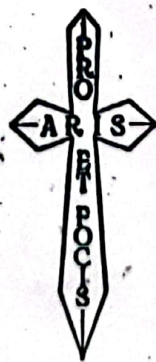


D. BARBEDETTE, P. S. S.

CRITICA
o
teoría
del
conocimiento



EDITORIAL TRADICION
MEXICO, 1984

D. BARBEDETTE, P.S.S.

CRITICA O teoría del conocimiento

Traducción de

SALVADOR ABASCAL

**EDITORIAL TRADICION
MEXICO, 1976**

Título del original francés:
LA CRITIQUE
(DIX-NEUVIÈME EDITION)
adapté à la Cinquante-Cinquième Edition Latine)

Este estudio forma parte del Tomo II del
COURS DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE
D'APRÈS LA PENSÉE D'ARISTOTE ET DE ST. THOMAS
MISE AU COURANT DE LA SCIENCE MODERNE
París, 1935.

Primera Edición Castellana

1,000 ejemplares.—Febrero de 1976.
México, D. F.

Derechos Reservados ©
de esta traducción castellana
—que ha sido hecha de la 19ª
edición francesa, de 1935—
por la EDITORIAL TRADICIÓN, S. A.
con domicilio en
Avenida Sur 22 Número 14 (entre Oriente 259 y
Canal de San Juan), Colonia Agrícola Oriental,
México 9, D. F. Miembro de la Cámara Nacional
de la Industria Editorial. Registro Número 840.

1. División de la Metafísica.

LA METAFÍSICA debe dividirse en dos partes, o mejor en tres, para responder a las tres cuestiones siguientes: 1) ¿Es *real* el ser suprasensible? (Crítica).—2) ¿*Qué es* en general, si contingente (Ontología); - 3) si necesario (Dios: *Teodicea*)?

LA CRÍTICA ¹

Ya sabemos que la Lógica es la ciencia directriz de las operaciones intelectuales hacia la verdad. Estas operaciones las considera la Lógica en sí mismas. La Psicología busca su naturaleza y su origen. Le corresponde a la Crítica el examinarlas en su relación con la certeza o la posesión de la verdad *objetiva*, y por lo mismo, conforme al pensamiento de Aristóteles, la Crítica es una metafísica.²

2. Definición nominal y real de la Crítica.

A.—El nombre de *Crítica* (en griego κριτική, de κρίνω, juzgar) le conviene por varios títulos, ora porque ella hace la crítica, esto es, el examen de las operaciones de la inteligencia en general, ora porque trata especialmente de los *criterios* o medios de llegar a lo verdadero. También ha sido lla-

¹ MERCIER, *Critériologie générale*, 3/a. ed., 1902; - FARGES, *La crise de la certitude*, 1907; - NOËL, *d'epistémologie thomiste*, 1925; - MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, 1926; - GILSON, *Le thomisme*, 1927, p. 227-245; - DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, 1929; - ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, 1929.

² ROLAND-GOSSELIN, *Ibid.*, introducción, 4 y cap. VI.

mada *Criteriología* o ciencia de los criterios de la certeza. Kant la llama *Analítica trascendental*, por buscar por el análisis las condiciones esenciales de la ciencia, que fue lo que él hizo en la *Crítica de la razón pura*. En Francia se le ha dado el nombre de *Epistemología* (de ἐπιστήμη, saber) o ciencia del valor del conocimiento científico.

B.—La Crítica es, por lo tanto, la *parte de la Metafísica que trata de la legitimidad, de la certeza del conocimiento humano, y por lo mismo de los criterios de la verdad*.—Su objeto material es la operación del conocimiento humano, particularmente del conocimiento intelectual, pero también del conocimiento sensible. - Su objeto *formal* es la verdad conocida por los criterios, y mejor todavía a la luz proporcionada por el trabajo de abstracción en su tercer grado.

3. La importancia de la crítica — resulta de lo que precede. Esta ciencia es *excelente* porque trata de la facultad de conocer, muestra hasta la evidencia que los conceptos supremos no son puras ficciones del espíritu, y declara posible la adecuación entre el conocimiento y la realidad. Por fortificar así el fundamento de cada ciencia, con justicia se le llama, al menos en cierto sentido, la *primera* de las ciencias y su *Apologética*.

Por lo cual es *útil*: - a) *a las otras partes de la filosofía*, porque al exponer las condiciones y los límites de la certeza en el orden lógico, físico, metafísico y moral, preserva o libra al filósofo del subjetivismo y del agnosticismo; - b) *a las ciencias inferiores*, como las Matemáticas, a la que cerciora de la realidad de los números y de las dimensiones,

o como las ciencias empíricas, porque éstas se apoyan en la veracidad de la experiencia, la cual es demostrada por la crítica; - c) a la *Teología* sobrenatural, en fin, que supone legítimos los criterios de la certeza y los motivos de credibilidad: por lo cual, por otra parte, es atacada por el modernismo, nacido de una libertad desenfrenada de pensamiento y de una falsa teoría del conocimiento humano.

4. Historia de la Crítica: método seguido y por seguir.

A.—Jamás ha descuidado la filosofía la crítica del conocimiento. En la antigüedad, Sócrates combatió a los sofistas, y otros filósofos se encargaron de los pirronianos. En la época patrística, los doctores³ afirman una inquebrantable confianza en la veracidad de las facultades; en la Edad Media, la escolástica defiende el realismo contra los nominalistas. En nuestra época, los filósofos cristianos hacen lo mismo cuando se ofrece. Sin embargo, durante mucho tiempo casi no se hizo tal cosa abiertamente porque era raro el escepticismo y parecía anormal. Ahora, al contrario, desde Descartes, Berkeley, Hume, Kant sobre todo, la neo-escolástica se ve obligada a tener una crítica especial, puesta por lo demás en su sitio, en el umbral de la Metafísica.

B.—La Crítica tiene dos clases de adversarios. *Por un lado*, los escépticos de todos los tiempos y los anti-intelectualistas actuales que no creen que se pueda alcanzar la verdad objetiva. *En el lado*

³ BOYER, *L'idée de vérité dans la philos. de St. Augustin*, 1921, p. 12 y ss.

opuesto, los racionalistas le conceden a la razón una completa independencia respecto de la realidad (subjetivismo), de toda autoridad (individualismo), de Dios mismo (naturalismo).

Entre estos dos falsos caminos está nuestro dogmatismo moderado: según él, dos cosas se deben considerar en el momento en que el espíritu se dirige hacia la certeza, a saber: el fin general por perseguir y los medios de alcanzarlo. El fin es la certeza; los medios son los criterios. Nuestro estudio versará, por lo tanto, sobre la *certeza* y las *diversas certezas*. De aquí dos libros: I. *La crítica general, o la teoría de la certeza*; - II. *La crítica especial o Criteriología*. El primero trata de establecer la *certeza* en general; el segundo las *diversas certezas*.⁴

5. Cuadro sinóptico de la Crítica.

CRÍTICA	I General o Teoría de la certeza	Iº Naturaleza	{ 1. De la verdad. 2. Del error. 3. De las incertidumbres. 4. De la certeza.
		IIº Existencia	{ 1. El dogmatismo. 2. El escepticismo. Corolario.
		IIIº Motivo de la certeza	{ 1. La naturaleza del motivo. 2. De la evidencia. Corolarios.
	II Especial o Criterio- logía	Iº Los criterios intrínsecos	{ 1. Los sentidos externos. 2. Los sentidos internos. 3. La inteligencia. 4. La razón.
		IIº Los criterios extrínsecos	{ 1. De la autoridad en general. 2. De la autoridad humana. 3. De la autoridad divina.
		IIIº La Reducción de los criterios.	{ 1. Extrínsecos. 2. Intrínsecos. 3. Mediatos.

⁴ MERCIER, *Critériologie générale*, n. 9.

LIBRO PRIMERO

Crítica General o Teoría de la Certeza ¹

TRES CUESTIONES se plantean sobre la certeza en general: *su naturaleza, su existencia, su razón de ser*. De aquí tres capítulos: I. *Naturaleza*; II. *Existencia*; III. *Motivo supremo de la certeza*.

¹ FARGES, *La crise de la certitude*, 1907; – MERCIER, *Critériologie générale*, 3/a. ed., 1902; – PICARD, *Le problème critique fondamental*, en *Archives de philosophie*, 1923, t. I, cap. II; – DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, 1929.

Capítulo Primero

NATURALEZA DE LA CERTEZA

La certeza es un *estado particular* del espíritu *frente a la verdad*. Por lo cual, para explicar de manera completa la certeza, debemos tratar: 1º *De la Verdad*; 2º *Del Error*, que es lo opuesto a la verdad; 3º *De los diversos Estados* del espíritu frente a la verdad; 4º *de la Certeza en particular*.

ARTÍCULO I

De la Verdad lógica.¹

6. Definición de la verdad lógica: su naturaleza, sus especies.

A.—La verdad lógica *o de conocimiento*, tomada en el sentido *concreto*, es el conocimiento mismo en cuanto *conforme* con el objeto o la cosa que *representa*. Tomada de una manera *abstracta*, debemos definirla así: la *ecuación* o la conformidad

¹ *De veritate*, q. 1, a. 9; — MERCIER, *Critér. génér.*, n. 15-16; — J. DE TONQUÉDEC, *La notion de la vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908; — *La critique...*, p. 219-247; — GÉNY, *Comment présenter la notion de vérité* (*Revue de phil.*, febr. 1913).

del pensamiento con la cosa conocida. En efecto, se puede decir que se sabe verdaderamente una cosa, o una parte de una cosa, cuando existe tal como se le piensa.

Así es que la verdad lógica difiere de la verdad *moral y metafísica*. La verdad moral es la concordancia del lenguaje con el pensamiento; la verdad metafísica es el objeto mismo en cuanto conforme con el intelecto divino, y consiguientemente la adecuación del objeto con la inteligencia creadora.

B.—Por lo tanto, la verdad lógica es *real* y difiere de la verdad *puramente ideal* o “puramente lógica”, que según los kantianos consistiría en la armonía de las ideas entre sí (n. 8). De ninguna manera le basta a la verdad una simple conformidad del pensamiento consigo mismo (n. 57).—Además, en este sentido y en cuanto real, la verdad lógica es una, universal, inmutable y eterna. Esto sea dicho contra modernistas y partidarios del evolucionismo y del relativismo.

C.—De dos maneras se divide la verdad lógica.

1º *Desde el punto de vista del objeto*, habrá tantas verdades lógicas cuantas especies de objetos. Ahora bien, el objeto es *necesario* o *contingente*, *real* o *ideal*, *metafísico*, *físico* o *moral*. Lo mismo ocurre con la verdad lógica: varía con la diversidad de los objetos representados en el intelecto humano.

2º *Desde el punto de vista del sujeto*, la verdad es: - a) *Intuitiva* e inmediata o mediata y *deducida*, según sea percibida inmediatamente y sin razonar, o bien tras de cierta búsqueda solamente, por medio de un razonamiento. - b) *Perfecta* o im-

perfecta, según la perfección de los actos que nos permiten obtenerla en un grado más o menos perfecto, como vamos a decirlo.

7. ¿La verdad lógica se halla en la simple aprehensión o en el juicio?

A.—Donde hay un conocimiento conforme con su objeto, hay verdad lógica; en este sentido, la verdad *no falta jamás* en la simple aprehensión de la idea. En efecto, no hay ideas falsas, como se dice en Lógica al hablar de las ideas: así, la verdad se halla, al menos de manera imperfecta, en la simple aprehensión de las ideas.—Además, la verdad se halla ya en la *percepción de los sentidos*, en virtud del juicio, que está allí implícitamente contenido, de que las cosas son tales como aparecen. La verdad está pues en los sentidos; pero, no siendo allí conocida como tal, está allí imperfectamente, porque el sentido, incapaz de reflexión, no puede expresar su conformidad con el objeto.

B.—Por esto la verdad no existe perfectamente sino en el juicio. “Cuando el espíritu une o separa, o sea, juzga, es cuando hay verdad o error *propia-mente hablando*, y no cuando percibe simplemente.”² Tal es la aserción del doctor Angélico y la razón de ello es manifiesta:

Prueba.—La verdad lógica es la conformidad del conocimiento con la verdad objetiva. Ahora bien, tal conformidad no existe sino en el juicio que indica que *hay o no ecuación* entre dos cosas, según que ésta se dé o no en realidad. Así es que la verdad no existe sino en el juicio, - en el juicio directo

² *Suma teol.*, I, q. 16, a. 2.

primeramente, porque verdadero o falso, el juicio se anticipa a la reflexión, - mejor en el juicio reflejo, porque la perfección de la verdad exige que la mente, no sólo se conforme con el objeto, sino que además conozca su conformidad con él reflexionando sobre sus actos.³

Un ejemplo apoyará nuestro razonamiento. Así como una escultura, por ejemplo la de César, no es verdadera sino por comparación con el original y si reproduce realmente la imagen de César, así la idea de blancura, percibida en esta hoja de papel, no será reconocida como verdadera sino en el caso de que, atribuyéndola al papel, se pueda decir: este papel es blanco. Ahora bien, esto se hace, propiamente hablando, por el juicio, puesto que es en el juicio donde la mente, volviendo sobre su acto, proclama su ecuación con el objeto.

8. Noción subjetivista de la verdad: exposición y crítica.

A.—Kant y los subjetivistas de todos los matices, habiendo rechazado la percepción inmediata de lo real por los sentidos, no podrían admitir que la verdad consiste en la conformidad del pensamiento con lo real; porque, habiendo declarado ellos que la realidad es inaccesible, la conformidad del pensamiento con lo real viene a ser inverificable. Por lo cual, entre los subjetivistas, unos rechazan de plano la definición tomista de la verdad (*la conformidad del pensamiento con la cosa conocida*) (n. 6); otros, por respeto a Santo Tomás, conservan sus términos tras de haberles cambiado el sen-

³ *Suma teol.*, I, q. 86, a. 1; - *Revue des sc. philos. et théol.*, 1921, p. 222: nota sobre la teoría tomista de la verdad.

tido: en efecto, por estas palabras de la definición: "*cosa conocida*", entienden "*el substituto mental*" de la cosa en sí, y reducen así la verdad a no ser sino la armonía de nuestras ideas entre sí.⁴

B.-1. Esta teoría conduce lógicamente a la ruina de toda ciencia de lo real y de toda *metafísica objetiva*. En efecto, ¿qué valen nociones y principios aplicables sin duda a un mundo ideal, pero de los que no se puede saber si son o no aplicables al mundo real? Por lo tanto es en tal insuficiencia en la que desembocará toda doctrina que rechaza la intuición de lo real. "Las doctrinas que tienen un fondo de intuición, confiesa Bergson, escapan a la crítica kantiana en la medida en que son intuitivas".⁵ Si ciertos neo-dogmatismos se exponen a la crítica kantiana, ¿no es precisamente porque no toman muy en cuenta la intuición de lo real?⁶

2. No es esta la posición de los dogmáticos puros. Según ellos, si la verdad lógica puede llamarse *formal*, es porque informa al intelecto, e informándolo lo perfecciona, perfeccionándolo lo lleva al reposo que consiste, según la definición misma de la verdad, en la conformidad del espíritu con la realidad conocida.

Ahora bien, la Crítica alcanza este objeto de dos maneras: primeramente una vez establecido que el hombre puede ciertamente llegar a la verdad, no solamente dictamina que el atributo conviene

⁴ SENTROUL, *La vérité et le progrès du savoir* (Revue néo-scholastique, mayo-ag. 1911).

⁵ Citado por FARGES, *La philosophie de M. Bergson*, 1912, p. 426.

⁶ DU ROUSSEAU, *Le néo-dogmatisme*, en *Revue néo-scol.*, 1911-1912; - BELMOND, *Etudes franciscaines*, 1914, p. 113; - MERCIER, *Critér.*, p. 23-35 y n. 144, Appendice II.

seguramente al sujeto, sino que indica su razón objetiva; ⁷ enseguida preserva a los espíritus del error "enseñándoles, ora a reconocer su ignorancia, ora a dudar o a opinar sabiamente". Hay, en efecto, diversos estados del espíritu frente a la verdad, de los que deberemos tratar más ampliamente, después de hablar del error, que es lo contrario de la verdad.

ARTÍCULO II

Del Error.⁸

9. Naturaleza y origen del error.—A.—El error es *la falta de conformidad entre el juicio y el objeto juzgado*: como esta proposición: el hombre es eterno. No hay error, como no hay verdad, sino en el juicio.

1º No hay error de los sentidos, sino ilusiones y ocasiones de falsos juicios, como se demuestra en Psicología. Tampoco hay error en la simple aprehensión, como se acaba de decir (n. 7).

2º El error tampoco es *una verdad incompleta*, como lo pretendió Cousin, sino más bien la ausencia de verdad. Ejemplo: "el hombre es un ser racional". He aquí una verdad incompleta, porque no abarca el conocimiento completo del hombre. "El hombre no es racional": he aquí un error, que no tiene ningún grado de verdad.

⁷ MERCIER, *Logique*, cap. 4.

⁸ MERCIER, *Logique*, n. 176-179.

B.-El error, tan frecuente y tan desastroso, tiene su origen en una falla de la *mente* y de la *voluntad* humana: ¿cuál es la parte de ésta y cuál la de aquélla? Es cierto que hay en la mente juicios erróneos; pero el error no se da sin *algún movimiento desordenado de la voluntad*.

El espíritu está hecho para la verdad: se adhiere al error, o por *si mismo*, esto es, por una especie de necesidad intrínseca, o por un movimiento de la voluntad. Ahora bien, el primer caso es imposible, pues de otra manera habría que admitir evidencias ilusorias y el espíritu no tendría ninguna salvaguardia contra el error; estaría engañado por su propia naturaleza. Por lo tanto, queda la segunda causa: la voluntad más o menos libre (el trabajo de investigación, la verdad misma y las exigencias de la moral influyen sobre la libertad), provoca el asentimiento del espíritu, antes de que éste haya examinado la cuestión bajo todos sus aspectos, y adquirido una clara percepción de la verdad.⁹

De aquí, en ciertos casos, una creencia *errónea* (n. 38), que originalmente viene siempre de un mal querer y es a veces culpable: "El entendimiento de suyo está hecho para entender; si juzga mal, no ha entendido lo suficiente. La causa... es la inconsideración que también se llama precipitación... El mayor desarreglo del espíritu es creer las cosas tal como se quiere que sean, y no porque se haya visto que así son en efecto".¹⁰

⁹ *Suma teol.*, I-II, q. 17, a. 6; II-II, q. 1, a. 4; - ROLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, en *Mélanges thomistes*, 1923, p. 253-274; - HENRI, *L'imputabilité de l'erreur d'après St. Thomas* (*Revue néo-scol.*, 1925, p. 225).

