O. KÜLPE, *Die Realisierung*, 3 vols., sobre todo el 3.º; A. MESSER, *Einführung...*, p. 86-87.

por una revelación de la que naturalmente prescindimos) de si Dios o un ángel nos infunde las especies con el mismo orden y calidad con que lo pudiera hacer y hace de ordinario el mundo real. Todo esto es evidentemente posible en un conocimiento *no intuitivo*: con el *yo* y *sus actos* no caben tales juegos y sustituciones, percibimos inmediatamente nuestra realidad, es insustituible por otra, por ninguna potencia ni aún la de Dios; es un conocimiento *no fenoménico*, sino del propio orden *metafísico* (50).

4. LA OBJETIVACIÓN TRANSCENDENTE EN GENERAL. SU POSIBILIDAD Y SENTIDO

Al plantear el problema crítico admitíamos como un segundo *hecho* fundamental la existencia y propiedades de la razón abstracta y decíamos que muchas cuestiones tienen un duplicado cognoscitivo abstracto junto al concreto. Dentro del dominio abstracto no hay filósofo que no haya pretendido formular una definición del *yo* singular, de qué es conocer, sentir, conciencia... y todos hemos sentido cómo se evaporan de entre las manos los contenidos cognoscitivos que en el orden directo gozan de una luz clarísima. Al leer en ciertos tratados de metafísica escolástica los esfuerzos sutiles e inútiles de poner un marco de palabras abstractas a ideas que se habían de tomar del terreno de la intuición concreta, como *ser real*, *vida*, *entender*, *tiempo*... me recuerdan aquellas definiciones de física teórica en que se define la velocidad como la derivada primera del espacio en relación al tiempo, y las fuerzas como funciones especiales de las coordenadas y del tiempo o la masa por integrales de Stieljes: construcciones abstractas hermosas pero... sin seso, sin sentido alguno, si no fuese por la luz objetiva indirecta que difunde la intuición, base de tales ideas. El reproche que dirigimos los escolásticos contra la física moderna, de ser una matemática, un entramado abstracto, podían volvérselo contra el abstraccionismo extremado de que no nos guardamos suficientemente en metafísica.

Mas ¿según qué leyes obran y se desarrollan las facultades abstractivas y sus mecanismos?

Parece que no debieran tender a traducir en su orden, realidades que por constitución no pueden ser expresadas en él y que por sernos dadas en el campo mucho más preciso y claro de la intuición no necesitan y es imposible trasladarlas al abstracto sin desfigurar su naturaleza. Y así sucede con el entendimiento humano dejado en su estado primitivo: el hombre de sentido común nunca ha pretendido, ni se le ocurre estudiar en el dominio abs-

(50) PICARD, obr. cit., p. 57-60.

tracto su personalidad singular, qué es pensar, sentir, amar... lo mismo hemos de confesar que pasa en él por lo que se refiere a la realidad del mundo: es decir, la razón, no aplicada reflejamente por la filosofía sistemática, nunca traduce ni forma ideas abstractas para percibir mejor objetos ya contenidos dados en el campo de la intuición con claridad suficiente: este es el *hecho*. Si el hombre no influido por ideas formalmente filosóficas usa de la facultad de abstraer, de discursos e ideas generales, sólo es como de medio para percibir relaciones mediatas de la realidad intuída: lo abstracto es medio para lo concreto: la razón espontánea sirve al entendimiento: este es otro *hecho*.

Cuando Kant limitaba el uso legítimo de las ideas de la razón y de los conceptos del entendimiento a la región de lo sensible, de la intuición, no iba del todo desprovisto de razón: los hechos le concedían una mitad al menos de sus premisas. Y cuando estampaba aquella frase que ha llegado a ser clásica: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" ("Los conceptos son contenido intuitivo son vacíos, mas las intuiciones sin conceptos son ciegas") (51), expresaba una verdad, exagerada sin duda en las aplicaciones, pero de gran profundidad psicológica y metafísica. ¿No seríamos los filósofos (si se me permite incluirme en tan honrosa categoría como principiante) los que a fuerza de usar de la región abstracta, en que predomina por necesidad el contenido objetivo y su oposición de sujeto a objeto, sobre los contenidos concretos y reales, habríamos llegado a una ilusión sugestionadora de la objetividad de las ideas abstractas y a creer en un uso transcendente de las mismas?

Vamos a estudiarlo con algún detenimiento. Un cierto uso transcendente de la razón en objetos como Dios, espíritus... fuera del campo de la intuición inmediata, se da en la razón espontánea y es otro *hecho* innegable, del que, a fuer de filósofos, deberemos investigar los fundamentos y discutir los derechos y precisar los límites.

Dos distinciones fundamentales se imponen antes de proceder a ulteriores inquisiciones: 1) Objetividad material y objetividad formal. 2) Objetivación espontánea y objetivación intelectual consciente.

Una simple reflexión nos descubre dos clases de contenidos intelectuales *no concretos*: todo contenido cognoscitivo no concreto (idea de integral, función elíptica, transfinitos de Cantor...), por ser tal, presenta a la conciencia un aspecto intencional diferente de los contenidos cognoscitivos concretos; una cierta distinción y oposición al sujeto y su estructura es la consecuencia inmediata y natural, directamente perceptible: tal propiedad la llamaremos *objetividad material o fundamental* y es, como se ve, esencial a los contenidos cognoscitivos *no* concretos. Se dan en el campo intencional con-

(51) KANT, *Kritik der r. V.*, edic. cit., p. 106-116.

tenidos abstractos como los de *algo, ser, uno...* en que la objetividad u oposición intencional con los contenidos cognoscitivos concretos no es formalmente, explícitamente consciente, advertida, cual sucede en conceptos abstractos, como los de *cosa en sí, mundo externo, objeto...* términos de una elaboración intelectual que presentan una unión lógica y ordenada entre sus elementos definidores. En los primeros, la estructura intencional del contenido al ser conocida no ofrece una organización y caracteres tan salientes y visibles de independencia lógica, de constitución no concreta, que el cognoscente se vea como forzado a reconocerles tal autonomía lógica. Empero otros contenidos abstractos presentan perfiles intencionales tan exactamente delimitados, que en apareciendo en el terreno consciente, la objetividad *fundamental* común a todo contenido no concreto se transforma natural y espontáneamente en *formal*, en explícita: aunque no revista la forma de juicio hecho. La objetividad fundamental la atribuimos a los contenidos abstractos espontáneos, no elaborados científicamente; la formal nos parece efecto más propio del trabajo científico.

Los conceptos, base de toda ciencia, son en realidad producto de una cuidadosa cincelación y construcción lógica; y en este sentido reconocen como causas eficientes múltiples juicios. Los conceptos de integral, diferencial, función, curva, número, etc... sólo han llegado a ser punto de partida de la ciencia matemática después de haber sufrido delicadas manipulaciones, retoques finísimos; condensan en sí un número bien crecido de juicios: los conceptos ordinarios abstractos de volumen, curva, dependencia... no pueden servir de base *próxima* y *formal* a la ciencia. Igual sucede en metafísica: el contenido general de la noción de ser, unidad... necesita múltiples precisiones antes de poder prestar sus servicios a la ciencia. Y con todo ambos géneros de contenidos, por su misma estructura *no concreta* presentan una cierta objetividad, oposición y distinción consciente frente a los contenidos concretos: débil en el primer caso, saliente en el segundo.

Sólo estos últimos pueden dar pie a la objetivación: a nadie se le ocurrirá objetivar los primeros. Es una gran verdad que, conocer sin conocer *algo*, resulta ininteligible y que la presencia de un contenido es condición de posibilidad del conocimiento; mas fácilmente se echa de ver a base de la distinción entre contenidos concretos y las dos clases de abstractos, que concluir sin más a una objetividad transcendente, es procedimiento demasiado sumario y simplista, más claro, falso en absoluto.