¹⁰ BOSSUET, *De la connais. de Dieu*, I, cap. 16.

10. Las fuentes del error.¹¹—No sin razón Bacon reduce los juicios falsos a cuatro fuentes, que llama con el nombre metafórico de *ídolos* o falsas apariencias.

1º Primeramente habla él de los *ídolos de la tribu*, “*idola tribus*”. Las *inclinaciones naturales del hombre* son las que los hacen nacer; así es que son tan numerosos como estas mismas inclinaciones. Así, el hombre es llevado a juzgar *según sus sentidos*, y por lo tanto a negar lo que no ve; - juzga según los afectos *de su corazón*, y por lo tanto rechaza lo que los contraría; - juzga según sus disposiciones *intelectuales*, tales como la necesidad de unidad, de abstracción; y así es llevado a generalizar demasiado y a confundir, o a dar una realidad a entes de razón.¹²

2º Vienen los *ídolos de la caverna*, “*idola specus*”. Estos errores provienen de los defectos y del temperamento *de los individuos*. Alguien se engaña por su amor a la novedad, algún otro por su exceso de veneración a lo antiguo. Otro, queriendo abarcar el estudio universal de las ciencias, no podrá profundizar en nada; el de más allá, confinado en los estrechos límites de una ciencia particular, despreciará todo el resto. El uno no empleará en las ciencias sino el método deductivo, el otro únicamente el método inductivo. Las pasiones individuales perturban también muy a menudo al espíritu: “los gozos sensibles, dice el Doctor Angélico, impiden el uso de la razón de tres maneras: la distraen, la oscurecen y la paralizan”.¹³

¹¹ BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 372.

¹² *Suma teol.*, I-II, q. 33, a. 3.

¹³ *Suma teol.*, *Ibid.*

Se ve que estas dos fuentes de error las tenemos *interiormente* en nosotros, que la primera es común a todos los individuos y la segunda es especial de algunos. Las dos siguientes serán, por el contrario, causas *exteriores*.

3º Vienen los *ídolos de la plaza pública*, “*idola fori*”. Estos son prejuicios sociales, que provienen del trato diario, y esto de dos maneras. Primeramente por el *engaño de las palabras*: unas, en efecto, no tienen ninguna significación real, como el azar, la fortuna; otras pueden tomar un sentido detestable, como las palabras fraternidad, igualdad,¹⁴ laicización. En segundo lugar, por el contagio de las *opiniones o prejuicios extendidos* en tal país, en tal época, y aceptados como verdaderos: así como la autoridad del modelo es reina de la moda, así la autoridad de la opinión es muy a menudo reina de las ideas.

4º La última clase de errores comprende los *ídolos del teatro*, “*idola theatri*”. Nacen de la falsa ciencia, esto es, de dogmas sin pruebas audazmente preconizados por los charlatanes de la ciencia, de la crítica, de la filosofía, de las religiones.¹⁵ Aun públicamente se enseñan opiniones absolutamente falsas como si fueran verdades incontrovertibles, y así se lleva a los pueblos al fanatismo, como se ha visto con los paganos, los judíos, los mahometanos.

Nosotros podríamos agregar *una fuente de errores peculiares* de los filósofos modernos: la ignorancia y el desprecio de la Filosofía, sobre todo de

¹⁴ BALMES, *Arte de llegar a la verdad*, c. XIV.

¹⁵ DUILHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique*, 1897, p. 47;
- NEWMAN, *Histoire de mes opinions religieuses*, 1865, p. 89.

la Lógica y de la Ontología. En los Colegios se dedican apenas algunas horas al estudio de la Lógica, casi nada al de la Ontología, y no se aprende a argumentar. Por lo cual ordinariamente se diserta en un lenguaje académico con nociones falsas o incompletas, y las galas literarias sirven para cubrir la pobreza del fondo y dejar pasar los más groseros sofismas.¹⁶

11. Remedios contra el error.¹⁷—*Ante todo los principios:* como todo error procede de una inclinación interior o de una provocación exterior, se debe aplicar en cada problema *en particular* el remedio que mejor le convenga. Pero, ante todo, el estudio de la Lógica y de la Ontología proporciona un excelente preservativo contra el error. En efecto, cuando un espíritu está apoyado en los sólidos fundamentos de la Lógica y de la Ontología, sin ningún peligro puede afrontar los sofismas, y elevarse por el razonamiento a las más altas verdades.

2. Entre los remedios *generales*, citemos cuatro: el amor a lo verdadero, una duda sabia y moderada, la pureza del corazón, la elevación del espíritu a Dios. Cuando se ama lo verdadero, no se cede a los prejuicios; - cuando se echa mano de una duda sabia y moderada, no se emite un juicio sin tener una percepción clara y evidente de la verdad; - cuando se tiene el corazón puro, no se le teme a la verdad, ni mucho menos a las verdades morales: sin tal pureza, eso es algo casi imposible; - en fin, cuando por una oración humilde se le ha pedido a

¹⁶ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, 1879.

¹⁷ DE TONQUÉDEC, *Critique de la connaissance*, p. 210-219.

Dios su ayuda, está uno armado contra las seducciones de los afectos desordenados; y más seguramente y más fácilmente se llega al conocimiento de lo verdadero. A la luz divina veremos brillar la verdad, según las palabras del Salmista: *in lumine tuo videbimus lumen*.¹⁸

3. Agreguemos, como remedio muy eficaz, el estudio de la filosofía *escolástica*: jamás se le ha abandonado impunemente, sobre todo en metafísica, como lo demuestra la historia de los errores filosóficos¹⁹ y muy especialmente, según el testimonio de San Pío X, la del modernismo contemporáneo.²⁰

ARTÍCULO III

Diversos estados del espíritu frente a la verdad.

12. Cuáles son esos estados.—El espíritu puede encontrarse *en cuatro estados* diferentes frente a la verdad. Puesto que la verdad se encuentra en el juicio, primeramente debemos conocer su sujeto y su atributo, luego compararlos, con ello ver su relación mutua, y en fin afirmar o negar su conveniencia. De aquí cuatro casos: el espíritu no tiene todavía ningún conocimiento del sujeto ni del atributo, al menos de su relación; o bien tiene de ella alguna idea, pero aún no se decide en ningún sentido; o bien emite un juicio probable temiendo engañarse; o en fin se adhiere a la verdad firmemen-

¹⁸ *Suma teol.*, I-II, q. 34, a. 1.

¹⁹ BARDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 529, 550, 599.

²⁰ Pío X, *Pascendi*, 2/a. parte y *Breve Doctoris Angelici*, 1914.

te, sin ningún temor a equivocarse. En el primer caso, *ignora*; en el segundo caso, *duda*; en el tercero, no tiene sino una *opinión*; en el cuarto, posee la *certeza*.

Así es que hay, sin hablar del error, cuatro estados de espíritu frente a la verdad: *la ignorancia*, *la duda*, *la opinión* (con la que se liga *la sospecha*) y *la certeza*. Digamos aquí algunas palabras sobre los cuatro primeros, que son estados de *incertidumbre*: nos extenderemos más sobre la certeza²¹ (n. 16).

13. Naturaleza y causas de la ignorancia.—A.—La ignorancia es un estado de *espíritu en el cual no se tiene ninguna idea del objeto que se ha de juzgar, y no se puede emitir ningún juicio*, porque no se conocen el sujeto y el atributo, o no se les puede cotejar. Si es sobre una verdad que se debiera conocer, tenemos la ignorancia *privativa*; si es sobre una verdad que no se está obligado a saber, la ignorancia es *simplemente negativa*: ésta es una carencia de saber más que una ignorancia.

B.—Hay tantas causas de ignorancia como obstáculos a la simple aprehensión. Ahora bien, estos obstáculos son tres. En efecto, así como pueden juntarse tres causas de impotencia en un trabajo material, por ejemplo, cuando se parte madera: una en un defecto del hacha; otra en la debilidad de las manos del obrero, una tercera en la naturaleza misma de los materiales trabajados; así, la ignorancia puede provenir ora de un defecto del espíritu, ora del desmayo de la voluntad, ora en fin de la dificultad del objeto estudiado.

²¹ MERCIER, *Critér. génér.*, p. 36.

Proviene primeramente *del espíritu*. Los defectos del espíritu, que causan la ignorancia, son: *la timidez, la falta de penetración, las preocupaciones y las distracciones*.

Sorprendido de la alteza y de la profundidad de la verdad, el *tímido* no se atreve a aventurar ningún juicio, ni siquiera a informarse.²²—*La falta de penetración* es el defecto opuesto a la agudeza: no le permite al espíritu penetrar a fondo su materia.²³—El espíritu *preocupado* por opiniones diferentes, *distráido* por diversas ideas, no presta suficientemente su atención al objeto de que se trata; por lo cual, estando dividido, pierde su vigor, según esta máxima: *pluribus intentus minor est ad singula sensus*.

La ignorancia viene, en segundo lugar, de la *voluntad*. De ella, en efecto, es de la que depende sobre todo la dedicación de la mente. La voluntad desprovista de amor por la verdad, o agitada por las pasiones, por la concupiscencia o la cólera, entorpecida por la pereza o el miedo a la dificultad, retiene al entendimiento en la ignorancia y le impide elevarse por encima de las cosas sensibles hasta la verdad inteligible.

La ignorancia viene, en fin, *de la naturaleza misma de los estudios* a los que el espíritu se entrega. Hay quienes desean adquirir todas las ciencias a la vez y sin orden, en lugar de proceder progresivamente; o se entregan a las más difíciles investigaciones sin tener una preparación o un vigor mental suficiente: no es de sorprender que no alcancen la verdad.

²² *Suma teol.*, I-II, q. 41, a. 4, ad 5.

²³ *Suma teol.*, II-II, q. 8, a. 6, ad. 1.

14. Definición de la duda: sus especies, sus causas.

A.—La *duda* es el estado en que la mente, sin ignorar por completo la verdad, no la ve muy claramente, y en consecuencia queda *indecisa entre la afirmación y la negación*. En tal estado, o bien se tienen razones en pro y en contra, iguales de una parte y otra, o bien no se tienen ni en pro ni en contra. En el primer caso, tenemos la *duda positiva*; y es *negativa* en el segundo.

En cuanto a las otras especies de *duda*, que conviene tener en cuenta en Crítica, para la solución de muchas cuestiones, se indican en Lógica y volveremos a ellas más adelante (n. 26).

B.—El espíritu se encuentra arrojado de ordinario en la *duda* particular y aun universal, ora por las variaciones de las ciencias, que primero tienen por verdaderas cosas cuya falsedad da a conocer el progreso de los tiempos; ora por las controversias de los sabios que en muchos puntos tienen opiniones divergentes; ora por las contradicciones aparentes de nuestras facultades, que parecen afirmar cosas contrarias entre sí.

NOTA.—La *sospecha* no es ni la *duda*, ni la *opinión*: es algo intermedio, no un juicio, sino una simple conjetura que nos lleva a opinar en un sentido más bien que en otro por un ligero motivo.²⁴

15. Definición de la opinión: sus especies.—A.—La *opinión*²⁵ es un estado de espíritu en el que se tiene un juicio, pero con algún temor de equivocarse, o más brevemente: *la adhesión del espíritu a una cosa con el temor de la contraria*.

²⁴ *Suma teol.*, II-II, q. 2, a. 1.

²⁵ DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 493-502.

Es la *adhesión a una cosa*, esto es, a una proposición fundada en razón y que, por lo tanto, puede ser sostenida como probable; *con temor de la contraria*, esto es, de una proposición opuesta, fundada también ella, en razón, y por lo tanto probable.—Consiguientemente una opinión *probable* es aquella en que la conexión entre el predicado y el sujeto descansa sobre un motivo tal que la probabilidad de la contraria no se excluye.

B.—Una opinión probable puede ser considerada desde un doble punto de vista:

1º *En sí misma*, es *intrínsecamente* o *extrínsecamente* probable, según se apoye en argumentos probables de razón o de autoridad.—En uno y otro caso, es *muy probable*, *sólidamente* y *únicamente* probable, o *débilmente* probable, según parezca acercarse más o menos a la verdad.

2º *Considerada con relación a otra*, da lugar a una doble comparación, porque entre las dos puede haber igualdad o desigualdad en la probabilidad. De aquí las opiniones seriamente, pero *igualmente* probables, y las opiniones de las que una es *más* probable y la otra *menos* probable. Los motivos de los dos lados son iguales en el primer caso; más fuertes de un lado, en el segundo.

Es ciertamente evidente que el valor de una opinión depende íntegramente del valor de sus motivos, como se ve en Teología moral en el estudio del probabilismo, del probabílorismo.²⁶

²⁶ GARDEIL, *La certitude probable* (*Revue des sc. phil. et théol.* 1911, p. 237): — cf. *Autour du probabilisme*, en *Archives de philos.*, vol. II, cah. II.

ARTÍCULO IV

De la Certeza.

16. Definición de la certeza.—*En un sentido amplio* y puramente subjetivo, la certeza es la adhesión firme del espíritu a una proposición considerada como verdadera, sea o no en realidad verdadera esta proposición. Es en este sentido en el que los moralistas suelen hablar de la conciencia cierta, aun invenciblemente errónea.

Pero, *en sentido estricto*, la certeza entraña elementos tanto objetivos como subjetivos, y se define así: *La adhesión firme del espíritu a la verdad conocida*, y que por lo tanto descansa sobre un motivo que excluye toda probabilidad prudente de error.

1º *Es una adhesión firme del espíritu*; así es que difiere tanto *de la duda* como *de la opinión*: en efecto, liberándose el espíritu de toda incertidumbre, da su pleno asentimiento al objeto propuesto: y tal es *el elemento subjetivo de la certeza*.

2º *Es la adhesión a la verdad*. Estas palabras indican el *objeto material* de la certeza y la distinguen del error. En la certeza, el objeto existe tal como es conocido; en el error, al contrario, no hay conformidad entre el juicio y el objeto de que se trate. "Así es que hay certeza cuando el espíritu juzga el objeto como éste es realmente",²⁷ Por lo cual esta certeza se llama *objetiva*.

²⁷ SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. VI, a. 3; — cf. GRATRY, *Logique*, I, cap. II.

3º *Adhesión a la verdad conocida*, esto es, *fundada en un motivo que excluye toda probabilidad prudente de error*, y tal motivo es el objeto *formal* de la certeza. Así es que debe excluir: - o la posibilidad de la contradictoria, ejemplo: *el todo es mayor que la parte*; - o su probabilidad, por así decir, física, por ejemplo: *la ciudad de Roma existe*; - o, al menos, su probabilidad moral, como suele suceder si se trata de la certeza histórica, por ejemplo: *los testigos de la resurrección de Cristo ni se engañan ni engañan* (n. 35, 81).—Así la verdadera certeza de la ciencia, como la de la fe, se distingue formalmente ora de un instinto ciego, ora de una simple convicción, aun sincera, pero sin fundamento suficiente.

Consecuencia: habiendo adquirido la inteligencia una suficiente firmeza, lo normal es que desde ese momento cese la presión del temor sobre la voluntad.

17. Especies de certeza.—1º Considerada, por lo tanto, en su *fundamento*, esto es, en el motivo sobre el que se apoya el asentimiento del espíritu, la certeza puede ser *metafísica*, *física* o *moral*. En la certeza metafísica la conexión entre el sujeto y el atributo se apoya en la esencia misma de las cosas, por ejemplo: *Una misma cosa no puede a la vez ser y no ser* (ley metafísica). En la certeza física se apoya sobre la constancia de las leyes de la naturaleza o sobre la experiencia: *Los muertos no resucitan* (ley física). En la certeza moral, sobre la constancia de las costumbres humanas: *Los hombres aman la verdad* (ley moral).—De estos tres juicios o especies de certeza, la primera es *absoluta*, su contradictoria es absurda y por lo tanto no exis-

te ni puede existir ni siquiera por la voluntad de Dios; la segunda es hipotética, su contradictoria es simplemente falsa, y por lo tanto no existe, pero puede existir al menos gracias a un milagro. La certeza moral puede ser estricta, pero suele entenderse de una altísima probabilidad; su contradictoria es excepcional, no existe de ordinario, pero puede existir por intervención de la voluntad.

2º Considerada en sus *condiciones*, la certeza puede ser ora puramente *intelectual*, ora también *moral*.²⁸ Pero conviene entenderla bien.

La primera depende únicamente de la inteligencia, como la certeza de los primeros principios y de las matemáticas. La segunda reclama, para brillar en el espíritu, condiciones morales, tales como la rectitud de la voluntad, la elevación del alma, la pureza del corazón, el apaciguamiento de las pasiones: esta es la certeza de las verdades que entrañan deberes.

En efecto, hay ciertas verdades: existencia de Dios y de una ley moral, libertad, vida futura, etc., a las que es menester encaminarse, para alcanzarlas, con toda el alma —según la bella expresión de Platón: *συν ὅλῃ τῇ ψυχῇ* porque en estos casos las pasiones son un grande obstáculo que superar. Respecto de estas verdades, el amor de lo verdadero y del bien provoca una atención más sostenida en la búsqueda de las pruebas, mientras que el temor de la verdad aparta de ellas. Al mismo tiempo, las rectas disposiciones proporcionan nociones morales

²⁸ OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, 1880; — *La philosophie et le temps présent*, 1890, cap. XII, XIV; cf. cap. XIII, p. 276, 1ª ed.; — CHARAUX, *De la méthode morale*, 1886; *De l'esprit et de l'esprit philosophique*, 1892; — BUATHIER, *Le sacrifice*, 7ª ed., 1908, p. 165-230.

sin las cuales, por ejemplo, la justicia de Dios y sus demás atributos vendrían a ser ininteligibles. En este sentido, la certeza moral puede llamarse meritoria, al menos en el período de su preparación, cuando el alma está en camino hacia la verdad, porque es libre de aceptarla o de apartarse de ella, pero cuando la alcanza, cuando ha visto fulgurar la claridad de lo verdadero, no puede, negándolo, mentirse a sí misma. Tampoco puede —piensen lo que quieran los partidarios del “dogmatismo moral”—²⁹ imponerse arbitrariamente a sí misma una adhesión superior al grado de claridad que intelectualmente ha sido percibido. Lo más que puede y debe hacer es apartar las vanas objeciones y las dudas carentes de fundamento.—*En resumen*, la certeza moral, como toda certeza, es un asentimiento de la inteligencia, dado sin embargo bajo la influencia de la voluntad que impide a la inteligencia considerar motivos dudosos y la inclina hacia los motivos legítimos.