La objetividad nos ofrece aún cambiantes y matices más delicados: aun a trueque de abusar un poco de la paciencia del lector, la importancia del asunto nos obliga a perfilar más cuidadosamente algunas nociones. El fenómeno de conocer exige dos aspectos por igual necesarios: una *identidad* intencional entre sujeto real (contenidos cognoscitivos concretos) y objeto en

un mismo e indivisible acto de conocer y en el *mismísimo* acto el reconocimiento intencional de una *no-identidad* intencional entre ambos. Con sólo la primera condición lo conocido, el objeto, no revestiría la formalidad, el matiz de *objeto*: con sola la segunda no sería conocido por el sujeto, desaparecería la inmanencia. No es fácil concordar ambos extremos, al parecer, esenciales al conocer (52), mas dejando al lado la explicación, es cierto que el fenómeno de conocer examinado por la reflexión transcendental exige en alguna forma ambas características: aceptémoslo como un *hecho*. La objetividad es una relación de oposición, de distinción intencional, mutua entre sujeto y objeto: presupone naturalmente un fundamento que hemos indicado, a saber, la diferente estructura intencional interna del contenido: la objetividad formal nunca aparece ni puede darse en el conocimiento concreto, el propio del ser real: en los conceptos abstractos de objetividad material la relación de oposición y distinción parece quedar sólo en su fundamento: en los conceptos de objetividad formal la relación de razón de oposición intencional y distinción aparece más clara. Una cierta objetividad implícita o explícita es siempre necesaria, sigue naturalmente a la diversa estructura del contenido *no-concreto* al presentarse en una conciencia *real* junto a *contenidos cognoscitivos reales*.

Mas por eso mismo de seguir como propiedad a la clase de contenido, no puede atribuírsele ningún valor transcendente real, sin haber examinado antes si la esencia del contenido abstracto permite un uso actual de la objetividad, uso que llamaremos *objetivación*.

Es cuestión muy diferente pasar de la oposición *intencional* entre sujeto y objeto o contenido *abstracto*, oposición que llamaremos *objetividad intencional*, a una oposición entre realidades *concretas* (*objetividad real*): el conocimiento *no-concreto* exige ciertamente que el contenido diga oposición intencional al yo real, mas hemos de probar en qué casos, qué estructura y propiedades deberá poseer el contenido abstracto para decir además una *cuasi-relación de identidad* a un *ser real* extrasujetivo: entonces será muy lícito concluir la distinción *real* entre objeto *real* y sujeto *real* por medio de un contenido conceptual de estructura no concreta, es decir, no identificado ni intencional ni realmente con el yo real (prescindiendo de la primera fase de identificación, necesaria por parte del sujeto) ni con el objeto externo real, mas diciendo hacia el primero relación de oposición y distinción intencional y hacia el segundo de identidad intencional. La reflexión transcendental nos descubrirá cuáles son las condiciones de posibilidad, la estructura de los contenidos que permitan ambas relaciones, que sean verdaderos medios "quo".

A la objetividad sigue naturalmente la objetivación, que consiste en tér-

(52) MARÉCHAL, cah. V, p. 340-341.

minos generales, en una como explicitación de la relación entre contenido y sujeto. Si la objetividad es de *orden puramente intencional* (objetividad que poseen como propia los conceptos matemáticos) la razón sólo podrá reconocer al contenido una *independencia intencional*, lógica, *abstracta*.

Si la objetividad posee derechos reales, la razón, al atribuir o reconocer la *cuasi-relación* o hábito de identidad del contenido intencional hacia un ser real extrasujetivo, hará una *objetivación real*.

Como todo nuestro ser es radicalmente pragmático, realista, inmediateonista por necesidad vital, prelógica, la objetivación reviste en muchas facultades el aspecto de una tendencia instintiva e irresistible. Empero en las potencias no pragmáticas, como la razón, la objetivación se verifica como término de procesos conscientes, meditados: ésta es la posición propia del filósofo.

Si en vez de habernos cabido en suerte una materia no acomodada a la forma según género y especie (hablando en términos metafísicos) (53) y abierta completamente a toda invasión de lo externo, a las alternativas de vida y muerte y a mil necesidades vitales, Dios nos hubiera proporcionado una materia totalmente sujeta a la forma, todas las tendencias objetivistas instintivas de las facultades no racionales, no teniendo ya necesidades internas que satisfacer buscando en lo exterior suplir sus deficiencias, desaparecerían: entonces podríamos plantear más desapasionadamente el problema crítico y no daríamos soluciones tan simplistas y de valor puramente relativo y accidental. Toda objetivación pertenecería entonces al tipo reflexivo, mediato, racional. No hagamos, pues, depender la solución del problema crítico de eventualidades puramente accidentales: ayudémosnos, sí, de ellas, más por vía de confirmación de las deducciones, que como puntos de partida *metafísicamente necesarios e imprescindibles*. Aceptemos la realidad de mecanismos objetivadores espontáneos, o sea, el directismo esencial a ciertas facultades como un *hecho*, que admite *no* una justificación *inmediata*, sino *mediata*, por la sola razón. El inmediacionismo de los sentidos es perfectamente compatible con un mediacionismo de justificación lógica.

Prosigamos nuestra investigación sobre las características del conocimiento no-concreto.

“La oposición entre sujeto y objeto o el carácter de objetividad que presentan muchos contenidos cognoscitivos de conciencia no pertenece a la esencia del *conocimiento como tal*, sino es un fenómeno de contraste consiguiente a la oposición natural e inmediata de la estructura conceptual de los contenidos abstractos junto a los contenidos concretos reales y vivos de nuestra conciencia”. “El efecto de tal contraste intencional es una objetiva-

(53) CAYETANO, *comentarios a la I.^a q. 66, art. II, edic. Leonina. Roma, 1889, vol. V, p. 157-159.*

ción, al menos, implícita y espontánea, es un decir, mejor, un notar el entendimiento — “que yo no soy eso”. “Yo no me veo a mí mismo, ni me siento así — “eso no me pertenece” — no está hecho como yo y mis virtuales — “lo que entiendo no es el yo, es otra cosa”. Todo queda largamente probado y explicado.

La afirmación de que al conocimiento abstracto ha de seguir y es esencial una *cierta objetividad*, una oposición de sujeto a objeto, es fundamentalmente exacta y necesaria; mas no se puede deducir que sea una propiedad esencial al conocimiento de cualquiera especie, ni menos al conocimiento perfecto: por consiguiente es falso deducir de solo ello, que una de las condiciones de posibilidad del acto de conocer es la objetividad en sentido estricto.

Mas si la objetividad (material y formal) puede muy bien resultar de un contraste, necesario, dada la estructura de los contenidos abstractos y concretos, ¿qué finalidad tiene tal contraste y el principio que lo hace posible — estructura de los contenidos abstractos — dentro de la naturaleza humana?

Incurriríamos en lamentable precipitación concluyendo sin más, que tales fenómenos únicamente son como una resonancia, un eco del campo intuitivo y una imitación borrosa, un epifenómeno, de los contenidos concretos y esa vaguedad e imprecisión producen la ilusión de una objetividad. Es decir, no tienen finalidad ulterior: son escapes de energía y de luz en un ser que no posee para todos los fenómenos internos apagadores ni amortiguadores automáticos y herméticos.

Hay que examinar diligentemente este punto, pues de él depende la legitimidad de una objetivación transcendente, de una atribución justificada a otros objetos de los predicados — realidad, ser, entender, acción, conciencia... que por inmediata intuición poseemos. En otra forma: debemos estudiar, si por medio del trabajo abstracto podemos construir nociones y conceptos de los que debemos decir que corresponden a objetos tan reales al menos como nosotros, que se han a su realidad como nosotros a la nuestra y nuestros actos. La posibilidad de una afirmación transcendente llena de sentido, no vaga e imprecisa (54) será el resultado de nuestras investigaciones.

Para examinar y dilucidar esta materia continuaremos sirviéndonos del examen interno de los hechos que nos son dados y de sus condiciones de posibilidad.