3º En fin, si se examina la *perfección en el conocimiento de los motivos*, la certeza es *vulgar* o *filosófica*. La certeza vulgar, llamada más justamente empírica, espontánea, es una adhesión firme del espíritu con un conocimiento simplemente implícito de los motivos; así, ni el niño ni el ignorante dudan de su propia existencia, y sin embargo ignoran explícitamente los motivos. La certeza filosófica, científica, reflexiva, supone un conocimiento explícito de los motivos que nos impulsan a adherirnos firmemente al objeto percibido: la tiene el

²⁹ OLLÉ-LAPRUNE, *La philos. et le temps présent*, cap. XIII, p. 276, 1ª ed.

filósofo que somete a examen todos sus conocimientos (n. 40).

4º Se distinguen, además, por razón del *motivo* de la adhesión, la certeza de evidencia y la de fe (n. 35), y en razón de las *exigencias del sujeto* la certeza *absoluta* y la certeza *relativa*. Así se ve uno llevado a plantearse la cuestión siguiente.

18. ¿Hay grados en la certeza?—Hay quienes pretenden que hay grados de certeza. Otros lo niegan: así, los cartesianos sostienen que la certeza existe o no existe: para ellos la índole de la certeza es ser *indivisible*. Otros distinguen: no hay, dicen, ningún grado en la certeza en cuanto ésta es la *exclusión de la duda*; pero, en cuanto es una *adhesión del espíritu*, puede ser más o menos grande.

En este último sentido establecemos la tesis siguiente:

TESIS

Hay grados en la certeza, en cuanto adhesión del espíritu.

Prueba.—La claridad de los principios ora *subjetivos*, ora *objetivos* de la certeza es susceptible de grados; por lo tanto la adhesión que engendran es también susceptible de grados.

Los principios *subjetivos*, generadores de la certeza, son las intuiciones directas de los sentidos y del intelecto y el razonamiento discursivo. Ahora bien, entre las facultades intuitivas, unas son más

despejadas y por lo tanto más ciertas que las otras. Así la visión es más aguda que el oído,³⁰ y el intelecto es en sí más perspicaz que los sentidos, aunque en el hombre la percepción sensible cuadre mejor con las condiciones de nuestra naturaleza, y por lo tanto subjetivamente es más cierta. Entre los razonamientos, unos dan más luz que otros. Así, la geometría es más clara que la historia.

Los principios *objetivos* son tres: el objeto, el motivo y la evidencia. Ahora bien, no todos los *objetos* tienen el mismo grado de inteligibilidad, tanto en sí mismos como en relación con nosotros. Los misterios de la fe, por ejemplo, son para nosotros menos inteligibles que las otras verdades, porque exceden nuestro entendimiento. Los *motivos* particulares sobre los cuales se apoya la certeza son más o menos perfectos tanto en número como en cualidad. La *evidencia*, en fin, como la luz del sol, es susceptible de diversos grados de esplendor. La certeza, consiguientemente, es, también ella, susceptible de grados.

La *experiencia confirma* esta tesis: la certeza de que la tierra gira, por ejemplo, es mayor en los sabios que en los niños y los campesinos, y la fe es mayor en el mártir que en el común de los fieles.—Además, pretender que “la certeza de la evidencia no tiene grados” sería sostener una proposición *condenada* por la Iglesia.³¹

19. Corolario.—Se puede concluir cuáles son las cosas más ciertas, esto es, las que nos proporcionan o al menos deberían proporcionarnos la mayor persuasión.

³⁰ *Suma teol.*, II-II, q. 4, a. 8, ad 2.

³¹ DENZ-BANW., *Enchiridion*, n. 556.

1º *En sí*, lo que Dios nos revela es algo más seguro que cualquier conclusión científica: en efecto, lo creemos conforme a la autoridad divina, y no hay criterio superior a éste.—Entre las certezas naturales, la certeza metafísica es más perfecta que la certeza física, superior también a la certeza moral.

2º *Con relación a nosotros*, las verdades más ciertas en sí mismas no son siempre las que más nos conmueven, ora a causa de nuestras disposiciones morales, ora a causa de la perturbación de nuestro espíritu, que ante las más evidentes verdades “se encuentra a veces, según la expresión de Aristóteles, en la misma situación que el ojo del búho ante la luz”,³² ora en fin por falta de ciencia. “La fe es, pues, absolutamente y en sí, más cierta; pero relativamente, para nosotros, otras verdades lo son más”.³³

³² *Suma teol.*, I, q. 1, a. 5.

³³ *Suma teol.*, II-II, q. 4, a. 8.

Capítulo Segundo

EXISTENCIA DE LA CERTEZA

20. Estado de la cuestión.—Algunos pretenden que el hombre no puede alcanzar la verdad: éstos son los escépticos (*σκεπτομαι*, esperar, buscar). Contra ellos, los *Dogmáticos* defienden la rectitud normal de nuestras facultades de conocer: hay por lo tanto dos teorías a propósito de la existencia de la certeza: el dogmatismo y el escepticismo.

Uno y otro admiten la existencia de múltiples adhesiones espontáneas de las que algunas por lo demás parecerían ilegítimas después de reflexionar. Decimos que *algunas*: en efecto, el *dogmatismo* pretende que tenemos un criterio válido, la evidencia, para discernir, reflexionando, verdaderas y falsas certezas; de ello concluye que nuestras facultades son esencialmente verídicas y no nos engañan sino accidentalmente. Por su parte, los *escépticos* niegan que tal criterio sea suficiente: la reflexión, concluyen ellos, muestra que todos nuestros conocimientos son dudosos, aunque parezcan ciertos los que son espontáneos. Los escépticos ponen por delante estos tres argumentos bien conocidos: 1º los sentidos y la razón nos engañan a menudo; 2º un genio maligno se burla quizá de la ra-

zón; 3º el criterio de la certeza debe ser confirmado por otro y éste a su vez por un tercero, y así sucesivamente... Los refutaremos (n. 29) después de exponer el dogmatismo.

ARTÍCULO I

El Dogmatismo.

21. Naturaleza del dogmatismo.¹—El dogmatismo (*δόγμα*) es la doctrina de los que de una manera general defienden contra los escépticos la objetividad del conocimiento y de la certeza y que, en consecuencia, admiten en filosofía verdades ciertas, dogmas ciertos. El dogmatismo tiene grados: he aquí, contra la tendencia escéptica, las principales afirmaciones, no de un dogmatismo ciego, sino del dogmatismo sabio y moderado.

AFIRMACION

La certeza existe, y su existencia es un hecho evidente, necesario y natural.

1º Es un hecho *evidente*. Si la existencia del sol no tiene necesidad de ser demostrada, si basta con abrir los ojos para convencerse de ella, así también basta una ligera atención para ver con la máxima evidencia que se tiene la certeza sobre muchas realidades de orden abstracto o concreto, tales co-

¹ FARGES, *La crise de la cert.*, p. 17-27; — MERCIER, *Op. cit.*, n. 5-9 y 23-28, L. II, cap. II y III; — Etudes, 20 en. 1911.

mo los primeros principios, la propia existencia, etc...

2º Es un hecho *necesario*. El intelecto no puede impedir que ciertas cosas sean evidentes. Lo quiera o no lo admita, se inclina a lo verdadero, invenciblemente, no por un instinto ciego, sino por el brillo de la verdad. "Así como el platillo de una balanza, dice Cicerón, forzosamente se inclina bajo el peso, así también el entendimiento debe ceder a la evidencia".²

3º Es un hecho *natural*. Como el bien es el objeto propio de la voluntad, así lo verdadero es el objeto propio de la inteligencia. Decir que por su naturaleza o por la perpetua burla de un genio maléfico se inclina incesantemente nuestro espíritu al error, es no solamente una afirmación gratuita, sino contradictoria, porque nuestro poder de conocer sería una impotencia, y nuestra razón no sería racional. Ahora bien, la naturaleza nunca priva a los seres de su esencia.

He aquí por lo demás un hecho más fuerte que todos los razonamientos, como observa el lógico de Port-Royal: "De suerte que todas las razones de estos filósofos (académicos) no son más poderosas para impedirle al alma el entregarse a la verdad cuando está fuertemente penetrada de ella, que para impedirles a los ojos ver cuando, abiertos, los hiere la luz del sol".³

22. En consecuencia.—1º *sin una evidente contradicción no se puede ni ignorar, ni poner en duda, ni negar, si se reflexiona, la existencia de la cer-*

² Acad., I, L. II, n. 12.

³ Logique de Port-Royal, 1/er. discurso, p. 6.

teza.—En efecto, decir con reflexión: “Yo no sé si la certeza existe” o “dudo de la existencia de la certeza” o “la certeza no existe”, - es suponer, al menos implícitamente, la certeza de su ignorancia, de su duda, de su negación. Ahora bien, no se puede al mismo tiempo saber e ignorar, estar cierto y dudar, afirmar y negar, sin una evidente contradicción.

2º *De la misma manera, no se puede atacar directamente por el razonamiento la existencia de la certeza:* en efecto, la argumentación se refutaría por sí misma. Es refutarse uno a sí mismo el negar en la conclusión del silogismo lo que se afirma en las premisas. Ahora bien, antes de afirmar en la conclusión la negación de la certeza, se debe haber afirmado ya la certeza de la mayor, de la menor y de su conexión con la conclusión. Consiguientemente, el querer negar por el razonamiento la existencia de la certeza, es refutarse uno a sí mismo tres veces.

23. Por lo contrario, — *tampoco se puede demostrar ni la certeza en general, ni el primer filosófico.*

1º *Ni la certeza en general*, porque tal demostración descansaría sobre una petición de principio. Se cae en la petición de principio al suponer aquello de lo que se trata. Ahora bien, para demostrar la existencia de la certeza habría que asentar ya como ciertas la mayor, la menor y la consecuencia del argumento. Así es que la demostración sería sofística, basada sobre una petición de principio.

2º *Ni el “primer filosófico”*.—Bajo este nombre se entienden las verdades primeras que sirven de

fundamento a toda la filosofía. Ahora bien, nosotros decimos que no se le puede demostrar, porque no todo se puede demostrar. Si la mayor de un primer argumento debiera ser demostrado por otro argumento, y la mayor de éste por otro, y así sucesivamente, habría que remontarse indefinidamente, de suerte que no habría demostración posible.⁴

Además, hay, no una sola sino varias verdades indemostrables, a saber todas aquellas cuya evidencia inmediata dispensa de ser demostradas, y aun no permite *demostrar*, - y que sin embargo se puede *mostrar*, esto es, esclarecer por un simple análisis, o por el procedimiento indirecto de la reducción al absurdo.

24. Así es que la duda no es el estado inicial del espíritu,⁵ - trátase de sus adhesiones espontáneas o de las reflexivas.

I. *Adhesiones espontáneas.*—Antes de toda investigación todos los hombres admiten como ciertas, *al menos implícitamente*, varias cosas: un *hecho*, la existencia del sujeto capaz de conocer; un *principio primero*: la misma cosa no puede ser y no ser a la vez; un *razonamiento* que concluye en la capacidad que tiene nuestro espíritu de pensar, puesto que efectivamente piensa, y en nuestra existencia: yo pienso, luego existo. Estas verdades son evidentes para todos los normales; no necesitan ser demostradas, y por lo demás son indemostrables sin

⁴ MERCIER, *Critér. gen.*, n. 47-51, n. 53-57 y p. 375; - *Rev. néo-scol.*, en. 1895.

⁵ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 338-354; - Du ROUSSEAU, *Le néo-dogmatisme* (*Revue néo-scol.*, 1911-1912).

petición de principio. Sin embargo, se les puede esclarecer por un simple análisis, porque la experiencia muestra que se hallan incluidas en todo acto de percepción evidente y en todo juicio cierto. Además, se nos presentan necesariamente unidas e inseparables.

Hemos dicho: *al menos implícitamente*, porque sólo el hombre sabe que posee la certeza. Ni el animal, ni siquiera los sentidos del hombre lo saben. Y él lo sabe gracias a una reflexión absolutamente espontánea. En efecto, así como tiene él la certeza, porque su estómago ha digerido el alimento que tomó, de tener un estómago que es capaz de digerir y a la vez que no es incapaz de ello, así también el que piensa, por una reflexión implícita y espontánea, está seguro de que existe, de que piensa, y por lo tanto de que es capaz de pensar y de que todo esto no puede no ser. Lo mismo ocurre respecto de otras muchas cosas del mismo género, evidentes de manera inmediata.

25. II. Adhesiones reflexivas: método de la Crítica.

No piensan como nosotros los Cartesianos, partidarios de la duda metódica, y ciertos neo-dogmáticos: los primeros quieren que la Crítica comience por la duda universal *positiva*, los otros por la duda universal *negativa*.⁶ Por nuestra parte:

I^o Hemos demostrado en Lógica lo que la escuela de Lovaina piensa: que no se puede admitir

⁶ MERCIER, *Critér. général.*, n. 38-42, y sus discípulos, Mons. Sentrout y P. Jeannière; — cf. DE TONQUEDEC, *op. cit.*, p. 436; — BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 68.

como método inicial la duda *universal positiva* en el sentido cartesiano.

II^o Tampoco se puede admitir la duda *universal negativa* (ignorancia de la certeza antes de la reflexión crítica),⁷ y esto por diversas razones: No hay separación absoluta entre la certeza espontánea y la que se adquiere por reflexión. Aun en los niños, no pueden existir mucho tiempo la una sin la otra: la segunda supone y continúa la primera; - el filósofo al principio de su crítica no puede echar mano sino aparentemente de la duda universal negativa, porque si tal duda fuese real, caería en el escepticismo, y si no fuese más que una ficción, desde ese momento dejaría de ser universal; - en fin, la certeza espontánea aprehende el objeto mismo, necesariamente, y lo alcanza enseguida por la reflexión, y más tarde de una manera filosófica: supone pues el objeto, pero no lo crea.⁸

Se objeta que Aristóteles y Santo Tomás han enseñado la duda universal al principio de su *Metafísica*.—Respuesta. Lo Universal se entiende de las verdades metafísicas que son de orden universal; no se trata de dudar de todo, aun del poder de juzgar: el contexto muestra hasta la evidencia que Aristóteles y Santo Tomás no recurrieron ni a la duda universal positiva, ni a la duda universal negativa.⁹

Quizá se pudiera ensayar la duda universal, pero sería en vano. Ante verdades de evidencia espon-

⁷ GILSON, *Le réalisme méthodique*, 1930.

⁸ DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, c. I; - ROLAND-GOSSELIN, *Rev. des sc. philos. et théol.*, 1931, p. 676, 679.

⁹ DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, c. XI.

tánea e inmediata, se verá inmediatamente, y más claro que el día, que tal duda es imposible: "El estado inicial del espíritu en el dominio de la reflexión es pues la certeza",¹⁰ confiesa el propio Cardenal Mercier.

ARTÍCULO II

El Escepticismo.¹¹

26. Naturaleza del escepticismo; sus especies y sus partidarios.

A.-El escepticismo *es el sistema de los que niegan que la inteligencia humana pueda conocer la verdad.*

Este es un sistema filosófico para el que nuestras certezas son puramente prácticas, pero ilusorias en sí e incapaces de hacernos conocer la esencia de las cosas: la duda la convierte en ley, en la condición normal de la razón humana. La duda escéptica difiere por lo tanto: 1.-de la duda de prudencia. El hombre prudente no convierte en duda una verdad sino porque la ignora o no la conoce suficientemente. 2.-Difiere de la duda metódica, ficticia o no, que *no* es un fin, sino un medio de darse cuenta de su certeza.

B.-El escepticismo rechaza *todos* los medios de certeza o solamente algunos. Hay pues dos escepticismos: el uno *universal*, el otro *particular*. El

¹⁰ MERCIER, *Crit. gén.*, n. 61.

¹¹ BOYER, *Idée de la vérité dans la philos. de St. Aug.*, 1921, p. 12-47.

primero pretende que *nada* se conoce; el segundo duda solamente de *ciertas especies* de verdades.

1º El escepticismo universal es de dos suertes: es *absoluto* o *pirrónico* y *mitigado* o *académico*.

Según el escepticismo *absoluto*, a pesar de las apariencias, nada de la cosa en sí nos es conocido verdaderamente.—Los autores de este sistema son entre los antiguos Gorgias y Protágoras, para los cuales no hay ni verdadero, ni falso, nada es bello ni feo, nada justo ni injusto; sobre todo *Pirrón*, según el cual aún no se ha llegado de hecho a ninguna cosa cierta; Bayle y Hume han renovado estos errores en los últimos siglos.¹²

Según el escepticismo *mitigado*, el espíritu humano no puede llegar *sobre nada* a una verdadera certeza; *jamás* se elevará sino a diversos grados de probabilidad; pero tal probabilidad le basta al sabio para dirigir su vida. Tuvo prestigio en la nueva y en la tercera Academia (Tullius); se le encuentra entre los modernos: Montaigne, Pascal y otros no siempre se libraron de ella.¹³

2º El escepticismo particular es un agnosticismo que no niega pero limita la certeza; por lo cual toma diferentes nombres, según rechaza tal o cual fuente.

Así el escepticismo *subjetivo* (llamado también *objetivo* por muchos modernos) niega la realidad objetiva de nuestros conceptos: el *empirismo* la emprende con la percepción de la razón; el *idealismo* con la percepción de los sentidos; el *racionalismo* con la autoridad de la revelación; el *fideísmo* no le reconoce ninguna fuerza a la razón; el escepticismo *histórico*, en fin, pone en duda la ve-

¹² BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 36, 81, 408, 431.

¹³ *Ibid.*, n. 94, 356, 410.

racidad del testimonio humano (n. 42-110). El escepticismo parcial se une a cierto dogmatismo.

La causa original de estos sistemas es el subjetivismo, que allí permanece siempre como campo fortificado. Por otra parte es la forma más vivaz del escepticismo individual y se insinúa dondequiera actualmente. Tenemos pues que hablar del *escepticismo universal* y del *subjetivismo*.

§ I.—*El escepticismo universal.*

27. Crítica.—Para refutar al escepticismo que dude hasta de las materialidades, bastaría con citar a Platón: “Tú sabes lo que dices, o no lo sabes. Si lo sabes, es porque el hombre puede saber algo; si lo ignoras, no lo digas, pues de otra manera vas a pasar por un insensato”. Pero es dudoso que haya alguna vez semejante escéptico. He aquí nuestras tesis contra el escepticismo pirrónico y académico:

TESIS I

El escepticismo universal no puede ser refutado directamente, sino tan sólo indirectamente.

I.—No directamente.—Toda discusión lógica debe, en efecto, partir de principios reconocidos como ciertos e indubitables por el adversario.—Ahora bien, el escéptico absoluto duda de todo y no concede que haya algo cierto. Por lo tanto, es imposible discutir con él con argumentos directos.

Y no digas que el escepticismo es superior al dogmatismo, puesto que éste no puede refutarlo

con ningún argumento. ¿Puede uno asombrarse de ello? El escéptico es el enemigo y el acusado de la razón; pero es un enemigo que rehuye el combate; un acusado que se niega a comparecer. "Más bien se parece, como se ha dicho, a los hombres extrañados por la embriaguez o el delirio, o a los animales sin razón, a los árboles, a las piedras mismas sobre las que jamás seguramente obtendrá la victoria un razonamiento".

II.—*Indirectamente*, a ejemplo de Aristóteles, de San Agustín,¹⁴ y de Santo Tomás, observando simplemente esto: para hacer valer su sistema, el escéptico necesitaría de una premisa cierta o ciertamente probable: lo cual es imposible. Así es que lo mejor es que él guarde silencio.

Razonemos, pues, no con escépticos, sino con gentes razonables para establecer la siguiente

TESIS II

28. *El escepticismo universal, de cualquier manera que se plantee, es falso.*

Prueba.—Es falso todo sistema que sea contrario a la naturaleza, que implique contradicción o arruine la moral. Y tal es el caso del escepticismo universal.

1º El escepticismo universal es contrario a la naturaleza, y por lo tanto físicamente imposible. Todo lo que va contra un deseo innato, un instinto

¹⁴ BOYER, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ *In Métaph.*, L, III, lec. 3; L. IV, lec. 2.

invencible de la naturaleza, es imposible. Es así que el escepticismo universal va contra una necesidad innata de saber, contra un instinto invencible que nos hace creer en la evidencia. Luego físicamente es imposible.

Pirrón mismo convino en ello una vez. Perseguido por un perro con rabia, huyó gritando: "¡Qué difícil es prescindir de la naturaleza!" Por lo cual Pascal concluye: "¿Dudará el hombre de todo? ¿Dudará de que duda? ¿Dudará de que existe? No se puede llegar hasta allí, y yo doy por comprobado que jamás ha habido pirronismo efectivo perfecto. La naturaleza sostiene a la razón impotente y le impide extraviarse a tal grado".⁶¹

2º El escepticismo universal implica *contradicción*. Consiguientemente, es *metafísicamente* imposible.—En realidad, el principio sobre el cual se basa: *nada puede ser conocido con certeza*, es falso o verdadero. Si es ciertamente falso, tenemos sentencia favorable; si es verdadero, todavía hay algo conocido con certeza: y es que *nada puede ser conocido con certeza*. Dudar de si este principio es falso o verdadero, es afirmar al menos que su duda es cierta cuando menos prácticamente, porque puede quedar dudoso teóricamente!

El que duda sabe, de hecho, lo que son la duda, la certeza, la verdad, el error, etc... (n. 6-19): así es que no hay escéptico universal.

3º El escepticismo universal destruye en fin *toda moral*: es pues *moralmente ilícito*. En efecto, el escéptico ni siquiera excluye de su duda la existencia de Dios y de la ley moral, a pesar de las

¹⁶ *Pensées*, cap. IV, par. 25.

protestas de su conciencia. Ahora bien, tras de estas dos negaciones, todo el edificio moral se desploma por la base.

Nosotros decimos: el escepticismo universal, *de cualquier manera que se plantee*, es falso. El escepticismo académico conduce, en efecto, lógicamente, al escepticismo absoluto. Si el principio de Carnéades: "Nada es seguro, no hay sino probabilidades" es un principio verdadero, también el de Pirrón: "Nada puede ser conocido con certeza" es, por lo tanto, verdadero.

29. Objeciones del escepticismo.¹⁷—Hemos visto que hay tres (n. 20): todas ellas se apoyan sobre una petición de principio, puesto que plantean premisas ciertas. Por lo tanto, podríamos no tomarlas en cuenta. Sin embargo, refutémoslas.

1a. Objeción.—Jamás hay que creerle a quien se equivoca. Es así que la *razón humana* se equivoca constantemente. Luego no hay que creer en ella jamás.—"Nuestra razón es un camino de extravío, dice Bayle... La razón no es más que un corredor que no sabe dónde detenerse; nueva Penélope, cada día desbarata lo que ha hecho la víspera".¹⁸

Respuesta. *Distingo la mayor.* Nunca hay que creer en quien *siempre* se equivoca, lo *concedo*; en quien *a veces* se equivoca, lo *niego*. *Distingo igualmente la menor:* la razón humana se equivoca a veces, y aun a menudo, lo *concedo*; siempre, lo *niego*. Por lo demás, tenemos un medio de reconocer si la razón se equivoca, y es reflexionar sobre el motivo objetivo de nuestra adhesión (n. 33).

¹⁷ Farges, *op. cit.*, p. 69-78.

¹⁸ BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Pyrrhon*.

2a. *Objeción.* Quizá un genio maligno se burle de nuestra razón; luego la razón siempre y necesariamente se equivoca (Descartes).

Respuesta. *Niego el antecedente*, porque se puede negar simplemente lo que gratuitamente se afirma. Se ve que esa afirmación es falsa si examinamos a la razón: 1º *en sí misma*: en efecto, todos los hombres tienen un deseo innato de conocer, y es imposible que la razón humana, o cualquiera otra facultad cognoscitiva aunque falible seguramente, sea esencialmente incapaz de conocer: en tal caso la naturaleza privaría a los seres de su esencia.—2º *En sus actos*: se conoce una facultad sobre todo por su acción; y bien considerado el uso juicioso de la razón, fácilmente se deduce que ésta es capaz de conocer.

3a. *Objeción.* Esta es el célebre argumento del *dialelo*. Comprende dos partes, según se proceda a partir del *sujeto* o del *motivo*.

a) *Del sujeto.* Nada se debe admitir sin demostración; es así que se cae en un círculo vicioso si se intenta demostrar la aptitud que la razón tiene de llegar a lo verdadero. Luego no se puede admitir esa aptitud de la razón.

Respuesta. *Distingo la mayor*: si se trata de una cosa no evidente, *lo concedo*; si no, *lo niego*. En efecto, es falso que toda verdad deba ser demostrada. Este es un principio que no se puede demostrar sin contradicción.—*Distingo la menor*: que esa aptitud no pueda ser demostrada por un razonamiento, *lo concedo*; pero que no pueda ser experimentada, percibida en el acto mismo de la razón, *lo niego*; en el acto de conocimiento intuitivo, el

intelecto percibe el motivo por el cual puede distinguir lo verdadero de lo falso: concluir en seguida del acto a la capacidad, es su derecho.

b) *Del motivo.* Para distinguir lo verdadero de lo falso, se necesitaría un *criterio* infalible; pero carecemos de tal criterio. Por consiguiente es imposible llegar a la *certeza*.—Montaigne prueba así la menor: “Para juzgar las apariencias que recibimos de los objetos, necesitamos de un instrumento judicial; para verificar tal instrumento, necesitamos de la demostración; para verificar la demostración, necesitamos de un instrumento; henos aquí en la rueda... Ninguna razón se establece sin otra razón; henos aquí retrocediendo hasta el infinito”.¹⁹

Respuesta. *Distingo la mayor:* se necesitaría un criterio intrínseco a la verdad conocida, *lo concedo*; extrínseco, *lo niego*. *Distingo también la menor:* nos falta un criterio extrínseco, que por lo demás sería insuficiente, *lo concedo*; pero *niego* que ocurra lo mismo con el criterio intrínseco. En efecto, la evidencia objetiva llena, de manera perfecta, el papel de ese criterio. En cuanto a la razón dada de la menor, he aquí la respuesta de los autores de Port-Royal: “Como no hace falta más señal para distinguir la luz de las tinieblas que la luz misma, la cual se hace sentir suficientemente, así para reconocer la verdad no hace falta más señal que la claridad misma que la rodea, a la que se somete el espíritu y lo persuade a pesar de lo que sea”. Este brillo de la luz es lo que nosotros lla-

¹⁹ MONTAIGNE, *Essais*, L. II, c. 12; fin de la Apología de Raymond de Sébonde; — JOUFFROY, *Oeuvres de Reid*, *Préf.*, du trad., p. 187-192; — *Logique* de Port-Royal, 1er. discurso, p. 6.

mamos la evidencia, y más adelante se probará que éste es el criterio supremo de la certeza. (n. 35-40)

Objeción general.—Todas las verdades dependen unas de otras, y consiguientemente el conocimiento de una de ellas supone el de todas las demás.

Respuesta. *Concedo el antecedente*, pero niego la *consecuencia*, tanto en cuanto al orden real como en cuanto al orden de la especulación. Especulativamente, una verdad universal no depende del conocimiento de una verdad particular: por ejemplo, la verdad del principio de contradicción no depende del conocimiento de todos los casos en que se halle verificada. En el orden de la realidad concreta, no se requiere, ni siquiera para el conocimiento perfecto de algo y *a fortiori* para un conocimiento inadecuado, el saberlo todo: por ejemplo, la salida del sol en París no depende de la lluvia que quizá cae en Oceanía.

Insistencia. El escepticismo es un remedio del dogmatismo desenfrenado; por lo tanto, al menos es prudente y útil (Cousin en pos de Descartes).²⁰

Respuesta.—*Distingo el antecedente*: la duda metódica o ficticia es un remedio para el dogmatismo desenfrenado, *lo concedo*; en cuanto a la duda real del escéptico universal, *lo niego*. No hay por qué querer curar un error con el peor de todos, el escepticismo, que destruye todas las verdades sin poder edificar nada en un lugar (n. 18).

Hasta aquí hemos hablado del escepticismo *absoluto*. Su existencia histórica no es cierta; por el contrario, lo es si se trata del escepticismo *relativo*, del que ahora vamos a tratar.

²⁰ COUSIN, *Hist. de la phil.*, t. I, lec. V, p. 448.

§ II.—*El Subjetivismo.*30. Subjetivismo de Kant: valor de la inteligencia.²¹

La cuestión se plantea sobre todo en el orden ideal. ¿Hay juicios de conveniencia o inconformidad entre dos nociones de este orden, por ejemplo, entre la causa y el efecto... entre el todo y la parte; por ejemplo, el todo es mayor que su parte; son dictados por la realidad objetiva o impuestos a todos por una disposición ciega del sujeto?

El autor de la *Crítica de la razón pura* supone que las facultades cognoscitivas del hombre están provistas de *formas* innatas —llamadas a priori y trascendentales— a través de las cuales se ven los objetos de distinta manera de como son.

Según Kant, hay tres facultades cognoscitivas que desfiguran los objetos por sus *formas* y las *síntesis* que de ellas hacen.

A.-*Las formas.*—a) *La sensibilidad*, de las que las forma a priori son el *espacio* y el *tiempo*. En sí mismas las cosas no son ni extensas, ni temporales, sino que aparecen así porque se les reviste de esas formas a priori: son *intuiciones* sensibles.

b) El *intelecto* cuyas formas son las *doce categorías* del entendimiento, divididas en cuatro clases: 1º *Cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad); 2º *Cualidad* (realidad, negación, limitación); - 3º *Relación* (relaciones de substancia a accidente, de

²¹ BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 467 y ss.; - MARÉCHAL, *op. cit.*, vah. III; - NOËL, *op. cit.*, p. 156-198; - BOUTROUX, *La phil. de Kant*, 1926.

causa a efecto, de acción a reacción); - 4ª *Modalidad* (posibilidad e imposibilidad, existencia y no-existencia, necesidad y contingencia). He aquí las doce *categorías* o *conceptos*.

e) A estas facultades se agrega la *razón* cuyas formas a priori son tres ideas que reúnen los elementos esparcidos y divididos de la sensibilidad y la inteligencia. Estos se hallan reducidos a una triple unidad, formando: la *psicología* (el alma, el yo), la *cosmología* (el mundo), la *teología* (Dios); de aquí *todas las ideas* que resultan de esas tres formas innatas del espíritu.

B.-Las síntesis.—Pero si es así, nuestras ideas como las intuiciones sensibles y los conceptos intelectuales no se forman por la experiencia intuitiva de las cosas mismas. “Nuestros conceptos de substancia, de fuerza, de acción, de realidad, etc... son completamente independientes de la experiencia”;²² asimismo todos los primeros principios son categorías mentales a priori y no leyes objetivas. Son formados a priori conforme a la estructura natural del espíritu humano, luego aplicados a las cosas como a una materia pasiva e indiferente. Tal aplicación se hace por los juicios sintéticos a priori, de modo que nuestras ideas universales y necesarias dependen de dos elementos: el uno, material, es proporcionado por la experiencia; el otro, formal y subjetivo, viene de la naturaleza del espíritu humano.

C.-Consecuencias.—Así pues, no son conocidas sino las cosas sensibles (*positivismo*), - según su

²² *Prolégomènes à toute métaphysique; Crit. de la raison pure*, I, p. 24.

apariciencia (*fenomenismo*); - no tales como son en sí mismas (*agnosticismo*), - sino según las formas innatas de nuestro espíritu (*subjetivismo*).—Y, según Kant, el subjetivismo es la norma del pensamiento, la ley de la ciencia, y de allí el *criticismo*.

En suma: “Nosotros ignoramos completamente lo que pueda ser la cosa en sí (nómeno). No conocemos sino nuestra manera de representárnosla (fenómeno)”. Poco importa que nuestras ideas no estén conformes con los objetos. Quitad el objeto, y su desacuerdo con el espíritu humano no es sino aparente: verdad y ciencia permanecen: “La verdad no consiste sino en el acuerdo de nuestras ideas entre sí”.—“Nuestra ciencia permanece... pero es una ciencia que no es conocida”.²³

TESIS

El subjetivismo kantiano es falso y muy peligroso.

I.—Es falso. Si nuestros juicios inmediatos fuesen juicios sintéticos a priori, la adhesión de la inteligencia sería ciega, invariable, espontánea. Ahora bien, en los juicios inmediatos, por ejemplo $2 + 2 = 4$, por testimonio de la conciencia, la adhesión de la inteligencia: - a) no es ciega, ni sometida al solo impulso subjetivo; no viene sino después de un análisis del sujeto y del atributo, por ejemplo $1 + 1$ y $1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1$; la inteligencia se rinde ante la evidencia objetiva; - b) no

²³ *Critique de la raison pure*, p. 1, sect. 2, par. 8; - COUSIN, *Hist. de la phil.*, t. V; - MERCIER, *Crit. gén.*, L, III, c. I y II.

es *invariable*: sucede, en efecto, que la evidencia no se presenta; la adhesión se ve entonces retardada, y aun se puede dar a la contradictoria; por lo demás, jamás se da si no se percibe la verdad objetiva; - c) tampoco es *espontánea*: así es como la inteligencia difiere de los sentidos: en efecto, éstos se detienen espontáneamente en una sensación aun ilusoria, mientras que la inteligencia puede retractarse y corregirse.

La analogía que hay entre la adhesión espontánea y la adhesión reflexiva nos proporciona una *confirmación*. La primera puede ser mantenida en suspenso, según confesión de nuestros propios adversarios. Ahora bien, la segunda es a menudo idéntica, y sin embargo no se da sino con la evidencia que viene a ser por así decir más clara todavía. Así es que la adhesión espontánea no había tenido lugar sino gracias a la evidencia también, pero percibida directamente.

II.—Es *muy peligrosa*, porque falsea la noción de conocimiento, noción fundamental.²⁴ Aunque haya sido negada aquí y allá, ha significado siempre y en todas partes semejanza con las cosas, aprehensión de las cosas tales como son. “No hay conocimiento sin objeto”.²⁵ Ahora bien, si les hemos de creer a los subjetivistas, el conocimiento no sería ya una semejanza, una aprehensión, sino una construcción de su objeto: “No es que nuestras ideas se conformen con las cosas: son las cosas las que entran en el molde de nuestras ideas”.—“La idea es constructora de la experiencia”.²⁶ Tal teoría,

²⁴ DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, c. L.

²⁵ DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 17.

²⁶ *Critique de la raison pure*, p. 20.

que es una noción contradictoria del conocimiento, hace el juego del autonomismo absoluto, permite la mayor libertad de pensamiento y consiguientemente desemboca en consecuencias nefastas, tanto para la especulación como en la práctica: todo el mundo puede darse cuenta de ello.

No es de admirar, porque todo depende de los principios: "Hasta aquí, dice Kant, se admitía que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos... Por lo tanto, que se trate de ver si no seremos más afortunados, en los problemas de la metafísica, suponiendo que los objetos deban regirse por nuestro conocimiento".²⁷ Para Santo Tomás, al contrario: - "Las cosas naturales cuyo conocimiento adquiere nuestra inteligencia son su propia medida. Nuestra inteligencia se rige por las cosas naturales",²⁸ no las rige ella. Esta es la enseñanza del Doctor Angélico que en este punto capital, que es metafísica,²⁹ no se ha abandonado impunemente: la historia del siglo XIX, que siguió a Kant, nos da de ello una prueba muy clara.

31. ¿Así es que existen juicios sintéticos a priori?

Según Kant,³⁰ aparte de los juicios analíticos y sintéticos, hay otros juicios que no son ni absolutamente analíticos, ni absolutamente sintéticos; son *sintéticos a priori* como los siguientes: todo lo que comienza tiene una causa: $7 + 5 = 12$, etc... No son *absolutamente analíticos*, dice Kant, porque el atributo no está contenido en el análisis del suje-

²⁷ *Ibid.*, p. 22.

²⁸ *De veritate*, 2. 1, a. 2.

²⁹ Cf. Pío X, *Pascendi*, III, p. 1.