“El orden abstracto y la objetividad formal no tienen otro fin en el hombre que suplir la finitud propia del orden intuitivo humano”. “La razón suficiente que condiciona la posibilidad y realidad del orden abstracto y de

(54) J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Freiburg, 1923, p. 18-20.

la objetividad formal no es el conocimiento del yo propio y de sus virtualidades, sino el del *no-yo*: la afirmación transcendente es la condición de posibilidad del hecho y propiedades actuales del conocimiento no intuitivo y de su objetividad formal". Luego la razón es fundamentalmente al menos facultad propia y apta para lo transcendente: el conocimiento de él es en principio posible. Demostremoslo: tres constataciones experimentales importantísimas nos permite hacer la conciencia: a) Realidad en nosotros de un orden de contenidos cognoscitivos concretos, intuidos y reales en el mejor sentido de las palabras, que presentan las diversas virtualidades del yo: además "*todos y solos*" los contenidos concretos manifiestan "*únicamente*" las realidades y riquezas internas del yo: ningún otro ser o cosa ni abstracta ni concreta puede presentarse a la conciencia en forma de contenido concreto. b) La reflexión consciente sobre nosotros mismos sólo pertenece al orden abstracto y no proporciona ninguna intuición del yo ni de sus virtualidades, la distinción formal y oposición entre sujeto y objeto es conscientemente suprimida o no atendida: es decir, la función objetivadora tomada estrictamente, lejos de separar, une e identifica en este caso, sujeto y objeto. c) El *hecho* de la realidad en nosotros de *contenidos formalmente objetivos*, con oposición formal de sujeto y objeto no puede tener por finalidad el conocimiento del yo ni de sus virtualidades, ni en el *orden abstracto*, ni en el *concreto*. Luego si admitimos el principio de razón suficiente, tal como se emplea en la reflexión transcendental, a saber, aceptar todo aquello que sea condición de posibilidad de un hecho dado a la ciencia (lo cual sólo supone el tal principio como norma del pensar y no implica un uso transcendente, no justificado aun), hemos de deducir que la facultad de los *contenidos objetivos* tiene por objeto el conocer el *no-yo*, está hecha por constitución para un uso transcendente: luego tal uso es lógicamente lícito: es una condición de posibilidad de tal *hecho*.

Examinemos detenidamente los tres puntos. El primero pretende a nombre de una constatación consciente reducir el orden de los contenidos concretos conocidos al yo y sólo a él, manifestado en sus actos. Queda ampliamente estudiado en el § 1, 2.

Pasemos a la segunda constatación experimental. El campo reflejo formal pertenece de lleno al orden abstracto: la introspección nos dice que al pretender poseer y analizar reflejamente nuestros actos, nuestra misma realidad, se nos pasan a una región abstracta, de tipos generales, sin vida; nunca llegaríamos a saber qué es realidad, yo real, entender real,... si sólo dispusiésemos del orden abstracto de la reflexión: la diferencia entre el yo estudiado reflejamente y el yo singular produce un contraste de semejanza radical, que vanamente nos esforzamos en suprimir y negar por el juicio, más con referencias a la intuición y esfuerzos dialécticos que con éxito: es que hemos saca-

do el objeto de su verdadero lugar y elemento y al hacerlo, se nos queda, como el pez fuera del agua, muerto entre las manos del discurso.

Con otras palabras, el carácter de objetividad formal que presentan ciertos contenidos cognoscitivos en nuestra conciencia y el mismo poder objetivador, no hallan razón suficiente, les falta una condición que justifique su posibilidad y realidad, aplicados al orden de la intuición y conocimiento *del yo*; no se han hecho para el yo singular: si sólo hubiéramos de conocer nuestro yo, no se darían contenidos *formalmente objetivos* ni facultad con pretensiones *objetivistas* de conocer el *no-yo*. Luego "el hecho de la existencia de contenidos *objetivos formalmente*, de tendencias objetivadoras internas, no tiene razón suficiente en sí y para el orden del yo, luego está destinado al conocimiento del *no-yo*; la razón es de estructura transcendente, la intuición de inmanente. Luego el conocimiento de lo transcendente es en principio posible; es la condición de posibilidad de la existencia de potencias objetivadoras, del carácter objetivo de muchos actos internos.

A lo dicho no creemos que Kant tenga nada que objetar, pues no afirmamos ni hemos probado con ello sólo, que una objetivación transcendente sea posible, aún sin disponer de contenidos concretos o intuiciones que le sirvan de base; sino únicamente, que si se cumplen las demás condiciones que vamos a señalar, *por parte de la estructura de la razón* no habrá impedimento lógico para un uso transcendente.

Con lo anterior hemos hecho una deducción transcendental, en lenguaje kantiano, de la posibilidad de un uso transcendente legítimo de nuestras facultades y de la razón en particular.

Mas aún nos falta mucho camino que andar y queremos recorrerlo con alguna velocidad para no alargarnos demasiado en perjuicio del lector.

III. LEGITIMIDAD LÓGICA DE UN USO TRANSCENDENTE DE LA RAZÓN Y DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

I. CONDICIONES Y LÍMITES DEL USO DE LA FACULTAD DE LO TRANSCENDENTE

El título indica más que suficientemente nuestro tema y su importancia. La dificultad fundamental es el paso de una objetividad del orden *abstracto* al *concreto* y *real*: que sea posible en general tal paso, atendiendo a la estructura de la razón, queda demostrado, — es condición de posibilidad de la existencia en nosotros de *contenidos cognoscitivos formalmente objetivos* y del concepto mismo de objetividad formal. Mas ¿la naturaleza nos ha provisto de medios para poderla realizar *de hecho*, dentro de la más estricta

lógica? ¿O será tal tendencia un deseo irrealizable en una naturaleza mal construída?

No sólo nos ha dado la naturaleza medios sufficientísimos para una objetivación *real* transcendente, como término de discursos abstractos, sino nos ha dotado de mecanismos que por sí mismos objetivan necesariamente bajo determinadas circunstancias, como los sentidos: en el terreno de la razón podemos nosotros objetivar conscientemente, libremente; en el terreno de la sensibilidad el funcionalismo mecánico lo hace, queramos o no: mas estas cualidades sólo son justificables *mediata* e *indirectamente* en el orden filosófico riguroso.

Procedamos a un estudio más detenido:

“La razón en su uso transcendente sólo puede objetivar a lo más, con pleno sentido ontológico, aquellas nociones que tienen un fundamento real de intuición en los contenidos cognoscitivos concretos.” — “Los contenidos cognoscitivos puramente abstractos sin contenido intuitivo próximo o remoto no son objetivables real u ontológicamente, ni sobre ellos puede versar un uso transcendente *real* legítimo de la razón.” — (Cf. Geysler) (55).

Sólo nos han sido dados por la naturaleza dos clases de ser, a base de las cuales podemos levantar una metafísica y las ciencias abstractas. La noción (llamémosla así) de *ser real*, vivo, concreto, inmediatamente presente a la conciencia, realidad que se despliega en mil virtualidades de entender, sentir, querer,... es decir, todos poseemos conscientemente nuestra realidad y sabemos muy bien, qué es ser *ser real*, macizo, verdadero. Esta constatación experimental es, como veremos, de todo punto fundamental para una metafísica que pretenda dar un sentido a la palabra *ser real*. Junto a este ser real, en el sentido más plástico y tangible de la palabra, poseemos la noción de *ser abstracto*, en los contenidos formalmente objetivos tan abundantes en la vida científica, en esas apariencias de ser con que se nos presenta todo lo diferente del yo y que formulamos en definiciones y conceptos abstractos; los objetos primordiales de la metafísica tal como están en nosotros, Dios, noción de sustancia, accidente... son simples contenidos abstractos, que la razón *objetiva* tiende a exteriorizarlos, a decirse a sí misma que no son el yo, y por eso sus especies (pase el término) son un medio en que no se detiene, pues sabe que su contenido dice relación, debe referirse a algo de fuera. Si por un imposible sólo dispusiésemos de la noción de ser abstracto y de una ciencia edificada a base de los contenidos ideales, como las matemáticas y cual el idealismo transcendental moderno pretende hacer con la filosofía (56), sería imposible una metafísica, una ciencia del *real* transcendente. La palabra *real* en su máspreciado sentido no tendría para nosotros significado alguno, como la palabra

(55) GEYSER, *Einige Hauptprobl.* l. g. cit.