³⁰ KANT, *op. cit.*, p. 50.

to; no son *absolutamente sintéticos*, porque son necesarios y universales. Así es que son sintéticos *a priori*: sintéticos, puesto que el predicado está fuera del análisis del sujeto; *a priori*, puesto que allí se encuentran los caracteres de necesidad y universalidad que les impone la constitución misma de nuestro espíritu. En cuanto a nosotros, guardando nuestra distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, refutemos este error:

TESIS

La teoría de Kant sobre los juicios sintéticos a priori carece de fundamento.

Prueba.—1º “Estos juicios *no existen*, porque los que Kant nos da por tales son en realidad juicios analíticos, en atención a que el predicado está contenido en el concepto genuino del sujeto *o de sus relaciones esenciales*”.³¹ En efecto, si se considera uno u otro de estos juicios: $7 + 5 = 12$; la línea recta es el camino más corto de un punto a otro; todo lo que comienza tiene una causa, - se ve que ninguno puede ser negado sin contradicción.

+ 2º *No pueden existir*. En efecto, en todo juicio el atributo expresa algo esencial o no-esencial al sujeto. En el primer caso, se tiene un juicio analítico; en el segundo, el juicio sintético. No hay término medio posible.

³¹ GONZÁLEZ, *Hist. de la Fil.*, trad. por R. P. DE PASCAL, París, 1891, t. III, p. 464; - FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 39; - *La crise de la certitude*, p. 143-151; - MERCIER, *Crit. gén.*, n. 108-112.

3º Tales juicios serían *contradictorios*. En efecto, el atributo no podría convenir al sujeto universalmente y necesariamente sin estar contenido en su naturaleza o en sus relaciones esenciales. Así es que tan luego como se le percibe como necesario *a priori*, debe verse que es analítico.

Por lo demás, diga lo que diga Kant, un hábito innato y ciego del espíritu *no podría bastar* para producir el carácter de necesidad evidente. En efecto, en una multitud de juicios, habituales no obstante e inveterados, tales como éste: el sol se levanta, se acuesta, no vemos ningún carácter de necesidad: ¿por qué esta diferencia? (n. 70).

32. Objeciones del subjetivismo.

Según Kant, la ciencia es puramente subjetiva o porque los *nóúmenos* no existen o porque no se les puede alcanzar, al menos tener un conocimiento universal de ellos por la experiencia de las cosas sensibles. De aquí tres objeciones:

Primera objeción.—Las cosas se desvanecen como el humo, pasan como la sombra... Esta fluctuación perpetua de los fenómenos no permite adquirir conocimientos inmutables. Tal es el pensamiento de los partidarios de la movilidad universal, según se ve en Cosmología.

Respuesta. 1º *Niego el antecedente*, porque el yo, por ejemplo, permanece el mismo, como atestigua la conciencia. 2º Pero sigamos: *niego la consecuencia*; en efecto, en los fenómenos mismos descubrimos una esencia universal y necesaria, regida por principios necesarios; igualmente en las causas que se ocultan bajo los fenómenos y cuya constancia se nos revela por la constancia de sus efectos.

2ª *Objeción.*—Se necesitaría, para percibir, una *comunicación* entre el objeto y el sujeto. Es así que tal comunicación es imposible, porque ningún ser puede salir de sí mismo. Luego es imposible conocer con certeza lo que existe fuera de nosotros.

Respuesta. *Concedo la mayor; niego la menor.* La comunicación del sujeto pensante no solamente consigo mismo, considerado como objeto, en la percepción de conciencia, sino también con los objetos exteriores —por ejemplo, cuando percibo la luz del sol—, es un hecho absolutamente evidente, que, como tal, no podría ser negado, aunque se nos escape su explicación.—Por lo demás, en Ontología se explica muy fácilmente la acción llamada transiti-va: el agente y el paciente, puestos en contacto, sin compenetrarse materialmente, pueden ser informados por una misma fuerza o una misma acción, según el axioma: *la acción del agente se realiza en el paciente*. Así la acción física del agente exterior puede ser percibida por el paciente que la recibe, con tal que esté dotado de sensibilidad y de conciencia.

3ª *Objeción.*—El universal, único objeto de la ciencia, es un concepto de la razón. Es así que nada puede saberse con certeza sobre la realidad de nuestros conceptos. Luego tampoco se puede saber nada sobre el objeto de la ciencia.

Respuesta. *Distingo la mayor:* El universal es un concepto racional que tiene un fundamento real en los individuos, *lo concedo*; es un concepto puramente mental, a la manera de Kant, y subjetivo, *lo niego* (Cf. n. 57, 65), así como sus juicios sintéticos.

COROLARIO

33. El fundamento del escepticismo es falso.—El espíritu sería incapaz de justificar sus adhesiones espontáneas, que desde ese momento serían subjetivas, dicen los escépticos, pero equivocadamente.

Prueba.—Justificar sus adhesiones es percibir explícitamente la causa requerida y suficiente para provocar esas mismas adhesiones. Es así que por la reflexión sobre su propia operación, percibe el espíritu explícitamente la causa que es la evidente conexión del atributo con el sujeto. Luego la *menor* es cierta; porque lo que impulsa necesariamente al espíritu a adherirse a estas proposiciones: *Pedro es hombre; dos y dos son cuatro; pienso, luego existo*, no es algo intrínseco a su propia naturaleza, esto es, subjetivo; ni siquiera es algo extra-intelectual. Es la naturaleza misma de Pedro, el análisis del *número* dos más dos; en fin, la razón del *pensamiento* incluido en el sujeto de la proposición, en la medida en que esa naturaleza, ese análisis y esa razón impulsan a expresar cada uno de los juicios: *Pedro es hombre, dos y dos son cuatro, pienso luego existo*.

Confirmación por la autoridad, por el contrario y lo semejante.

1. He aquí primeramente el pensamiento autorizado de Santo Tomás: “La inteligencia conoce la verdad reflexionando sobre su acto, y no solamente porque conoce su acto, sino porque conoce la relación de este último con la realidad. Esta relación no la puede conocer si no conoce la naturaleza del acto mismo, y éste a su vez supone el conoci-

miento de la naturaleza del principio activo, la inteligencia, cuya naturaleza *es el ser labrada por las cosas*".³²

2. *Por el contrario.* En el caso de error, después de una atenta reflexión, es claro que la adhesión es falsa, porque no ha tenido por causa la evidencia objetiva, sino otro motivo extra-intelectual o subjetivo.

3. *Por lo semejante.* Los juicios mediatos e inmediatos, de orden especulativo o de orden experimental, son siempre justificados por el mismo criterio, jamás por otro. Así es que falta investigar cuál es el criterio cuya importancia es tan grande.³³

³² *De veritate*, q. 1, a. 9.

³³ MERCIER, *Op. cit.*, n. 105.

Capítulo Tercero

MOTIVO SUPREMO DE LA CERTEZA ¹

La certeza tiene una causa o un *motivo supremo*, y esa causa es la *evidencia*. Los más de los filósofos están de acuerdo en estas dos verdades, que serán la materia de dos artículos.

ARTÍCULO I

Naturaleza del motivo supremo de la certeza.

34. Naturaleza de los motivos de certeza: motivo supremo.

A.-Se llama motivo de certeza *todo aquello que una vez conocido, y en cuanto conocido, se gana la firme adhesión a una verdad.*—1º Es *todo aquello que una vez conocido*: las razones objetivas, que obtienen el asentimiento del espíritu, pueden en efecto ser múltiples.—2º Es *todo aquello que mueve en cuanto es conocido*: porque el intelecto puede ser movido de dos maneras: por la voluntad

¹ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 312, 329.

primeramente, que procediendo desde afuera, ejerce su imperio sobre él, pero no podría ser un motivo de certeza; en seguida por el objeto cuya evidencia es lo único que determina y *motiva* su certeza.—3º En fin, es lo que *se gana la firme adhesión del espíritu a una verdad*. Un motivo de certeza es por lo tanto lo que excluye la duda y la opinión. Debe *tener una conexión necesaria* con la verdad.

B.-El motivo *supremo* de la certeza debe revestir un triple carácter: es primero, universal y necesario.

1. En cuanto *primero*, es conocido por sí mismo y fácilmente cognoscible por sí solo. En efecto, un motivo que tuviese necesidad de ser demostrado supondría otro motivo anterior a él y ya no sería el primero en el orden del conocimiento.

2. En cuanto *universal*, se extiende a todos los conocimientos: de otra manera no sería la razón última de toda certeza. Por consiguiente, debe convenir tanto a la certeza vulgar como a las especies de certeza filosófica.

3. En cuanto *necesario*, todos los otros motivos particulares lo suponen y toman de él su valor. Sin él ya no habría ningún medio de certeza, ningún signo para distinguir lo verdadero de lo falso.

C.-El criterio supremo de la certeza debe ser *intrínseco, objetivo e inmediato*.—1. *Intrínseco* al objeto, o sea, que no es una autoridad exterior. En efecto, la razón no cree si no percibe ella misma la necesidad de creer; y sin embargo no es por un acto ciego sino por un acto de clara visión por el

que se adhiere a cada una de las verdades naturales.

2. *Objetivo*, de modo que no consiste en una disposición afectiva del sujeto cognoscente: ésta es esencialmente ciega y no podría bastar, puesto que el hombre está dotado de reflexión.

3. Debe ser *inmediato*, finalmente, o sea, no tiene necesidad de fundamento extraño —como por ejemplo la existencia de Dios, que debe ser demostrada, pero sus premisas son inmediatamente verdaderas.²

Vamos ahora a investigar si la evidencia es intrínseca, objetiva, inmediatamente conocida y si, supuesta en todo motivo secundario, es el motivo supremo de la certeza.

ARTÍCULO II

De la evidencia.

35. Definición de la evidencia: especies.—La evidencia es *el brillo de la verdad que arrebató el asentimiento del espíritu*.

1º Es el *brillo*, la luz que permite percibir la verdad, luz de orden intelectual o visibilidad de la verdad que la hace accesible a nuestro espíritu. Es, ante todo, algo objetivo.

2º Es un brillo que *arrebató el asentimiento del espíritu* desde el momento en que la verdad se le manifiesta. En efecto, la evidencia no se concibe sin una relación actual, o al menos posible del objeto con el sujeto capaz de conocerlo, por lo cual

² MERCIER, *op. cit.*, L. III, c. 1.

Santo Tomás la llama "manifestación de la verdad":³ esta es su condición subjetiva.

Tomada en toda su comprensión, la evidencia despierta la idea de la relación que existe entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente. Y esa relación comprende tres cosas: la *verdad*, su *evidencia* y su *manifestación*. Así es como en el orden sensible distinguimos un objeto capaz de ser visto, la luz que lo hace visible, y su visión por el ojo. Hay sin embargo una diferencia entre el orden sensible y el orden intelectual: en éste no hay entre la verdad y su evidencia sino una distinción de razón, mientras que entre el objeto sensible y la luz hay una distinción real.

Por sí misma la evidencia es por lo tanto una *cualidad del objeto cognoscible*, que lo hace fácil de ser conocido.

B.-1º Los filósofos modernos dividen poco rigurosamente la evidencia en evidencia *objetiva* y evidencia *subjetiva*, según que la verdad sea evidente en sí o solamente para nosotros. "Por mi parte, decía con razón el cardenal Zigliara, yo quisiera ver que los filósofos conservaran en esta materia el sentido propio de las palabras, y designar por la palabra certeza más bien algo subjetivo, por la palabra evidencia más bien algo objetivo", al menos originariamente (n. 16, 35).

2º Admiten también con la evidencia *intrínseca* de la verdad, una evidencia *extrínseca* en las materias de fe divina y humana. Cuando se tiene la evidencia intrínseca, la conexión entre el atributo

³ *Suma teol.*, I. q. 106, a. 1; q. 69, a. 1; - *Contra Gent.*, III, c. 154; - *De veritate*, q. 9, a. 2; - D. BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 376.

y el sujeto, y por lo tanto la verdad misma, es visible; si la evidencia no es más que extrínseca, sólo el testimonio que hace creer en la verdad es evidente. Pero todo el mundo sabe que la cosa conocida por el solo testimonio, como la existencia de la Santísima Trinidad, sigue siendo *oscura* y no es para nosotros *evidente* de ninguna manera; solamente la autoridad del testimonio puede ser evidente, sin suprimir por esto la libertad de la creencia en el misterio inevidente (n. 39).

3º Por lo cual, para nosotros, la evidencia intrínseca se dividiría mejor: - 1º en evidencia *inmediata y mediata*, si se considera la *manera* como se manifiesta, por razonamiento o no; - 2º en evidencia *metafísica, física y moral*, según la *verdad* que la contiene (n. 6), y - 3º en *científica y vulgar* como la *certeza* que ella engendra (n. 17 y 40).

36. ¿En qué sentido es la evidencia el motivo supremo de certeza?⁴

TESIS

El motivo supremo de certeza es la manifestación de la evidencia objetiva.

1º Prueba sacada del *testimonio de la conciencia*. Esta nos atestigua que si nos adherimos a lo verdadero, es siempre porque *brilla* con evidencia

⁴ *L'usage de l'evidence*, en *Revue thomiste*, nov. 1903; - NOEL, *op. cit.*, p. 78, 124, 150; - GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, p. 134 y ss.

ante nuestro espíritu; por lo cual solemos decir: tal cosa *es patente, es evidente, estoy cierto* de mi existencia, de los primeros principios, porque la verdad de todo esto es de extrema evidencia.

2º Prueba sacada de la *naturaleza* de la evidencia.—El motivo supremo de certeza es lo que se *requiere y basta* para hacer que el espíritu se adhiera a lo verdadero, sin ningún temor de error; pero por una parte, el espíritu no se puede adherir a la verdad si no tiene la evidencia de la verdad misma; así es que *se requiere* la evidencia objetiva. Por otra parte, cada vez que una verdad se manifiesta con evidencia a un espíritu bien dispuesto, se gana su asentimiento, y toda duda cesa inmediatamente; así es que la manifestación de la evidencia es *suficiente*.

3º Prueba sacada de las *características* de la evidencia.—En la evidencia se encuentran las características del supremo motivo de certeza (n. 34). Es un motivo *conocido por sí mismo*: en efecto, nada más claro que el *έναργεια*, como dicen los griegos, o el brillo de la evidencia. Este es un motivo *universal*, puesto que todos los otros motivos lo encierran.—Es tan *necesario*, que sin él ningún motivo de certeza se percibe y gracias a él todos los otros motivos de adhesión pueden convencernos. El último motivo de la certeza es por lo tanto la manifestación de la evidencia.

Claramente se nos presenta ahora el error de Kant y de los subjetivistas, cuya imaginación descubrió que tal adhesión tenía por causa la constitución interna del espíritu, siendo que tal causa es verdaderamente la luz proyectada por el objeto

mismo. Para saber, el intelecto debe hacer un retorno completo sobre sí mismo. Consiguientemente, al reflexionar sobre su acto, percibe claramente su relación con la cosa, y el brillo del objeto - del que ya se ha tratado (n. 35) - arrebatada su asentimiento.

Objeción: No es evidente el principio según el cual "lo que es evidente es verdadero"; así es que no hay solución.

Respuesta. *Pase*, si por "verdadero" se entiende "conforme" a algún objeto extraño; pero *niego*, si se quiere decir que no hay identidad entre la evidencia objetiva y la verdad: toda verdad, pero la verdad sola, tiene la señal de la evidencia.

37. 1º Así es que toda verdad puede tener la señal de la evidencia.—Esto se ha dicho contra varios cartesianos que no admiten la evidencia sino para ciertas verdades, las que son percibidas sin razonamiento. Sin duda, puede ser que una verdad no sea evidente *para nosotros*, o que no lo sea sin algún razonamiento; pero, *en sí misma*, la verdad tiene siempre y necesariamente la señal de claridad o de inteligibilidad que la distingue de lo falso. La inteligibilidad, en efecto, conviene necesariamente a todas las verdades *metafísicas, físicas y morales* (n. 35, 3o.).

En cuanto a las dos primeras especies, no hay dificultad alguna, pero ¿hay también una evidencia *moral*?

Sí, y no solamente en las verdades morales (n. 117), sino también en las cuestiones históricas, los argumentos de autoridad y el cálculo de probabilidades; - y nosotros le asignaremos como **carac-**

terísticas, por una parte, la presencia de razones positivas propias para convencer al espíritu, y por otra parte la exclusión de toda duda prudente o racional. Cuando estas dos condiciones se realizan, la verdad moral, puesta en claro, brilla con tal esplendor que sería locura rechazar su asentimiento. Así, creer que Roma no existe, - que muchos y desinteresados testigos de la resurrección de un muerto sean todos ilusos o mentirosos, - que por una combinación de caracteres de imprenta hecha al azar se pueda reconstruir la *Iliada*, - sería *evidentemente* absurdo, y la duda a dar aquí su asentimiento denotaría un cerebro enfermo.—Y por lo tanto, la certeza moral, gracias a la reflexión, viene a ser extrínsecamente metafísica, porque en semejante caso el error carecería de razón suficiente.

38. IIº Sólo la verdad puede tener la señal de la evidencia.

Aquí nos apartamos de los filósofos que como Rabier⁵ admiten la existencia de evidencias absolutas, aunque ilusorias, al menos en cuanto a la percepción de los sentidos, pero también del entendimiento: según ellos hay adhesiones firmes y falsas a la vez: ahora bien, adhesiones firmes de esta suerte no pueden tener otra causa que la evidencia.

Nosotros negamos resueltamente este hecho. La evidencia de los alucinados o de los ilusos no es una verdadera evidencia *objetiva*, como fácilmente lo reconoce alucinado mismo durante la crisis, si sigue siendo dueño de sí mismo, y el que ha dor-

⁵ RABIER, *Logique*, 2ª ed., 1888, cap. XIX; - FAROES, *op. cit.*, p. 317.

mido al despertar. En estos dos casos, la más elemental comparación basta para distinguir la evidencia de su falsificación.—En cuanto a la percepción intelectual, si el error pudiese llegar a ser evidente, estaríamos fatalmente engañados, y toda ciencia se hundiría por la base. Pero esto es imposible, porque “lo verdadero es lo que es y lo falso es lo que no es”.⁶ Y el no-ser no podría manifestarse ni hacerse ver del entendimiento. Según la exacta expresión de Bossuet, - “ciertamente se puede entender lo que es; pero jamás se podrá entender lo que no es”.⁷

En los ejemplos que presenta Rabier, el error no proviene de la percepción de una evidencia absoluta y sin embargo falsa, porque ninguna facultad cognoscitiva, en el estado normal (n. 44), puede equivocarse. El error se explica por un juicio falso formulado bajo la moción, libre o no, de la voluntad, a consecuencia del hábito, de la precipitación, de pasiones o prejuicios que nos hacen imaginar que percibimos claramente las cosas, no siendo así (n. 9). Principalmente en el juicio no inmediatamente evidente es en el que la firmeza de la adhesión puede tener por causa un motivo no intelectual, o sea, distinto de la evidencia; pero por la reflexión la inteligencia está en situación de discernir si su adhesión es legítima o no, o también si tiene por causa o no la evidencia.

39. IIIº Todas las verdades son evidentes, pero no con el mismo título.

⁶ BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-meme*, c. I, par. 17.

⁷ *Ibid.*

Esto va contra los racionalistas, para quienes ciertas verdades, como los misterios de la fe, carecen totalmente de evidencia, y por lo tanto son inadmisibles. Tal era la pretensión de Cousin cuando escribía: "De esta manera caen de un solo golpe todas las autoridades, cualesquiera que sean... aun los dominios religiosos, a menos que estas autoridades hallen el secreto de hacernos evidente, y con una evidencia irresistible, la verdad que nos presentan".⁸

Por el contrario, nosotros admitimos: 1º que ciertas verdades tienen una evidencia *intrínseca*, - *ora inmediata*: tales son los primeros principios, que no solamente son necesariamente verdaderos por sí mismos, sino que deben ser necesariamente reconocidos como tales;⁹ ora *mediata*: ejemplo: las conclusiones científicas, pues la certeza de la ciencia se desprende íntegra de la certeza de sus principios.

2º Ciertas verdades, como los misterios, *no tienen para nosotros* ninguna evidencia *intrínseca*: o sea, que no conocemos la *naturaleza* íntima de esas verdades, pero podemos sin embargo conocer su *existencia*, con evidencia, gracias a la Revelación: así los misterios, evidentes para Dios, no pueden tener para nosotros sino una evidencia *extrínseca*: o sea, que no los aceptamos por su evidencia *intrínseca* (para nosotros inaccesible), sino a causa del testimonio de Dios que evidentemente no puede ni engañarse ni engañarnos.

⁸ Hist. gén. de la phil., 8/a. lec.: philos. du XVIIe s., p. 359.

⁹ SANTO TOMÁS, De veritate, q. XI: de magistro, a. 1.; - Suma teol., II-II, q. 74, a. 7.

Sentado esto, se puede concluir que los hombres no se adhieren a lo verdadero sino por la *autoridad de la evidencia* o por la *evidencia de la autoridad*.

40. ¿Es una certeza de evidencia la certeza vulgar?

A decir de los escépticos y de los sofistas, el vulgo no tiene certeza. Esta se da, según Reid y los positivistas, pero es una credulidad ciega: el vulgo, dicen, cree *siempre* sin motivo racional en las verdades que se le enseñan en nombre de la fe, de la filosofía, o de las ciencias. Establezcamos la tesis contraria.

TESIS

La certeza empírica o vulgar acerca de las verdades más elementales no es una credulidad ciega, sino una verdadera certeza.

Prueba *directa*.—La certeza vulgar de las verdades elementales tiene las mismas cualidades esenciales que la certeza filosófica. Por lo tanto no es una credulidad ciega.

La experiencia prueba el *antecedente*. En la certeza vulgar hay una verdad percibida, una firme adhesión del espíritu, sin temor alguno de error, y por un motivo racional: características esenciales de toda certeza.

“Desde el niño de pocos años hasta el varón de edad proecta y juicio maduro preguntadles sobre

la certeza de la existencia propia, de sus actos, internos y externos, de los parientes y amigos, del pueblo en que residen, y de otros objetos que han visto, o de que han oído hablar, no observaréis vacilación alguna; y lo que es más; ni diferencia de ninguna clase, entre los grados de semejante certeza; de modo que si no tienen noticia de las cuestiones filosóficas que sobre estas materias se agitan, leeréis en sus semblantes la admiración y el asombro de que haya quien pueda ocuparse seriamente en averiguar cosas tan claras".¹⁰

Prueba indirecta.—Está sacada de las *consecuencias que se desprenden de la tesis contraria*. Serían desastrosas si el vulgo no pudiese llegar a conocer con certeza las verdades absolutamente necesarias para la vida física o moral, como son la realidad de este mundo, la existencia de Dios, la vida futura, la diferencia entre el bien y el mal, etc. (n. 90). No nos referimos a otras verdades de las que no se puede tener evidencia por la reflexión.

Objeción.—El vulgo no puede demostrar esas verdades ni responder a las objeciones; luego el vulgo no tiene certeza, sino una simple credulidad.

Respuesta. Distingo el antecedente. El vulgo no puede exponer de una *manera explícita* las razones, los argumentos, que demuestran esas verdades, *lo concedo*; no comprende *implícitamente* la fuerza de los motivos que le hacen adherirse a esas verdades, *lo niego*. ¿Por qué negarle lo que se les concede a los sabios? "Los más sublimes filósofos, observa atinadamente Fenelon, están invenciblemente persuadidos de un gran número de verda-

¹⁰ BALMES, *Filosofía Fundamental*, L. I, c. III.

des, aunque no puedan desenvolverlas claramente, ni refutar las objeciones que las embarazan".¹¹

De la misma manera, el vulgo puede conocer las verdades reveladas, la existencia de los misterios, la divinidad de la religión cristiana: en esto no es juguete ni de una credulidad ciega ni del fanatismo, pues se apoya en el testimonio y en los signos de la Revelación divina, que están "al alcance de todas las inteligencias".¹²

¹¹ FENELÓN, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, VI, 2.

¹² Pío IX, *Conc. Vatic.*, Ses. III, c. 3.

LIBRO SEGUNDO

Crítica Especial o Criteriología

41. Definición de los criterios: sus especies.—A.— La *palabra* criterio, en griego κριτήριον, viene de κρίνω, *yo juzgo, yo discierno*. Y designa el instrumento que sirve para distinguir lo verdadero de lo falso. Se le podría llamar y los autores a menudo lo llaman *fuentes* o *medios* de verdad.

Esta palabra ha sido tomada en un gran número de acepciones, lo que ha dado lugar a controversias interminables. Para evitarlas, distingamos, con los escolásticos, tres especies de criterios que corresponden respectivamente al *motivo*, al *sujeto* y al *medio* de la certeza: el criterium *propter quod*, el criterium *a quo*, y el criterium *per quod*. El primero es el motivo supremo o la evidencia que ya estudiamos (n. 35); - el segundo es el principio de contradicción o luz de la razón, sin el cual ningún juicio sería cierto (n. 111); - en fin, el tercero son los diversos instrumentos que permiten distinguir las verdades de diferentes géneros. Es en este último sentido en el que aquí tomamos la palabra criterio.

Así es que el criterio puede definirse así: *el instrumento de que el hombre se sirve para distinguir lo verdadero de lo falso*. En este sentido, el intelecto mismo y las otras facultades cognoscitivas consideradas, no precisamente en cuanto facultades, sino en cuanto causas instrumentales de la *certeza* de nuestros juicios, son criterios propiamente dichos. La Revelación divina y el testimonio humano son también, de otra manera, instrumentos de certeza.

B.-Así, entre los criterios, unos son *intrínsecos* al sujeto cognoscente; los otros le son *extrínsecos*, como el testimonio. Después de haber revisado unos y otros, convendrá preguntarse si pueden reducirse a algunos y aun a uno solo. Así es que vendrán tres capítulos: I. Criterios *Intrínsecos*; - II. Criterios *Extrínsecos*; - III. *Reducción* de criterios.

Capítulo Primero

CRITERIOS INTRINSECOS ¹

El hombre tiene en sí mismo dos instrumentos para llegar a la verdad: el sentido y el intelecto. Los sentidos son *internos y externos*; y el intelecto o *percibe* simplemente o *razona*. De aquí cuatro artículos: 1º del criterio de los *Sentidos Externos*; 2º del criterio de los *Sentidos Internos*; 3º del criterio del *Intelecto*; 4º del criterio de la *Razón*.

Nota. No emprendemos aquí la descripción de estas facultades, porque esto le toca a la Psicología. La criteriología se limita a investigar si esas facultades son verídicas, si son fuentes legítimas de conocimientos.

ARTÍCULO I

Del criterio de los sentidos externos.²

42. Estado de la cuestión.—A.—*Naturaleza de este criterio.*—*La facultad de sentir es la que permite*

¹ FARGES, *L'objectivité de la perception*; — *La crise de la certitude*, p. 79-94.

² BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 82, 432, 428, 469; — BRÉHIER,

al alma unida al cuerpo percibir los objetos materiales en cuanto materiales. Esta facultad es doble, externa e interna: la primera percibe los objetos exteriores y sus propiedades; la segunda toma primeramente conciencia de nuestro cuerpo y de sus afecciones orgánicas. Nosotros estudiaremos esta última en el siguiente artículo: aquí nos preguntamos, a propósito de los sentidos externos, *vista, oído, olfato, gusto, tacto*, si son criterios legítimos, que nos dan *inmediatamente* la certeza sobre la existencia y las propiedades de los objetos exteriores.

B.-*Opiniones.*—Sobre esta cuestión, de las más controvertidas por los filósofos, hay tres opiniones.

La primera es la de los *idealistas* que niegan la objetividad de nuestras ideas, y aun de las sensaciones, como los idealistas empíricos.

Estos en general no admiten ni la existencia de los cuerpos ni la veracidad de los sentidos externos. Algunos, en seguimiento de Berkeley, partidarios de un idealismo objetivo, han pretendido que los fenómenos o apariencias de los cuerpos son directamente producidos por Dios en nuestro espíritu.³—Partiendo de allí, Hume, que recurre a la duda de Pirrón, rechaza completamente la realidad de los cuerpos y acepta únicamente las sensaciones subjetivas: “¿Dónde estoy? ¿Qué soy yo?”⁴ otros, en pos de Fichte, partidarios del idealismo subjetivo, imaginaron una teoría según la cual el

op. cit., t. II, p. 280, 340, 413; — DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, c. II y III; — GARRIGOU-LAGRANGE, en *Rev. de philos.*, 1931, p. 135.

³ BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, I, n. 2, 3, 20, 29, 33.

⁴ HUME, *Traité de la nature humaine*, trad. David, p. 224, 269, 285.

espíritu es el que produce en nosotros las imágenes de los cuerpos.

La segunda opinión, que es la de los *modernos*, admite que la existencia de los cuerpos está probada, no por la percepción inmediata de los sentidos externos, sino por un razonamiento.

Unos, gracias a un *silogismo*, deducen la veracidad de los sentidos respecto de la existencia del mundo y de los cuerpos apoyándose: sobre la veracidad divina, como Descartes;⁵ sobre la autoridad de la revelación natural o sobrenatural, como Malebranche;⁶ sobre un instinto necesario de nuestra naturaleza, con Reid.—Otros, Cousin y la escuela de Lovaina, se elevan de las sensaciones subjetivas a su causa objetiva por medio de la *inducción*. Sea un objeto A que hiere mi vista. Yo no lo percibo a él mismo, sino que percibo la impresión que él produce en mí, la imagen *a*, y de la existencia de la imagen *a* yo concluyo la existencia del objeto A.—En suma, para unos y otros: “los cuerpos mismos no son propiamente conocidos por los sentidos o la facultad de imaginar, sino por el entendimiento”.⁷

La tercera opinión es la de los *peripatéticos*, que admiten la *percepción inmediata y evidente por los sentidos de su objeto propio, en las condiciones normales*.

Nosotros decimos: 1º la *percepción del objeto propio*. En efecto, los escolásticos distinguen tres objetos de los sentidos externos o tres sensibles: el sensible *propio*, el sensible *común* y el sensible *por accidente*.

⁵ *Méd. II*, hacia el final, y *III*, VI.

⁶ *Entretien sur la métaph.*, IV, 3, 8.

⁷ DESCARTES, *Med. II*, hacia el final.

Nosotros decimos: 2º *En las condiciones normales*, que son:

a) *Por parte del sujeto*, el órgano debe funcionar en estado normal, o sea, no debe estar impedido por el sueño, la enfermedad o algún otro obstáculo, tales como la locura o el delirio, o simplemente por las huellas de las sensaciones precedentes.

b) *Por parte del objeto*, primeramente es necesario que sea el objeto *propio* del sentido. Consecuentemente la vista no podría sin impresionarla juzgar con seguridad sobre el movimiento o la profundidad, puesto que no hace más que interpretar los signos habituales de estos fenómenos: así es que se arriesga a equivocarse. Es necesario también que el objeto propio sea *proporcionado* al sentido, o sea, ni demasiado grande, ni demasiado pequeño; ni demasiado alejado, ni demasiado cercano; ni demasiado rápido en su aparición: por ejemplo, la superficie del sol y de la luna se nos presenta plana porque está fuera del alcance normal del ojo.

c) En fin, *en el medio* que separa el objeto del sujeto, no debe haber ningún obstáculo para la transmisión regular de la acción luminosa o sonora. Así, un bastón sumergido en el agua parecerá quebrado.

43. ¿Es un criterio de verdad la percepción de los sentidos externos?

Contra Berkeley y Fichte establecemos la tesis siguiente:

TESIS

La percepción de los sentidos tiene por causa un objeto exterior, y no proviene del espíritu.

I.—Tiene por causa un *objeto exterior*. Esto resulta de la *naturaleza misma* de la percepción de los sentidos, cuyo proceder puede resumirse así: Las propiedades de los cuerpos: figura, color, sonido, etc., obran por el contacto sobre nuestros órganos sensibles, como *el agente sobre el paciente*, imprimiendo en ellos su acción y por lo tanto su semejanza. Así la cera recibe la impresión del sello, etc. Ahora bien, como *la acción del agente está en el paciente* no solamente por sus efectos, sino *por sí misma*, es imposible que el paciente, en el supuesto de que sea sensible y consciente, no tenga conciencia de la *acción* objetiva que lo hiere y penetra, aparte de su propia *pasión* subjetiva. Así es que percibe necesariamente una parte real de los agentes exteriores: a saber, su acción física con sus modos, resistencia, extensión, figura, color, sonido, etc... Además, de hecho, es la *acción* exterior la primera en ser percibida, antes de la *pasión* subjetiva del sentido. Así, si yo palpo una punta de aguja, su filo es lo que aprehendo antes de la pasión del órgano que es herido: la pasión es siempre la imagen invertida de la acción.

II.—No proviene del *espíritu*. Si el ser espiritual fuera la causa de las sensaciones, él sería Dios, como por lo demás lo pretendía Berkeley, o el alma

según Fichte. Pero estas dos hipótesis son inadmisibles.

1º Las sensaciones no deben ni pueden ser producidas *por Dios solo*. *No deben* serlo: esto repugna a su sabiduría y a su veracidad: - a su sabiduría, porque sería inútil hacernos ver como existentes objetos que no existieran realmente; - a su veracidad: realmente seríamos engañados si la sensación se produjera en el órgano no por los objetos exteriores sino por otro agente, porque nuestros sentidos atestiguan que perciben no un calor imaginario, sino el calor de la mano, por ejemplo, o el calor del fuego exterior.⁸—Por lo demás, las sensaciones *no pueden* ser producidas por Dios: hay contradicción en que los sentidos toquen un objeto inexistente o que no estuviese presente, en que haya percepción sin objeto percibido.

2º El *alma sola* no puede ser causa de sensaciones. En efecto, produciría esas sensaciones ora *libremente*, ora *necesariamente* por su naturaleza misma; pero ninguna de las dos hipótesis es sostenible.—a) No *libremente*, porque percibimos a *pesar de nosotros* muchas cosas, tales como crímenes espantosos, etc.; quisiéramos, al contrario, percibir otras muchas, que nos es imposible oír, ver o tocar.—b) No *necesariamente*, porque lo que los sentidos jamás han percibido, no puede representárnoslo la imaginación: el ciego no se imagina los colores, ni el sordo las notas de música. Así es que el alma sola no puede bastar para producir las sensaciones, ni libremente ni necesariamente. Por lo

⁸ SANTO TOMÁS, *De potentia*, q. 3, a. 7.

tanto, los cuerpos son la verdadera y la única causa de las sensaciones.

Tenemos de ello una confirmación en el hecho de que debe haber proporción entre la causa y el efecto. Ahora bien, el efecto, que es la sensación, es un hecho material y sensible; así, cuando se acerca la mano al fuego, se tiene una sensación local de calor. Luego la causa es una acción también material: de otra manera no habría proporción entre la causa y el efecto.

Se objeta que las sensaciones recibidas por los ojos, las orejas... no son creaciones de la voluntad y que por lo tanto vienen del exterior, esto es, de Dios.⁹

Respuesta. Las sensaciones son producidas por los objetos exteriores.

44. Crítica del subjetivismo, especialmente de Locke y Hume – que pretenden que la sensación alcanza directamente las afecciones propias del sujeto que siente y no las cosas exteriores mismas.

TESIS II

La percepción de los sentidos, en las condiciones normales, muestra con certeza las propiedades sensibles de los cuerpos.

Prueba. Lo que lleva a creerlo es que, como dice Santo Tomás, ninguna potencia cognoscitiva deja de conocer su objeto, si no es a causa de algún de-

⁹ BERKELEY, *op. cit.*, n. 29-33.

fecto accidental:¹⁰ la naturaleza nada ha hecho en vano. Ahora bien, todos los órganos de los sentidos son maravillosamente apropiados para recibir las diversas acciones físicas producidas por los objetos. Negar esta aptitud natural sería negar el orden evidente y la veracidad de la naturaleza misma (n. 21-25).—Pero he aquí pruebas positivas:

1º El *testimonio de la conciencia* distingue con evidencia el yo y el no yo, las acciones que yo recibo pasivamente y las que yo produzco. Así, el dolor ocasionado por una punta de aguja no es atribuido a la aguja, sino al yo que sufre: y la forma punzante no se me atribuye a mí, sino a la aguja. El yo es consciente, con la reflexión, de que ve y toca un objeto exterior: de que no se trata de una impresión subjetiva, - de que está afectado por acciones exteriores, y por lo tanto objetivas, que fácilmente se distinguen de las acciones propias; por lo cual son espontáneamente objetivadas o proyectadas hacia fuera y puestas en su lugar. He aquí por qué ningún hombre sano de espíritu ha dudado jamás de la existencia del mundo y de las propiedades de los cuerpos. No hay nada tan claro como este testimonio de la conciencia, que es el argumento supremo de que nos servimos con seguridad: yo he visto con mis propios ojos, tocado con mis manos, etc.