(56) MESSER y GEYSER, lugares citados en nota 27.

color nada dire al ciego de nacimiento: el que pretendiese hacernos entender qué es *ser real*, sentirse real, vivo, existente, perdería inútilmente el tiempo: a lo más llegaríamos a deducir que hay un algo real que no es como el real, el ser abstracto o ideal que únicamente poseemos: es decir, obtendríamos un conocimiento *meramente negativo* de la otra manera de ser diferente del ser ideal. Igual sucedería a un ser como nosotros que dispone de dos nociones, *ser real y ser ideal*, si otro ser misterioso nos dijese que se da un tercer modo de ser, que en nada se parece a los dos que conocemos. Ninguna idea *positiva*, ni aproximada, podríamos tener de tal orden de ser: sólo una noción puramente negativa. Al plantear, por tanto, el problema de un uso transcendente de la razón sólo puede tratarse de objetivar *con pleno sentido una de las dos nociones de ser* que poseemos.

Si comenzamos por decir, que lo transcendente, la cosa en sí, es totalmente heterogénea en su constitución de ser a la nuestra, un uso transcendente con significado claro y fijo para nosotros resulta imposible a priori: el agnosticismo más radical es necesario, es la única posición racional. Una metafísica de tal *cosa en sí* es de todo punto imposible. Al exigir Kant un contenido intuitivo, como condición de posibilidad de un uso transcendente legítimo de las categorías, no iba descaminado; un profundo y sensato espíritu metafísico y lógico le guiaba; el error, como fácilmente se ve, estuvo en no apreciar en su justo valor el concepto de *ser real* que nos es dado en el terreno intuitivo, ofuscado con sus categorías todas (tal como parece las entendía, e interpreta la escuela de Marburg) (57) del orden abstracto e ideal.

Mas, ¿podemos objetivar, suponer en la cosa en sí, una constitución análoga a *nuestra realidad*, inteligible por tanto para nosotros, sin caer en un lamentable antropomorfismo metafísico?

Ciertamente que sí: la teoría de la analogía metafísica del ser, tan profundamente estudiada y empleada por Aristóteles, Santo Tomás y Cayetano (58), nos pone en las manos un instrumento metafísico proporcionado, tanto para superar el agnosticismo, como para evitar el antropomorfismo (59).

Mas para vencer el agnosticismo teórico de Kant debemos hacer resaltar el lugar preeminente que deben ocupar en metafísica estas constataciones experimentales de una *realidad concreta y a la vez inteligible y entendida*, de un *ser real estrictamente*: parecerá tal vez, que rebajamos la dignidad de la metafísica, que en vez de buscar su genealogía en el reino inmutable de lo abstracto la reducimos a la humilde condición de hija del pueblo, de nuestra experiencia finita de lo *real*: así hemos de construir la metafísica los humanos

(57) MESSER, *Einführung*, p. 137-141.

(58) CAYETANO, opúsculo de *Nominum analogia*: edic. De Maria, Roma, 1907, p. 249-280. S. RAMÍREZ, *De analogia in uniuersum*: *Ciencia Tomista*, años 1921-1922.

(59) GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence...*, p. 198-207.

y por este camino carretero elevarla a reina de las ciencias todas: querer proceder en otra forma sería hacernos reos de un suicidio angélico, según feliz expresión, creemos que de Maritain.

La afirmación fundamental queda justificada — o nos servimos de la noción de ser real (y sus virtualidades reales dadas en la intuición y cuyo sentido sabemos claramente), o no es posible una metafísica *de lo real*. Contenidos puramente abstractos no son objetivables al reino de lo trascendente *real*: con solos ellos nunca sabríamos qué significa — “Dios existe”, al modo que las perfiladísimas definiciones de integrales de Lebesgue nunca nos darán idea de un volumen *real*.

Mas ¿es realmente factible esta objetivación trascendente de la noción de *ser real*? — (entender, sentir, conciencia...). — La prueba que hemos dado de la posibilidad de un uso trascendente de la razón, ¿valdrá solamente para la noción de *ser abstracto*, y no para la de *ser real*? ¿El hecho de la existencia en nosotros de una facultad de lo abstracto no tiene explicación entera y satisfactoria con la posibilidad de crear ciencias abstractas, de contenidos a los que haya que reconocer la objetividad formal abstracta, el ser independientes de arbitrariedades del yo, sin llegar a una objetividad *real*?

Abordemos el problema en toda su dificultad: se trata de salvar, no las matemáticas, sino la *metafísica*: queda demostrado que, *si* es posible un uso trascendente de la noción de ser real, la razón deberá tomarla del orden *intuitivo* y *concreto* del yo singular en sus actos para que tenga pleno sentido para nosotros — “*sentido objetivo real*”.

2. LA OBJETIVACIÓN METAFÍSICA ESTRICTA

La legitimidad lógica de una objetivación metafísica quedaría demostrada, a nuestro humilde parecer, si lográramos asentar bien los puntos siguientes: 1.º) la noción de *ser real* no se identifica formal y únicamente con *nuestro ser real*. — 2.º) la *existencia* de realidades trascendentes es una condición de posibilidad de *nuestro ser real* y de sus *propiedades reales*.

Naturalmente, la demostración de estos puntos sólo puede hacerla la *razón abstracta*, no la *intuición*, tal como la poseemos *nosotros*: mas por dicha nuestra constantemente dispone de las dos clases de ser, *ser real* y *ser abstracto* y basta que suspenda un instante el hilo del discurso para notar el “ronron profundo de la vie” de que nos habla Bergson, para darse cuenta de que existe, de que la noción de ser real no se le ha ido de entre las manos, experimento metafísico fundamental para una objetivación trascendente *real*, llena de sentido *real*.

La primera condición ha de ser cuidadosamente demostrada: si llegáse-

mos a probar que la única realidad posible es *el yo y sus virtualidades*, que que el ser real es todo y solo nuestro yo real y que no pueden existir más formas de ser (entender, sentir...) real, que las por nosotras poseídas y en la forma de *muestras*, la razón abstracta no tendría derecho a objetivar las nociones de ser real, entender real...: una metafísica del *no-yo real* sería imposible. Su potencia objetivadora se habría de limitar a crear las ciencias abstractas, a extender el dominio abstracto, a una objetividad formal ideal.

Notemos diligentemente que para probar la *realidad* de una pluralidad de seres reales (y por consiguiente su *posibilidad*) no basta hacer un recuento de las diversas clases de *contenidos reales* de nuestra conciencia (entender real, sentir, amar...) y de su número; es necesario probar que son *realmente distintos*, no simples y sucesivas manifestaciones de diversas virtualidades de un mismo e idéntico sujeto (como así creemos que es en realidad); ni basta acudir al convencimiento *práctico* de la existencia de un mundo externo, pues, como probamos (§ 2 cap. II), ni percibimos, ni intuimos su *realidad singular*, sino solas representaciones objetivas, más o menos claras y claramente referibles a un no-yo; y aquí necesitaríamos una intuición formal de una pluralidad de seres *reales*, constatable *realmente*: y aún habríamos de demostrar que el mundo externo *real*, caso de intuirlo en su misma *realidad* (como vemos la realidad de nuestros actos) se distingue *realmente* del yo *real* y no es solamente una manifestación que nace de una parte inconsciente de nuestro ser único (60), y de consiguiente no constatable por la conciencia como nuestra; la misma experiencia nos dice cuantos fenómenos internos y partes de nuestro ser no se presentan nunca en el campo de la conciencia, nunca percibimos en su realidad la nuestra, que nos pertenecen y nos están indisolublemente unidos! Veríamos entonces la realidad del mundo como contemplamos nuestra mano: la *vista sola* no nos dice que sea nuestro lo que vemos: sólo el mismo acto de ver es el que la conciencia nos presenta como nuestro; el objeto, no, sino por muchos rodeos y aún inseguros en rigor metafísico. De consiguiente, con el mismo grado de certeza con que probemos la posibilidad (o realidad) de una pluralidad de *seres reales*, con la misma quedará demostrada la posibilidad de una objetivación transcendente real. Si nos contentamos con las seguridades que nos proporciona el sentido común, de la existencia del mundo externo y la concebibilidad de muchos seres, no podremos dar más certeza a la posibilidad de la metafísica: tendremos una metafísica del sentido común y de su mismo valor, sujeta a mil críticas muy fundadas de la razón: y al modo que incurriría en manifiesta injusticia el que despreciase los datos del sentido común, igual o mayor la cometería el que pasase por alto los datos de la ciencia: de ambas nos ha dotado la naturaleza, por algo será.

(60) GREYER, *Erkenntnistheorie*, p. 212.

Una metafísica que sólo sea una prolongación del modesto sentido común nunca podrá demostrar con certeza absoluta (“*erkenntnistheoretische*” que dicen los alemanes) la posibilidad de una metafísica, de una afirmación *transcendente real*: no será digna de un sabio. Nos quedaremos con un positivismo intelectualista de matices más finos que el vulgar positivismo clásico, mas nunca con una *ciencia* de valor transcendente. Bajo este aspecto no es ninguna honra científica para la escolástica apellidarla filosofía del sentido común: cuando puede presentar credenciales de *ciencia*. Para llegar a una demostración apodíctica hay que acudir a la razón teórica: hemos de probar: “que la posibilidad de muchos *seres reales* o sea la negación de la unicidad *del ser real*, de la identificación del *ser* con *nuestro ser*, es condición de posibilidad de los *hechos* internos que se nos presentan a la conciencia en el orden de la intuición y de lo abstracto”.

La necesidad de la primera condición requerida para un legítimo uso transcendente de la noción de *ser real*, queda legitimada: el proceso general de tal demostración es objeto de la metafísica, mas no de una metafísica sistemática que suponga resuelto el problema crítico, sino que parta de los datos que inmediatamente nos da la conciencia y de sus condiciones de posibilidad; es el único método legítimo dentro de la crítica: implica una deducción transcendental, tan habilidosamente manejada por Kant. La metafísica escolástica y sobre todo la tomista posee elementos más que suficientes para llenar el cometido a satisfacción: en el presente trabajo baste haber indicado el camino.

No incluye dificultad alguna epistemológica el tenernos que servir para semejantes demostraciones *de la razón* y no de la *intuición*: pues aun así sólo usamos de instrumentos perfectamente permitidos para la solución del problema — a) la facultad de lo abstracto, que de *hecho* nos es dada — b) del principio de identidad como de norma que de *hecho* rige la misma razón — c) del mismo principio, transcendentalmente tomado, o sea, admitir todo lo que sea condición de posibilidad de los *hechos* fundamentales, del *hecho fundamental concreto* (nuestra realidad y sus virtualidades reales), del *hecho fundamental abstracto* (principio de identidad, norma de la facultad de ver la coherencia lógica entre contenidos abstractos) — d) consiguientemente, no haremos ningún uso transcendente, ni lo suponemos a priori, sino la legitimidad de tal uso queda demostrada por ser una condición de posibilidad de los hechos *internos*, del uso inmanente que nos es *dado* y es *innegable*.

Si con estos medios llegamos a demostrar la posibilidad de lo transcendente, su negación equivaldría a hacer imposible la aparición de contenidos abstractos y concretos en la conciencia, es decir, a negar el punto de partida del problema epistemológico y como tal punto de partida es del orden de los *meros hechos*, donde no caben prejuicios, sólo llevando una buena provisión de ellos, o no poniendo sinceramente la cuestión tendremos derecho a recha-

zar las consecuencias. Método evidentemente anticientífico y desleal. Para refutar al escéptico que se obstinase, no vemos más remedio que el propuesto por Aristóteles y Santo Tomás y comentado así por el Card. Mercier: "Ce que je sais, c'est que, si un homme était assez osé pour venir m'affirmer qu'il doute de tout, je ne m'attarderais pas à lui opposer les trois vérités primitives pour lui faire voir qu'il se contredit trois fois, je craindrais fort qu'il ne mît effrontément en doute cette triple contradiction comme tout le reste: j'aimerais mieux lui dire avec saint Thomas qu'il ment à sa conscience ou que si sa conscience ne lui fait pas apercevoir en lui les certitudes inéluctables auxquelles adhère irresistiblement la mienne, il n'a pas la conscience faite comme tout le monde et que désireux de m'en tenir à l'examen de la certitude de l'âme humaine je n'ai ni l'envie ni le loisir de discuter avec lui.

"Comment discuter la certitude avec celui qui ne sait pas ce qu'elle est? Et comment le sceptique imaginaire, qui prétendrait n'avoir en lui que de doutes, connaîtrait-il la certitude? Où en aurait-il puisé la notion? Cet homme serait pareil à une souche. ἄμοιρος γὰρ φύτῳ, plutôt qu'à un être humain, dit Aristote, et il n'y aurait qu'un parti à prendre avec lui, et serait de l'abandonner à son sort" (61).

La segunda condición es necesaria para un uso *actual* legítimo de la objetivación trascendente real. La primera condición sólo nos permite concluir a la *posibilidad* de muchos *seres reales*, de consiguiente a que no hay contradicción en el uso posible de la objetivación trascendente; para ejercerla *de hecho* legítimamente es necesario demostrar que la existencia actual de seres (o un ser al menos) transcendentales es condición de posibilidad de nuestras *realidades concretas actuales*. Este será el punto de partida para demostrar la realidad actual de Dios: y si las pruebas de su realidad han de tener un valor absoluto para *nosotros*, será menester que nos conste con *certeza absoluta real* de la *realidad legítima* del punto de partida (pruebas por tanto a posteriori por las cosas creadas), del hecho que fundamenta y exige tal existencia: partir de la *realidad* del mundo exterior, siendo así que no nos es dacia, ni nos lo puede ser con igual, suprema certeza que la de nuestros actos es poner un fundamento débil para tal demostración, que con tales medios a lo más será de orden de certeza física, tal vez sólo moral, de sentido común, nunca perfectamente científica.

El camino para hacer una demostración trascendental, críticamente intachable, lo hemos indicado hace poco al tractar de la demostración de la posibilidad de un uso trascendente real de la razón: Hay que probar: "que la existencia actual de seres transcendentales es condición de posibilidad de *nuestros hechos* fundamentales internos, de las propiedades de la razón, exis-

(61) MERCIER, *Critériologie*, p. 429-430.

tencia de contenidos objetivos y facultad para formarlos, regulada de *hecho* por el primer principio, y de los contenidos cognoscitivos concretos". — Si sólo dispusiésemos en el orden *cognoscitivo* de contenidos conceptuales abstractos, formalmente objetivos, el predicado *real*, atribuido a la cosa en sí en una objetivación transcendente, carecería para nosotros de sentido; mas disponemos por dicha muestra de él: luego al demostrar la razón (pues no lo puede hacer nuestra intuición) armada de *ambas* clases de contenidos, que la *realidad actual* de tales seres es condición de posibilidad de nuestros contenidos internos, de los abstractos y de los concretos, usa del método transcendental de reflexión y discurso, único lícito en epistemología.

Parece que usamos del principio de razón suficiente con un uso *transcendente* y no es así en realidad: hacemos de él sólo un uso *transcendental*, es decir, lo tomamos como norma que de hecho regula nuestra razón, de manera que, si aún en este terreno interno fuese falso, todo contenido conceptual objetivo desaparecería, no podríamos dcurrir, ya que toda premisa es condición de posibilidad de la conclusión y ésta tiene en aquélla su razón suficiente: en el campo puramente abstracto el principio de razón suficiente equivale a un análisis de las nociones para deducir o explicar su estructura actual, o sea, al principio de identidad realizado en cada noción o contenido abstracto. Admitir, pues, el *hecho* de la presencia de contenidos objetivos regulados por el primer principio basta para nuestro intento: las nociones de *real*, *conciencia*, entender, vivir..., etc., ya nos son dadas cognoscitivamente por los contenidos concretos y por análisis que sobre ellos verifique la razón, puede por medio del principio de identidad, sacar las condiciones de posibilidad para la *realidad-actual* del no-yc, una vez probada su *posibilidad*. Bástenos, dada la brevedad del presente trabajo, haber indicado el camino: el lector notará la continuidad necesaria entre epistemología y una determinada metafísica: y cómo la solución final de la criterología no puede alcanzarse, sino después de construída la metafísica.

Mas para todas estas demostraciones es necesario usar y hemos usado de los primeros principios: la cuestión criteriológica conduce por sus pasos a justificar su valor y alcance: vamos a tratar este último punto de nuestro trabajo, relativamente fácil después de lo que precede.