2º *La naturaleza de la sensación* muestra que se trata de una intuición de un objeto exterior, distinta de la impresión que la precede y de la emo-

¹⁰ *Contra Gent.*, III, c. 107, n. 8; - *Suma Teol.*, I, q. 78, a. 3, ad 2; - FARGES, *L'objectivité de la perception*, p. 80; - GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, 1932, II, c. 1, 2, 3.

ción que la sigue: es ella un acto a la vez del que siente y del objeto sentido, y por lo tanto difiere de un acto de imaginación o de alucinación.

3º *Lo absurdo de las consecuencias prácticas* de la opinión contraria es un argumento que bastó para la conversión de Reid y de otros idealistas. Si se niega la percepción inmediata de los sentidos, no hay sino dos alternativas posibles: o negar la existencia de los padres, de los amigos, de todos los objetos que nos rodean, esto es, profesar el idealismo, lo cual es absurdo; o recurrir a silogismos para convencerse de una cosa tan clara, lo cual no hará jamás un hombre sensato y razonable. Así es que no se puede negar la percepción objetiva.

Veamos ahora a Bergson,¹¹ W. James¹² y otros muchos, en particular a los neo-realistas,¹³ recurrir a nuestra tesis de la percepción inmediata y proclamar el realismo crítico.

1ª *Objeción.*—La percepción sensible es consciente. Es así que lo que es consciente es interno. Luego la percepción sensible no puede alcanzar las cosas externas, al menos inmediatamente.

Respuesta: *Distingo la mayor:* la percepción es conocida por la conciencia, pero no es un acto de conciencia; hay un doble fenómeno en la sensación: yo veo algo y de ello tengo conciencia.

2ª *Objeción.*—Siendo inmanente toda ciencia, esto es, en el sujeto, por eso mismo no puede ser extrínseca.

¹¹ *Matière et mémoire*, 1908, p. 203; — cf. FARGES *La philos. de M. Bergson*, p. 426.

¹² *Précis de psychol.*, trad. Baudin, 1909, p. 19.

¹³ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 577-580.

Respuesta. *Distingo*: no produce nada fuera del sujeto, *lo concedo*; pero *niego* que no alcance nada fuera del sujeto: objeto y sujeto se contraponen en el conocimiento.

45. Crítica del mediatismo ¹⁴ – que profesa que por la sensación no alcanzamos directamente la existencia de los cuerpos ni sus cualidades sensibles, sino que para esto tenemos necesidad de razonar (n. 42 B).

TESIS III

La percepción de los sentidos es inmediata.

Prueba directa, sacada de lo que se ha dicho de la manera como se efectúa la percepción.—a) De ninguna manera tenemos conciencia de pasar, por razonamiento, de la modificación subjetiva a la existencia del objeto exterior que la causaría según los mediatistas: luego su teoría carece de pruebas.

b) Los niños y los animales no razonan, y sin embargo perciben los cuerpos con sus cualidades: así es que les basta una sensación inmediata.

c) Si la percepción externa fuese mediata, tendría que ser precedida de la percepción interna; pero entonces ¿cómo explicar que cronológicamente la introspección sea posterior a la observación?

¹⁴ NOEL, *op. cit.*, p. 78; – BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 557, 597.

Prueba indirecta por la refutación de otros sistemas. Puesto que el mundo exterior es inmediatamente percibido, juzgamos inmediatamente que existe: todo razonamiento sería inútil, ilegítimo y por otra parte insuficiente.

Iº *Inútil*, porque la intuición directa de los sentidos basta y sobra.

Sin embargo, el razonamiento se puede agregar, no como demostración, sino como explicación o confirmación. Por ejemplo: si el cosmos no fuera la verdadera causa de nuestras sensaciones, esa causa sería *Dios*, la *naturaleza* o algún *Genio*. Pero no es Dios: El no puede inducir al género humano a un error universal e invencible. No es la naturaleza: no puede ella ser engañosa, porque es la obra de Dios. No es un Genio: no puede él engañarnos contra la voluntad de Dios. Luego es el cosmos.

IIº *Ilegítimo*: si se duda de la veracidad de los sentidos, el razonamiento sería un círculo vicioso, puesto que, al menos implícitamente, se supondría en las premisas su veracidad. Ningún razonamiento escapa a este reproche.

1. Según Descartes, es la veracidad de Dios lo que prueba la existencia del cosmos; - pero, al contrario, la existencia del cosmos es el camino que conduce a Dios. La noción del cosmos precede con mucho, en nosotros, a la noción de la existencia de Dios. "Según Descartes, escribía Cousin, el hombre no creería en la existencia del cosmos sino en virtud de un razonamiento, y de un razonamiento bastante complicado cuya base sería la veracidad de Dios. De hecho no es así, y la creencia en la existencia del cosmos está infinitamente más cerca

del punto de partida del pensamiento. Ahora bien, una vez puesta la existencia del cosmos después de la del alma y la de Dios, no se puede ocultar que se le abre la puerta al idealismo, y se ve venir ya a Malebranche".¹⁵

2. Según Malebranche, las sensaciones naturales puestas por Dios en el alma no podrían demostrar, sin el testimonio de la Sagrada Escritura, la existencia de los cuerpos; - pero ¿cómo constatar el testimonio de la Escritura sin el concurso de los sentidos?

3. Así, según Reid, el instinto necesario de la naturaleza, que obliga a todos los hombres a creer invenciblemente en la existencia de objetos materiales, no podría engañar; - pero ¿dónde aprendió Reid que hay hombres, si no es por el testimonio de los sentidos?

En suma, la explicación de los idealistas desemboca en rechazar todo conocimiento sensible.

IIIº *Insuficiente* también aparece la teoría del ilacionismo, que por lo tanto no es sino una simple opinión: según Cousin y la escuela de Lovaina,¹⁶ las sensaciones subjetivas suponen una causa, por lo cual, en virtud del principio de causalidad, es forzoso que exista el cosmos.

Pero, una vez puestos en duda los datos de los sentidos, ¿cómo establecer que en este mundo hay efectos y causas de acuerdo con las nociones *a priori*? ¿Acaso no es, en virtud de haber percibido por

¹⁵ COUSIN, *Hist. gén. de la philos.*, VIIIe lec.

¹⁶ MERCIER, *Psychologie*, I, 73; - *Critériologie*, n. 140; - *Traité élémentaire*, n. 45.-Es de notarse que Mons. Noël abandona el realismo mediato; cf. *Rev. néo-scol.*, nov. 1932, p. 429-448.

los sentidos efectos y causas, por lo que se eleva uno al principio de causalidad? Así es que este principio no es anterior a la percepción de los sentidos.—Si lo fuese, no bastaría para probar que el cosmos es tal como nosotros lo vemos: temporal, extenso, modelado, colorido, etc...; y por lo tanto, el agnosticismo todavía saldría ganando.—Además, la conciencia nos atestigua, con la misma evidencia inmediata, el carácter objetivo del tacto y de la vista y el carácter subjetivo del dolor y del placer. No se puede aceptar su testimonio parcialmente: es forzoso aceptarlo o rechazarlo íntegro.

Así es que desde cualquier punto de vista es necesario admitir la objetividad de las sensaciones normales, que, queramos o no, nos imponen la evidencia de la existencia del cosmos.

46. Objeciones relativas a la veracidad de los sentidos externos.

Nuestra tesis dice (n. 44): *en las condiciones normales*. Y de hecho, cuando la sensación no es objetiva, es que faltan condiciones por parte del sujeto, del objeto o del medio (n. 42, B, 2º, *a, b, c*). No se da uno cuenta de la ilusión que se tiene sino gracias a una nueva sensación, tenida por objetiva: por ejemplo, si se toca el bastón que sumergido dentro del agua nos parece roto, se siente muy bien que está derecho. Así es que hay sensaciones objetivas, y toda objeción contra la veracidad de la sensación cae por sí misma.

1ª Objeción.—El cuerpo no puede obrar sobre el alma, ni el alma sobre el cuerpo: consecuentemente la percepción inmediata de los cuerpos es imposible.

Respuesta. *Distingo el antecedente*: los objetos materiales no pueden obrar sobre el alma separada del cuerpo, *concedo*; sobre el alma substancialmente unida al cuerpo, esto es, sobre los órganos animados, *distingo*: si faltan las condiciones requeridas, *lo concedo*; si se realizan las condiciones requeridas, *lo niego*. En efecto, el objeto sensible con relación al órgano sensible es como el agente respecto del paciente; ahora bien, como *la acción del agente está en el paciente*, éste no tiene necesidad de salir de sí mismo para tener conciencia de la acción que lo afecta y percibirla inmediatamente. Y así percibimos directamente, si no las substancias de los cuerpos, al menos las cualidades activas que los manifiestan.¹⁷

2ª *Objeción*.—La experiencia prueba que nuestros sentidos se equivocan a menudo; luego no se les puede tomar por criterio de verdad.

Respuesta. 1º *Refuerzo el argumento*: la razón también se equivoca; esto es un hecho de experiencia. Luego tampoco ella es un criterio de certeza.

2º *Distingo el antecedente*: los sentidos se equivocan, si una u otra de las condiciones requeridas viene a faltar, por ejemplo: a) si los sentidos están en un estado anormal, como en el sueño, la enfermedad o la alucinación, *lo concedo*; de otra manera, *lo niego*. b) Se equivocan sobre los sensibles por *accidente* o los *sensibles comunes*, sí, como sucede si a la vista de un objeto colorido, se quiere juzgar sobre su naturaleza, sobre la distancia en que se encuentra, etc.; pero se equivocan sobre los

¹⁷ FARGES, *L'objectivité* 1ª parte; — GENY, *Critique de la connaissance* (*Revue de philosophie*, junio 1912).

sensibles propios, lo niego absolutamente. c) En fin, se equivocan también si el medio modifica la sensación, lo concedo; de otra manera, lo niego.

3º *Niego el antecedente.*—No son los sentidos, es el intelecto el que se equivoca infiriendo falsas inducciones, con ocasión de percepciones sensibles, que por su parte son siempre verdaderas, si se trata de la percepción del objeto *propio*. Así, al ver un bastón en el agua, si se juzga que su sustancia está rota, y no solamente sus rayos luminosos, es falso decir que los sentidos hacen ver lo que no es.

3ª *Objeción.*—El color, el olor, el sabor parecen ser cualidades objetivas. Es así que la física nos enseña que los colores, los olores no son sino vibraciones, y por lo tanto son sensaciones puramente subjetivas; luego los sentidos se equivocan.

Respuesta. *Paso sobre la mayor, pero niego la menor;* la física jamás ha probado que las vibraciones sean los *únicos* elementos objetivos de esos fenómenos.¹⁸ En efecto, sea lo que fuere respecto a la razón formal del sabor, del olor, del color, lo cierto es que éstos encierran al menos algo objetivo, que difiere según las sensaciones mismas.

ARTÍCULO II

Del criterio de los sentidos internos.¹⁹

47. **Estado de la cuestión.**—Los sentidos externos nos hacen conocer lo que está fuera de nosotros;

¹⁸ FARGES, *op. cit.*, 3ª parte.

¹⁹ GARDEIL, *Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme*, en *Rev. thomiste*, 1901, p. 648.

los sentidos internos, lo que está dentro, y especialmente las sensaciones de los sentidos externos. Estas sensaciones son simplemente percibidas y distinguidas por el *sentido central*, o conservadas y combinadas por la *imaginación*, o reconocidas por la *memoria*, o en fin estimadas nocivas o útiles por la *estimativa*. Así es que tenemos cuatro sentidos internos: el *sentido central* o *conciencia sensible*, la *imaginación*, la *memoria* y la *estimativa*.

La naturaleza misma de los sentidos internos demuestra de una manera general su veracidad: en efecto, son potencias, y potencias internas. En cuanto *potencias*, obran necesariamente, y una vez puestas todas las condiciones normales deben alcanzar seguramente su objeto. De otra manera la naturaleza, siguiendo su inclinación natural, llegaría al error; en cuanto *potencias internas*, como no perciben sino algo subjetivo, no son negadas actualmente por nadie. Unicamente los escépticos de la antigüedad se han atrevido a hacerlo.²⁰

Aquí trataremos en particular de la *conciencia* y de la *memoria*, que se encuentran no solamente en el orden sensible, sino también en el orden intelectual.

§ I.—Del criterio de la Conciencia.²¹

48. Estado de la cuestión.—A.—*Naturaleza* de este criterio. La conciencia, en sentido amplio, puede definirse así: *la potencia que nos hace conocer nuestro yo y todos los fenómenos presentes en nos-*

²⁰ *Philosophie* de HAMILTON, trad. Cazelles, c. IX, v.g., p. 147-49.

²¹ BALMES, *Fil. fund.*, L. I, n. 225 y ss.; — FARGES, *La crise...*, 95-100.

otros. En efecto, no solamente sentimos, vemos, y comprendemos, sino que también, gracias a la conciencia, sabemos que sentimos, vemos y comprendemos, y asimismo conocemos las otras afecciones internas de nuestra alma.

Estas afecciones pueden ser sensibles o espirituales: la conciencia se dividirá por lo tanto en conciencia *sensible*, que percibe los fenómenos sensibles, y en conciencia *intelectual*, que percibe los fenómenos espirituales.—Además, el objeto de la conciencia es doble, directo e indirecto, según que la conciencia aprehenda directamente sus propios estados, o la existencia del sujeto que piensa, afectado por esos estados.

B.-Errores. Todos los filósofos, con excepción de los escépticos universales, admiten que la conciencia es un criterio infalible cuando se trata de su objeto *directo*; pero si se trata de su objeto *indirecto*, muchos rechazan su testimonio o mal lo comprenden.

1. Según Kant, Fichte y algunos otros,²² la conciencia nos revela la presencia de los fenómenos del alma, pero de ninguna manera la existencia del sujeto mismo.—2. Descartes parece decir que el sujeto no conoce su existencia propia sino mediante un razonamiento: “Me di cuenta de que mientras yo quería pensar así que todo era falso, se necesitaba necesariamente que yo que pensaba fuese algo: pienso, luego existo”.²³—3. En fin, la escuela escocesa enseña, con Reid,²⁴ que nuestra fe

²² BARBEDETTE, *Hist. de la phil.*, n. 461, 380, 435.

²³ *Discours de la méthode*, 1ª parte.

²⁴ *Essai sur les facultés intell.*, Ess. VII, c. 5; — BARBEDETTE, *Hist. de la phil.*, n. 434-436.

en el valor de la conciencia no es más que un asunto de buen sentido, el fruto de un instinto infalible, pero ciego, de la naturaleza.

TESIS

49. La conciencia es por sí misma un criterio intuitivo de verdad.

Prueba.—Es necesario considerar como medio intuitivo de certeza el que es demasiado evidente para no tener necesidad de ninguna demostración, y para ni siquiera poder ser ni atacado, ni demostrado. Ahora bien, tal es el testimonio de la conciencia.

1º *Es evidente por sí mismo.* Esta proposición, por ejemplo: yo sé que pienso, no necesita de ninguna demostración: es más evidente que cualquier demostración.²⁵

2º *No puede ser demostrado,* puesto que toda demostración supone ese testimonio. En efecto, la demostración es una operación del intelecto que pasa de un juicio a otro; pero tal operación sería imposible, si la razón no pudiera reflexionar sobre sus actos por la conciencia.

3º *No puede ser atacado.* Para atacar el testimonio de la conciencia, se necesita al menos estar seguro de la existencia de su duda, pero ¿acaso es posible que uno conozca la existencia de su duda sin creer en el testimonio de la conciencia? Atacarlo, ponerlo en duda, es, por lo tanto, afirmarlo.

²⁵ SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 1, a. 9.

50. Por lo tanto, la conciencia percibe también al sujeto que piensa.²⁶

Esto es una consecuencia: es indudable que no lo percibe ella directamente, como las afecciones del alma; sino indirectamente, a través de esas afecciones. Percibir que se siente, que se piensa, que se producen las otras operaciones de la vida, es percibir que se es, y al mismo tiempo que se obra y que se padece. En efecto, nadie puede sentir en sí una acción sin un agente, un sufrimiento sin un sujeto paciente, una manera de ser cualquiera sin un ser. Tal separación es imposible.

Decimos que *la existencia* y no la *naturaleza* del alma, ni las relaciones de nuestras afecciones entre sí: investigar la naturaleza del alma y las relaciones de nuestras afecciones es lo propio del razonamiento,²⁷ y todavía falta que sea en el estado normal, en el que el ejercicio de la razón no es perturbado.

Por lo tanto, concluimos en la falsedad de las opiniones contrarias y sostenemos: 1º Contra Kant y los fenomenistas, que la conciencia no percibe solamente un *yo* fenoménico, esto es, de estados transitorios, sino un *yo* noumenal, sujeto-agente de los fenómenos, que es percibido al menos como un hecho, como algo *real* y *estable*, siendo inseparables estos dos aspectos del *yo*.

2º Contra ciertos cartesianos, profesamos que en el análisis del hecho elemental de que "yo pienso", el sujeto se conoce no por razonamiento, sino por una percepción inmediata, como Descartes lo reconoció más tarde.

²⁶ *Ibid.*, q. 10, a. 8, c.; — ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, c. v.

²⁷ FARGES, *Le cerveau*, p. 382 y ss.

3º Y contra la escuela escocesa, afirmamos que esa intuición no es instintiva y ciega, sino evidente.

§ II.—*Del criterio de la Memoria.*²⁸

51. **Estado de la cuestión.**—A.—*Naturaleza* de este criterio. Se define así la memoria: “*La potencia que conserva las especies de los objetos, las cuales le ayudan a recordar los conocimientos pasados y a reconocerlos como pasados*”. Difiere de la conciencia en que evoca el pasado, mientras que la conciencia se limita al conocimiento del presente.—Puede versar sobre las afecciones del espíritu o sobre los datos del orden sensible: porque hay una memoria *sensible* y otra *intelectual*, como ocurre con la conciencia.—En fin, no percibe *directamente* más que las imágenes y los pensamientos; pero en estas imágenes o pensamientos alcanza primeramente el objeto que ellos representan.