3. VALOR ONTOLÓGICO, TRANSCENDENTE Y OBJETIVO DE UNA NOCIÓN: JUSTIFICACIÓN TRANSCENDENTAL DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

El *valor cognoscitivo ontológico* de una noción no sólo nos permite conocer la apariencia y aspecto superficial de las cosas, sino su ser, su estructura interna: más preciso: el valor ontológico de una noción es aquel que

puede ser expresado próxima o remotamente en función, por medio de una intuición de lo *real*, de un contenido concreto de nuestra conciencia. Así las nociones de entender, vivir, ser real, sentir... Queda largamente explicado que la naturaleza sólo nos ha dotado de conocimiento de dos clases de ser, abstracto y concreto; real e ideal. Naturalmente que ambas clases supremas contienen mil variantes, y virtualidades. Dejemos a los psicólogos un minucioso recuento de ellas: a nosotros nos basta distinguir bien ambas clases y algunos ejemplos.

Definimos, pues, el valor ontológico de una noción en función del *ser real*, en el sentido más auténtico y plástico de la palabra. Que muchas nociones tengan valor ontológico en tal sentido no habrá nadie que lo ponga en duda tras un poquito de *reflexión*, sin tinglados de discursos: todos nos sentimos reales, vivos, activos de diversas maneras, entendiendo, amando... y vemos claramente la diferencia entre estos contenidos y la definición de una integral: más precisiones y clasificaciones de tales nociones en categorías de sustancia espiritual o material, accidente, etc., ... no son necesarias ni posibles en el punto en que nos hallamos.

Por *valor transcendente* de una noción entendemos la propiedad de su estructura, que permite — a) asociarla, expresarla en función de un contenido *concreto, real*: o sea, poseer *valor ontológico* (para la transcendencia *real*, que es la que nos interesa) — b) que tal *valor ontológico* sea objetivable al *no-yo*, es decir, exprese un valor ontológico que no sea propio y exclusivo del *yo real*: — c) se requiere además una armonía o compatibilidad real de los predicados objetivados entre sí: es decir, una objetivación transcendente sólo será legítima y legitimable por la *ciencia*, por la armonía total de las nociones empleadas: la *ciencia* decide de la *objetividad real*: otros criterios sólo en primera y más o menos lejana aproximación.

Por *valor objetivo* de una noción o contenido entendemos, según lo explicado (§§ 3, 4, cap. III), todo contenido con oposición material o formal entre yo y no-yo; o sea en que no se guarda la identidad REAL de cognoscente y conocido, como en las intuiciones concretas. Queda demostrado que de tales contenidos objetivos puede hacerse un uso transcendente, pues la objetividad u oposición intencional que presentan con el *yo* sólo tiene razón suficiente de su existencia en un empleo transsubjetivo. Mas deducir que nos da un conocimiento *ontológico* del lo real numérico, es una precipitación lógica: ya hemos visto qué condiciones hay que cumplir.

Veamos ahora por medio de la reflexión, cómo se cumplen los primeros principios en las dos clases de ser que nos han sido dadas.

La traducción y formulación abstracta de todos los principios debe fundarse, tomarse de los *hechos*, de los *contenidos concretos*, ellos son su fundamento, no el principio abstracto, de sí infecundo; es un fetichismo ridículo

tratar a los primeros principios como normas anteriores a la *realidad* y querer imponer a ésta sus leyes, cuando el orden inverso es el racional; los principios tal como los formulamos son regulados por la realidad, en ella debemos ver cómo se cumplen y no forjarnos definiciones y juicios *a priori* en el terreno abstracto y querer después imponerlas a la realidad. Nuevo defecto del abstraccionismo tan frecuente por desgracia!

Que el ser real concretado en cada uno de nuestros actos conscientes guarde, durante su presencia real en la conciencia actual, la identidad *real* consigo mismo, es una constatación inmediata y evidente en cualquier orden de contenidos reales (sentir, querer, ver, entender...). Mas también es otro hecho su desaparición del control actual de su realidad por la conciencia, mejor, su sustitución por otros contenidos concretos: sólo la reflexión adquiere la noción distinta de *desaparición* —negación de presencia real, de constatación actual de su realidad,— la conciencia espontánea sólo percibe el flujo de contenidos reales. Ya que la naturaleza nos dotó de razón abstracta, examinemos con ella estos fenómenos, valiéndonos de la reflexión transcendental.

La noción distinta y perfilada de identidad de una cosa consigo misma no nos es dada directamente por la conciencia real, por la intuición; vivimos el ser concretado en un acto (de entender, ver...) mientras está presente realmente a la conciencia, sin preocuparnos de identidades, distinción de la nada, contradicción entre ser y no ser, etc.; estas relaciones y puntos de vista pertenecen al dominio de la razón reflexiva, especulativa.

Las deducciones siguientes fundadas sobre intuiciones tendrán un valor ontológico:

a) Definimos la nada *real* por la negación de presencia *real* en nuestra conciencia; es decir, por la imposibilidad de una constatación real y consciente de su realidad; *para nosotros* será la nada absoluta, todo lo que no pueda acreditar su realidad ante la conciencia actual, como contenido cognoscitivo concreto. Al contrario, *ser* significa todo lo constatable por la conciencia como contenido cognoscitivo concreto. Que el ser se distinga realmente de la nada así definida es una consecuencia inmediata y evidente: un fenómeno presente a la conciencia excluye mientras lo está, aún la más remota idea de no estar presente, de no ser poseída intencionalmente su realidad: prueba indirecta de ello es que la noción clara de *nada*, de *no-presencia* no nos es dada directamente. Luego la constitución interna del *ser real*, dado a nosotros por la conciencia se rige por el principio de identidad: excluye, mientras es, su *no-ser real*.

En la hipótesis de que un ser misterioso nos dijese que se da otra clase de ser diferente de las dos que conocemos, no podríamos concluir que para

ella valdrá el principio de identidad: la única posición prudente sería el agnosticismo. Conviene repetir esta salvedad para que nuestras pretensiones metafísicas no rebasen los términos prudentes a que está confinada la metafísica humana.

b) Mas la desaparición del campo de la conciencia actual ¿incluye la falta de identidad del *ser real* consigo mismo? No; únicamente se sigue que *actualmente es nada para nosotros*, que no es percibida, constatada su realidad: qué es en sí, o continúa siendo será objeto del discurso, de deducciones indirectas por la razón especulativa, pues directamente no nos es dada la solución. Hemos, pues, de probar, que es una *condición de posibilidad* de los *hechos reales nuestros*, que la identidad real de un ser real consigo mismo continúe o pueda continuar al desaparecer del campo de la conciencia, al dejar de ser constatada actualmente su realidad. Una desaparición por incumplimiento del principio de identidad *no es* propiamente una aniquilación, pues entendida la aniquilación en esta forma no sería posible ni aún por una potencia infinita, pues el resultado sería siempre el mismo—*el ser hecho nada*—: una creación sería igualmente imposible, como relación inversa. Parece que al negar el primer principio sólo pensamos que da por resultado *la nada*, identificación del ser con la nada = nada: mas tal negación incluiría también una identificación entre nada y ser: ¿qué resultado dará? Parece que a la nada concedemos siempre un valor decisivo, al identificar el ser con la nada y la nada con el ser, el resultado sería siempre la nada absoluta. Mas la identidad formal de ser y nada es mutua al negar la validez del primer principio y no unilateral, “ser idéntico a la nada”.

Creemos que la solución de la dificultad, supuesta la negación del primer principio, la halló Hegel: el resultado sería un *devenir* absoluto, un hacerse o deshacerse, un paso de potencia a acto o de acto a potencia, un movimiento de infinita amplitud y profundidad, que atacaría la más mínima partícula de ser, un mobilismo absoluto. M. Evellin decía hermosamente que en tal caso “tout disparaîtrait dans un insaisissable écoulement” (62). Mas en esta hipótesis la presencia de nuestros contenidos reales en la conciencia y su posesión consciente como idénticos, firmes y estables sería un fenómeno imposible (63): al menos la constitución real del ser real que nos es dado cumple el primer principio: si desaparece del campo de la conciencia será por otras razones, no por perder la identidad consigo mismo.

Que el principio de identidad sea norma del dominio abstracto es otro hecho indudable (64): mas notemos que aquí basta probar que “la negación

(62) M. EVELLIN, tomado de GARRIGOU-LAGRANGE, obr. cit., p. 166.

(63) Sobre el tiempo de presencia psicológica, véase: W. JAMES, *Précis de Psychologie*, p. 283-286; GEYSER, *Abriss der allgemeinen Psychologie*, Münster, 1922, p. 11-12.

(64) MARÉCHAL, obr. cit., V, p. 44.

del primer principio es inconcebible”, y no que es *irrealizable*, pues no tratamos del *ser real*, que no nos es dado en el puro campo abstracto, sino en el concreto de la intuición: si por hipótesis sólo se nos hubiera dado la noción de ser general, las nociones de *real*, *irrealizable*, en sentido estricto no tendrían para nosotros ninguna significación: si la poseen, les viene del reino de la intuición, de la posesión inmediata e intelectualmente consciente de nuestra realidad. Mas como es otro hecho de conciencia que no podemos pensar ningún contenido abstracto sin que pongamos un *acto real*, sin que notemos conscientemente nuestra realidad en tal acto, de aquí se sigue que la *identidad real necesaria en tal acto* repercute en el contenido abstracto representado; y así como no podemos dejar de sentir nuestra realidad, tampoco puede desaparecer el contenido cognoscitivo abstracto: cuando en el orden objetivo, prescindiendo de la realidad del acto, ambos términos contradictorios o contrarios lo son entre sí, y en el mismo instante (si podemos hablar entonces de tiempo); son “simul natura”, aunque para nosotros no sean “simul cognitione”.

En realidad, de la imposibilidad simultánea de pensar los contradictorios no se puede concluir a la imposibilidad real de serlo de vez: pues aún cosas diferentes no pueden ser pensadas de vez y pueden ser muy bien *reales* de vez: es pasar de una condición subjetiva del terreno abstracto a una propiedad objetiva del orden real; el argumento ontológico de San Anselmo es fácil rechazarlo: mas ¡cuántas veces lo reproducimos en otras cuestiones!

Si no damos a la noción de *ser real*, definida y poseída por la intuición el valor que se merece, es imposible demostrar que el primer principio es norma de lo *real*: sólo conseguiremos probar que es norma de nuestro pensamiento: que lo contradictorio es inconcebible, impensable, mas no que sea *irrealizable*. Tendremos que suponer que el ser real es de estructura semejante a la del abstracto, ¿y de dónde sacaremos tal convicción, si no es por una intuición real, única manera de percibir el ser real? Y si rechazamos tal supuesto (injustificable con los datos del puro campo abstracto) ¿cómo evitar un paso de genere ad genus?

Kant fué perfectamente lógico al negar el valor transcendente del primer principio, reduciéndolo a una norma del pensamiento, cuando no se daba por base una *intuición*, una *realidad*: mas por no haber examinado a fondo la noción de *realidad* (entender real, sentir real...) que nos es dada, o no ver cómo se podía objetivar al orden transcendente con pleno sentido, no pudo evitar el agnosticismo.

Para probar el valor transcendente *real* de ciertas nociones exigíamos tres condiciones: la primera, posesión de un *valor ontológico*, pues tratamos de una objetivación *real*: y de hecho se dan nociones con valor ontológico — “los contenidos cognoscitivos concretos”; — la segunda, pedía que tales

nociones no se identificasen únicamente con el yo singular y sus actos. Así, pretender objetivar la realidad de cualquier acto aun conservando su individualidad y su presencia a la conciencia individual es evidentemente imposible y contradictorio. Ha de probarse que la estructura del ser real (entender, sentir...) es compatible con la pluralidad real, que el ser no es único y qué estructura debe poseer tanto un ser infinito como finito para cumplir los primeros principios. Aquí entramos de lleno en el campo de la metafísica, la distinción de esencia y existencia, potencia y acto... son nociones preciosas e insustituibles: evidentemente que hemos de usarlas sin apoyarnos en inducciones o analogías de la experiencia externa o como medios para distinguir Dios de las criaturas, cosa imposible en criteriología: hay que partir de los hechos *reales* internos y dar a tales ideas un sentido *real*, controlable por la conciencia.

No podemos detenernos más en este punto.

Finalmente, la tercera condición no es menos necesaria: no teniendo para comprobar la legitimidad del uso transcendente *real* de la razón el medio directo de la intuición de lo transcendente real, hemos de contentarnos con el discurso: sólo un sistema de conceptos objetivables reales que cumpla los primeros principios y guarden estrecha armonía entre sí, puede asegurarnos de la realidad de lo transcendente y sus relaciones con la nuestra. Las pruebas de la existencia, vgr. de Dios, serán a posteriori: mas su existencia y naturaleza serán una condición de posibilidad que hace posible *nuestra realidad* y el modo como se presentan a la conciencia los *fenómenos internos reales*.

Precisar la constitución de los seres reales transcendentales es objeto de la metafísica: mas la cuestión crítica no tendrá plena solución mientras no hayamos demostrado en sus líneas fundamentales que la estructura de tales seres no contradice los primeros principios y no es del todo desemejante a nuestro ser real y sus leyes. La metafísica y la epistemología dependen estrechamente.

Mas supongamos que tales afirmaciones no puedan ser demostradas: que, vgr., todas las nociones *reales* de la intuición fuesen inseparables del carácter de singularidad nuestra (individual, o humana, o material...): ¿bastarían a la razón abstracta sus medios para fundar una metafísica de lo real? Creemos que no: el paso de lo abstracto a lo concreto, de la idea a la realidad es ilegítimo: la estructura del ser abstracto nunca nos puede permitir reconstituir la noción real de personalidad singular, tal como la vivimos en el orden concreto: después de infructuosos esfuerzos terminaremos por dejarlo al orden de la intuición. Basta posesionarse bien de las diferencias entre ambos órdenes, estudiadas detalladamente en cap. II, §§ 1, 2, 3, 4. Otra cuestión importante se presenta en este supuesto. ¿Sería absurda la facultad de contenidos objetivos? Hemos de responder de nuevo que no: la oposición de sujeto

y objeto se salva perfectamente en la región abstracta y con la constitución de ciencias ideales la razón habría sacado de su finitud al yo real, ampliándolo en la única dirección que era posible. Que una cierta oposición de sujeto y objeto sea necesaria para el conocimiento, no habrá quien lo dude, por poco que reflexione; mas concluir que todo conocimiento es por esencia capaz de una objetivación transcendente *real*, es sencillamente suponer lo que se ha de probar: más que más que hemos examinado la clase de oposición propia de los contenidos concretos, fuente de la verdadera noción de *real*, y en ellos no se da ni puede darse una objetividad ni formal ni material de ninguna clase. Fundarse en la inmaterialidad de la unión de sujeto y objeto es suponer toda una metafísica y en realidad la suponían Santo Tomás y Cayetano al describir la esencia del cognoscente: a base de las precisiones y distinguos que hemos introducido sabe el lector a qué atenerse respecto a los argumentos que en ello se fundaban.

En la hipótesis anterior las percepciones de los sentidos y la pasividad o dependencia de los fenómenos concretos internos frente a las impresiones que ahora llamamos exteriores, se reducirían a manifestaciones de una parte no consciente de nuestro ser: pues, no presuponiendo ninguna metafísica, la pasividad y dependencia que notamos respecto de ciertos fenómenos sólo significa que su causa no es constatable por la conciencia del yo, como conscientemente unida a él, que pertenece a lo inconsciente; mas no se sigue que pertenezca al *no-yo* absoluto: habría que probar que todo el yo se reduce al campo consciente: ¡y cuántas partes que los escolásticos admiten como unidas substancialmente al alma una e indivisible quedan y quedarán fuera del campo de la conciencia! Sólo a base de una metafísica entera se puede tal vez descartar suficientemente tal hipótesis.

4. CONOCIMIENTO ANALÓGICO DE LO TRANSCENDENTE REAL. LÍMITES DE LA RACIONALIDAD DE LO REAL

Los límites de la racionalidad de lo real han quedado cuidadosamente trazados en los párrafos dedicados al uso transcendente de la razón. Al exigir un contenido próxima o remotamente intuitivo, es decir, ontológico para una objetivación transcendente y estudiar la estructura interna del dominio abstracto y mostrar cómo no puede proporcionarnos un conocimiento *positivo* de la cosa en sí, en aquellos puntos o no basados en la intuición o en que hay que prescindir de los matices singulares del yo, han quedado bastante limitadas las pretensiones dogmáticas o demasiado optimistas de un conocimiento del no-yo, hemos *humanizado* la metafísica. Si se dan, por tanto, barreras infranqueables, puntos y características del no-yo que no pueden ser

entendidos positivamente, siempre quedará un resto *irracional*, según la terminología moderna, mas no contradictorio.

Si se nos permite hablar con la terminología de E. Meyerson (65): a medida que progresen más y más la ciencia y la metafísica, crecerá, sí, el número de nociones del que tendremos un conocimiento positivo, mas en la misma proporción aumentará el de los elementos irracionales: el examen más detenido de nuestro ser singular y sus actos nos irá enriqueciendo con nuevos contenidos concretos, base de definiciones abstractas significativas, mas cada vez que pretendemos objetivarlas a los seres transcendentales, la razón deberá confesar que el modo como se realizan en ellos nos es desconocido; en sí goza de realidad *positiva*, es precisamente la modalidad más íntima, esencial y constitutiva del ser transcendente en cuanto tal, en cuanto individualidad a parte, como distinto realmente del yo; mas de tal realidad sólo nos es posible un conocimiento negativo, hemos dado con una barrera infranqueable, con un nuevo elemento irracional.

El principio "todo es íntegro" se reduce para nosotros a un ideal inaccesible; cuanto más nos esforcemos en penetrar los objetos, la luz y las sombras aumentarán en igual proporción, con la desventaja de que la sombra nos ocultará aquel aspecto que hace al objeto-objeto, al *no-yo*, ser *no-yo* realmente, que asegura la independencia y pluralidad de lo real frente al yo singular.

Si por una precipitación lamentable, por un deseo sobradamente optimista hemos objetivado algún contenido cognoscitivo, sin despojarlo previamente del sello personal, de nuestras líneas estructurales humanas, apresurémonos a retirarlo, pues lejos de contribuir a un conocimiento más perfecto de lo real, a un progreso de la ciencia, será un obstáculo formidable.

La historia de las ciencias modernas nos da lecciones bien elocuentes. Las principales dificultades que se oponen a la teoría de la relatividad dependen de no percibir los elementos subjetivos, relativos al yo y sus condiciones espaciales y temporales que afectan a contenidos cognoscitivos tales como los de espacio, tiempo, movimiento, fuerza, masa... Metafísicos de potencia intelectual suficiente para evitar un antropomorfismo ontológico tratando de Dios, alma... no saben evitarlo en el terreno de la abstracción matemática y física. No es extraño, los tres grados de abstracción son de órdenes completamente diferentes.

Un realismo exageradamente optimista impide reconocer *prácticamente* que precisamente el aspecto más real, más propio de la cosa en sí, la singularidad real, que penetra todo el ser, siempre nos será desconocido; sólo ne-

(65) MEYERSON, E., *De l'explication dans les Sciences: Identité et Réalité; Déduction relativiste*: véase el resumen de Metz: *M. Emile Meyerson et la critique de la raison: Revue de philosophie*, 34 (1927), p. 64-68; L. BRUNSCHWIG, *La philosophie de E. Meyerson: Revue de Métaphysique et de Morale*, 33 (1926) 39-63.

gativamente, por la sombra que proyecta, nos será dado conocer que allí hay algo real, lo más real, lo más propio, lo exclusivamente propio del no-yo.

Al terminar Eddington su hermosa exposición de las teorías relativistas (66), estampa una frase que nos da la clave para penetrar en el ideal científico moderno y a la vez el *secreto de su éxito*: "Nous avons trouvé que là où la science a fait les progrès les plus marqués, l'esprit n'a fait que retirer de la nature ce qu'il y avait introduit lui-même. Nous avons découvert l'étrange empreinte d'un pas sur le rivage de l'Inconnu: pour expliquer son origine nous avons bâti théories sur théories, toutes plus ingénieuses et plus profondes les unes que les autres. Nous avons enfin réussi à reconstituer l'être qui laissa cette empreinte et cet être, il se trouve que c'est *nous mêmes*". En igual forma se expresan Meyerson, Planck, Born, Langevin, Weyl...

Es muy fácil a ciertos escolásticos criticar las teorías modernas, mas si supiesen suficientes matemáticas y física para traducir matemáticamente sus afirmaciones y compulsarlas con los datos experimentales, verían que no es cosa tan hacedera ni segura fiarse de solo un discurso abstracto en materias para las que la perfección de las matemáticas modernas proporciona instrumentos y métodos seguros de control.

Claro está que la *inverificabilidad* no es lo mismo que la *imposibilidad* (67), mas ambas nociones se identifican cuando llegamos a órdenes de cosas que por su estructura física y concreta deberían ser verificables, dados los límites de la precisión actual de los instrumentos. Si la cantidad, las dimensiones, el tiempo real de los seres y movimientos cuantitativos no son controlables físicamente por instrumentos muchísimo más finos que los sentidos, ¿qué realidad lo será en el campo experimental y sensible?

La causa principal de todas las dificultades (sin negar que a veces provengan de puntos débiles de las mismas teorías, o de no querer abandonar sistemas que por educación o tradición nos parecen sagrados y sacrilegio encontrarles errores) reside y viene de un optimismo exageradamente realista, de un antropomorfismo en el terreno físicomatemático, del que ni grandes metafísicos se vieron libres.

El conocimiento de la realidad sensible externa es también análogo y en grado mucho mayor del que creemos; las diferencias que creemos ven los sentidos no sirven más que de estorbo para las ciencias experimentales y físicas modernas; es que no nos fueron dados sino para *fines humanos prácticos*, no para *fines científicos*.

(66) A. S. EDDINGTON, *Espace, temps et gravitation*, trad. francesa de M. LANGEVIN, París, 1921, p. 247. — Véanse las hermosas y no explotadas ideas de Balmes, que merece ser tenido por un precursor filosófico de las teorías relativistas: *Filosofía fundamental*, edic. P. Casanovas, Barcelona, 1925, vol. 17, p. 241, 231; vol. 18 p. 273-335.

(67) R. DALBIEZ: *A propos de la Déduction relativiste. Revue de philosophie*, 34 (1927), p. 197-198.

CONCLUSIÓN

No hemos llegado al fin de nuestro trabajo; puntos quedan aún que pedirían párrafo aparte, si pretendiéramos dar la última mano a tema tan interesante, vgr., los de evidencia, a priori cognoscitivo, valor de la crítica de Kant, de las tres verdades fundamentales...

El lector habrá notado de pasada la posición que tomábamos en cada una de estas cuestiones: las múltiples distinciones y perfiles que tal vez en demasía hemos amontonado le permitirán aplicarlos a ciertos procedimientos sobrado simplistas (aunque tradicionales) para cuestión tan grave y complicada. No nos lisonjemos de haber dicho la última palabra, ni de abrir un nuevo camino; nos daremos por muy bien pagados si contribuimos a que en adelante nos pongamos la cuestión con toda lealtad y sin disimular sus dificultades, teniendo ante los ojos lo mucho bueno que fuera del campo escolástico se ha producido en este punto, aunque sea menester retocar puntos tradicionales. Si por respeto al talento de los grandes matemáticos y físicos de pasados siglos, los modernos no se atreviesen a tocar sus ideas, nunca habiéramos tenido una floración y un progreso tan brillante como el que presenciarnos. El respeto a las personas se impone, mas por encima de todo el amor a la verdad. Deseosos de contribuir en algo al noble ideal de hacer posible una metafísica de lo real, y de consiguiente una apologética de lo sobrenatural real, hemos escrito las precedentes líneas, que no serán, Dios mediante, ni las últimas ni las más largas que dediquemos al asunto.

DAVID GARCÍA, C. M. F.