B.—*Las opiniones* son las mismas a propósito de la memoria que acerca de la conciencia, lo cual se explica, puesto que la memoria no es más que una “*conciencia continuada*”.

TESIS

52. *La memoria es por sí misma un criterio intuitivo de verdad.*

Prueba.—Para que la memoria nos confiera la certeza, y una certeza inmediata, bastan dos cosas:

²⁸ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 100.

1º que las afecciones pasadas se conserven en el alma; 2º que esas afecciones puedan ser reconocidas. Ahora bien, por una parte, el alma debe conservar ciertas afecciones, ciertos pensamientos pasados. En efecto, toda substancia, afectada por una modificación cualquiera, conserva esta modificación, si algún obstáculo no contraría su acción.—Por otra parte, nada impide que las afecciones conservadas en el alma sean reconocidas en seguida. Pues si el alma puede conocer una primera vez los objetos que le son presentes, ¿por qué no conocerlos una segunda y una tercera vez?

De hecho, así es, y se demuestra: - 1. Por el sentido íntimo. Con evidencia percibimos que ayer hicimos, quisimos, amamos tales o cuales cosas; y en todo esto la memoria en el estado normal no puede engañarnos, o habrá que dudar de todo.—2. *Por las consecuencias de la opinión opuesta.* Negar el valor de la memoria sería negar la ciencia misma, la cual es una secuencia y un encadenamiento de conocimientos que suponen la memoria. “Así, dice Quintiliano, todo estudio depende de la memoria. En vano se nos enseña si lo que hiere nuestras orejas se va inmediatamente lejos de nosotros”.

53. Algunas dificultades sobre la memoria.

1ª Objeción.—La memoria es engañosa; luego no es un criterio de certeza.

Respuesta. *Distingo el antecedente:* la memoria es engañosa accidentalmente, *lo concedo*; esencialmente, *lo niego*. Si a veces creemos acordarnos de cosas de las que en realidad no tenemos memoria, esto no proviene de la naturaleza misma de la me-

moria, sino de un defecto de memoria pasajero, o de una falta de reflexión, así como el error no proviene de la evidencia, sino de una falta de evidencia.

Insistencia.—No hay ningún medio de distinguir si la memoria es verdadera o falsa; luego no es un criterio.

Respuesta. *Lo niego.* Hay un medio, la evidencia. Y de hecho, a menudo la memoria nos presenta el pasado con la última evidencia, de suerte que no podemos dudar de su testimonio.

2ª *Objeción.*—La memoria es esencialmente falible: no puede recordar sino muy pocas cosas, y solamente de una manera confusa. Luego no debe uno fiarse de ella.

Respuesta. *Distingo el antecedente:* La memoria es falible *a veces*, lo concedo; *siempre*, lo niego. Todo lo que es imperfecto puede fallar en ciertos casos.—*Niego la consecuencia.* Hay la misma diferencia entre la falta de memoria y la memoria engañosa que entre la ignorancia y el error. Una cosa es no recordar nada, y otra cosa es presentar el error en lugar de la verdad.

ARTÍCULO III

Del criterio de la Inteligencia.²⁹

Bajo el nombre de *inteligencia* se entiende el espíritu, ya sea que conciba *directamente sus ideas*, ya sea que, por reflexión, las *universalice*, ya sea, en fin, que de ellas saque los *primeros principios in-*

²⁹ GARDEIL, *Art. citado*, p. 407; — DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 133-180.

tuitivos. En consecuencia tendremos tres párrafos: 1º *Valor objetivo de nuestras ideas*; 2º *Objetividad de los universales*; 3º *Certeza de los primeros juicios*.

§ I.—*Valor objetivo de nuestras ideas.*

54. Estado de la cuestión.—Según se ve en la *Dialéctica*, las ideas son las semejanzas de los objetos, expresadas de una manera inteligible en la mente y que representan esencias abstractas. ¿Las ideas son conforme a los objetos que representan? Tal es la cuestión que se plantea.³⁰ Los realistas afirman que así es de una manera general.

Pretender que todas las ideas, *metafísicas*, *físicas* o *morales*, o que la mayor parte de estas ideas no son conforme a la realidad, es profesar el idealismo.

Tres formas reviste el idealismo: hay quienes con Berkeley niegan la objetividad de las ideas que se refieren al mundo *físico* y corporal. Otros, en pos de Kant, ponen en duda el carácter objetivo de las ideas de orden *físico* y *metafísico*, pero quieren salvar las ideas de orden *moral* y *psicológico*. En fin, otros, en pos de Fichte, Schelling, Hegel, rechazan la objetividad de *todas* las ideas, con excepción sin embargo de la idea de sujeto pensante. “Lo que vemos como la verdad, concluye Jouffroy, ¿es verdaderamente la verdad?”³¹

De todas estas formas de escepticismo, el *kantismo*, llamado también *criticismo* o *subjetivismo trascendental*, es ahora la más común: se impone su examen.

³⁰ Cf. GÉNY, *Revue de phil.*, año de 1913, p. 168.

³¹ JOUFFROY, *Préface aux Oeuvres de Reid*.

55. Sistema de Kant sobre el valor de nuestras ideas.³²

Según Kant, la razón obra de dos maneras, como si hubiese una razón teórica y una razón práctica. Por lo demás, esta distinción le proporciona la materia de dos obras: *La Crítica de la razón pura* y *La Crítica de la razón práctica*.

1. La *razón teórica*, ya lo vimos (n. 30), está como envuelta por las formas innatas (del espacio y del tiempo) de la sensibilidad y por las doce categorías del entendimiento que ella aplica a los fenómenos sensibles. Por lo cual aprehende los objetos de manera distinta de como son, construyendo más bien, con la ayuda de sus juicios sintéticos, los objetos de conocimiento, sin tener en cuenta para nada la experiencia. Así forma ella las ideas trascendentales de alma, del cosmos, de Dios, ideas desnudas de toda objetividad, porque según Kant es imposible pasar del sujeto al objeto pensado.

Cada vez que el intelecto se esfuerza por pasar del sujeto al objeto, cae en diversas *antinomias* o proposiciones contradictorias, igualmente evidentes, puesto que se puede defenderlas o atacarlas con la misma certeza. Son cuatro principales:

1. El tiempo y el espacio son finitos, - o infinitos;
2. El cosmos está formado de elementos simples, - o compuestos;
3. La libertad existe en el mundo; - o no existe;
4. Hay una causa necesaria del universo, - o no la hay.

³² BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 467 y ss.

Según Kant, la solución de estas antinomias está toda entera en la negación de la realidad objetiva de objetos pensados a propósito de los cuales se discute.

2. La *razón práctica* trata de hacer pasar a la práctica las verdades morales y religiosas que teóricamente son inconocibles. El deber se impone a todos bajo la forma de imperativo categórico que obliga a hacer el bien y evitar el mal conforme a esta regla: "Obra tal como es tu deber obrar". Esto supone la existencia de la libertad humana y consiguientemente la de una recompensa para el bien, una pena para el mal, y por lo tanto la existencia también de un juez supremo remunerador en una vida futura. La libertad, la inmortalidad, Dios, tales son los verdades prácticas, que aunque no se prueben científicamente, deben ser creídas porque son moralmente ciertas".³³

56. ¿Qué pensar del valor objetivo de nuestras ideas? ³⁴

TESIS I

El valor objetivo de nuestras ideas se prueba no directamente sino indirectamente.

A.-*No directamente.*—Quien intentare una demostración directa echaría mano de ideas recono-

³³ *Critique de la raison pratique*; — cf. COUSIN, *Hist. de la Phil.*, t. V; — MERCIER, *Crit. gén.*, L. III, c. 1, a. 2 y c. II.

³⁴ MERCIER, *Ibid.*, L. IV; — FARGES, *La crise de la certitude*, p. 104.

cidas como objetivas o no objetivas. En el primer caso, sería una petición de principio; en el segundo, la argumentación carecería de fuerza. Así es que esta demostración no es posible.

B.—Sino *indirectamente*, y por los mismos tres argumentos que valen para la percepción de los sentidos (n. 43-4):

1º *El origen de las ideas*. Como lo probamos ya en Psicología, la abstracción que se ejerce sobre las realidades sensibles es la que proporciona las ideas. Pero “la abstracción no es una mentira”. Así es que las ideas son tan objetivas como los datos sensibles de donde se les ha tomado.

2º *El sentido íntimo* proporciona la *confirmación* de nuestra prueba. Para él la ley de objetivación no tiene duda alguna, y el valor objetivo de nuestras ideas de círculo o de triángulo, por ejemplo, es absolutamente evidente: nadie dudó jamás de que estas ideas fuesen representativas de cosas experimentadas.

3º La opinión *contraria* conduce a consecuencias inadmisibles. Negar la objetividad de las ideas es encaminarse al escepticismo absoluto; porque una vez admitido que las ideas son formas puramente subjetivas y preconcebidas del espíritu, viene a ser imposible el saber alguna vez algo de los objetos, y sería verdad concluir con Rabier: “Estamos forzosamente encerrados en nuestras ideas, reducidos a nuestras ideas”,³⁵ puesto que no alcanzamos sino nuestras ideas y jamás lo real.

³⁵ RABIER, *Logique*, n. 20-24.

TESIS II

57. *El criticismo o subjetivismo kantiano debe ser rechazado.*³⁶

Prueba.—Este sistema tiene fundamentos falsos, es contradictorio, y peligroso en sus consecuencias.

I.—*Sus fundamentos son falsos.* En efecto, el criticismo:

1º Supone que el objeto real está siempre fuera o por encima del sujeto pensante, o en otros términos, es inaccesible. Pero esto es manifiestamente falso cuando se trata de la percepción interna del yo consciente; aquí el sujeto y el objeto se identifican. Así es que allí podemos abreviar muchas ideas objetivas.—Es falso también, si se trata de la percepción externa de los objetos que nos afectan, porque la *acción del agente está en el paciente*; así es que el paciente puede percibir en sí mismo la acción extraña que sufre, y de hecho la percibe con evidencia.

Bergson mostró claramente este vicio radical del kantismo. “¿Es incapaz el espíritu humano de toda intuición de lo real? *Toda la cuestión está aquí...* Las doctrinas que tienen un fondo de intuición de lo real escapan a la crítica kantiana en la medida en que son intuitivas”.³⁷ Precisamente, nuestro sistema filosófico se apoya en una doble intuición de lo real: intuición *interior*, no solamente de nues-

³⁶ FARGES, *Ibid.*, p. 28-57; — MARECHAL, *op. cit.*, cap. V, sobre todo 385-463.

³⁷ FARGES, *La philosophie de M. Bergson*, p. 426.

tras acciones y pasiones, sino también del *yo*, que obra o que padece (n. 50); intuición *exterior* de acciones extrañas producidas en nosotros por los agentes físicos, y consiguientemente de la presencia de esos agentes mismos (n. 44).

2º Este sistema supone que formas innatas o hábitos del espíritu podrían bastar por sí solos para producir el fenómeno de la evidencia objetiva que experimentamos en muchos casos. Pero esto es imposible. En efecto:

a) Si la sola idea innata *de espacio y de tiempo* bastara para hacernos percibir los objetos como extensos y con cierta duración, ¿por qué percibimos nosotros, por ejemplo, el movimiento de un reloj redondo en la categoría del tiempo y no en la del espacio, y su redondez en la del espacio y no del tiempo? ¿Por qué la idea de causalidad se aplica a algunas sucesiones de cosas y no a todas? —Otro tanto se diría de todas las categorías, cuya aplicación a ciertos objetos mejor que a otros sería imposible y arbitraria, si la realidad percibida misma no nos impusiera esa elección.

b) Si el hábito innato ofreciera una razón suficiente de la necesidad evidente de este juicio: *el todo es mayor que la parte*, todas las demás proposiciones que por un largo hábito son inveteradas en nuestro espíritu, por ejemplo: *el sol se levanta y se oculta*, se nos aparecerían también como evidentemente necesarias. Pero no hay nada de esto (n. 70).

Así es que concluimos que la percepción de formas o de nociones aun innatas en el espíritu no explica el hecho de la evidencia objetiva. Es me-

nester además la percepción de una realidad exterior, que nos lleva a aplicarle determinada noción y no otra: si así no fuera, la aplicación de esas nociones sería completamente arbitraria.

3º Por lo demás, ¿en qué se funda para afirmar que las intuiciones del espacio y del tiempo son innatas? Sobre la identidad del espacio real y el espacio ideal. Lo cual es un fundamento frágil: la noción del espacio viene de la experiencia, esto es, de la percepción de dos cuerpos realmente distantes el uno del otro.³⁸ Y lo mismo ocurre con todas nuestras demás ideas, que primeramente privativas son en seguida universalizadas: erróneamente Kant las ha creído independientes de la experiencia e innatas.

II.-*Este sistema es contradictorio en sus tesis esenciales.*—En efecto, negar la verdad objetiva y afirmar la verdad subjetiva, “una ciencia que no es sabida”, son dos cosas que no se pueden armonizar. En otros términos, la ciencia puramente subjetiva, definida así por los kantianos: “el acuerdo de nuestras ideas entre sí”, es contradictoria. En efecto:

1º Si ninguna idea, si ningún principio es ya objetivamente verdadero, ni siquiera el principio de contradicción, si no es más que una pura ilusión del espíritu, tampoco es subjetivamente verdadero, puesto que podemos afirmar y negar a la vez la misma cosa de una misma idea. Y entonces ¿cómo se establecerá entre nuestras ideas el acuerdo solicitado? ¿Cómo podría permanecer cierta la sola

³⁸ MERCIER, *Crit. gén.*, n. 135.

existencia del sujeto pensante ni la de sus ideas? No más certeza, ni subjetiva.

2º No se puede admitir la pretendida ley de la subjetividad, sin estar en contradicción con la ley de la objetivación, innata en todo espíritu humano. Además, si se admite que en las famosas antinomias está la razón en contradicción necesaria consigo misma, la solución de Kant no destruiría el hecho psicológico de evidencias contradictorias, que bastaría para hacer imposible el acuerdo de nuestras ideas entre sí.

III.-*El criticismo es peligroso en sus consecuencias*,³⁹ porque conduce al escepticismo doctrinal, al indiferentismo moral y al nihilismo práctico.

No se puede conocer los nóúmenos, decía Kant. En la lógica de su sistema era natural negar su existencia aun como sus discípulos lo han hecho: "La ciencia, escribió Fichte, no nos enseña sino esta sola cosa: que no sabemos nada".⁴⁰—Y Renouvier decía: "en sí las cosas no existen: a no ser que las representaciones se llamen así".⁴¹—En fin, Hamelin profesa que "la filosofía... es la eliminación de la cosa en sí".⁴²

2º La ley del deber proclama en el corazón de cada hombre la distinción del bien y el mal: con razón lo dijo Kant; pero con una condición, sin embargo: que esta ley no sea, como las otras, puramente subjetiva, una simple ilusión del espíritu. Ahora bien, si tenéis fe en la objetividad de las

³⁹ VALENSIN, *Traité de droit naturel*, 1922, I, p. 54-65.

⁴⁰ FICHTE, *Destination de l'homme*.

⁴¹ Citado por MERCIER, *Ont.*, 384.

⁴² *Essai sur les éléments de la représentation*, p. 19.

ideas de bien y de mal o de deber, ¿por qué rechazáis la objetividad de otras ideas? La razón práctica no es una facultad esencialmente diferente de la razón teórica: consiguientemente las dos son igualmente verdaderas o igualmente engañosas.

3º Una vez admitido el principio kantiano: "el acceso, la ecuación entre el sujeto y el objeto es imposible", no solamente todo *conocimiento* objetivo se hace imposible, sino también toda *acción* humana. En efecto, querer obrar es querer realizar una cierta ecuación entre un objeto que se ha de producir y nuestra idea; pero esto, en la hipótesis kantiana, viene a ser imposible. Así es que se destruye la acción tanto como la ciencia; y la desesperanza de la escuela pesimista viene a ser, de derecho y de hecho, el corolario supremo del criticismo.

Tales son las pruebas de nuestra tesis anti-kantiana: nada serio se le ha objetado (n. 32).

COROLARIOS

58. Primer Corolario.-Crítica del neo-kantismo.⁴³
-Los neo-kantianos niegan igualmente el valor de la inteligencia; pero poniéndolos la exigencia de obrar en la necesidad de salvaguardar la certeza del conocimiento, declaran que la podemos asegurar con una intervención exterior que determina a la inteligencia.⁴⁴ Renouvier y Secrétan buscan esta intervención en un acto de la voluntad libre;

⁴³ FAROES, *La crise de la certitude*, p. 57-59.

⁴⁴ BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 501.

Blondel en Francia,^{44bis} Schiller en Inglaterra y W. James en América, la colocan en la *acción* o la verdad vivida; el P. Laberthonière y los mantenedores del dogmatismo moral, en "la buena voluntad". Pero:

1º Equivocadamente atribuye el *voluntarismo* la verdad a la intervención de la libertad, no a la evidencia, porque si dicha intervención explica el error (n. 9) no explica la verdad. En la fórmula *hacemos el error y la verdad en nosotros*, no es verdadera sino la primera parte. Ciertamente concedemos que hay que escoger entre el dogmatismo y el escepticismo, pero es la verdad objetiva la que debe dictar la elección: no podría depender de una especie de golpe de Estado del libre albedrío.

2º En oposición al intelectualismo, el *pragmatismo* erige la *acción* en medio para alcanzar lo verdadero. Pero esta posición encierra una inconsecuencia y una contradicción: 1º una inconsecuencia, puesto que después de haber negado el valor del conocimiento exterior, so pretexto de que éste supone un tránsito imposible, se dice, del objeto al sujeto, se admite el valor de la acción que incluye un tránsito del sujeto al objeto (n. 57, III, 3º); - 2º una contradicción, puesto que se pretende que nada se conoce sino en la acción voluntaria, siendo que, al contrario, nada es querido que no haya sido previamente conocido (n. 106-C).

3º En fin, el *dogmatismo moral* confunde una condición del conocimiento con la causa misma del conocimiento. Ciertamente, apremiando "la buena

^{44bis} PARODI, *La philosophe contemporaine en France*, 1919: Blondel, p. 302-306; - BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 581-B.

voluntad" a la mente, suele hacer la visión más clara, fortifica la convicción, asegura la elección del partido más de acuerdo con la verdad. Pero por sí misma "la buena voluntad" es ciega: puede hacer ver, pero no ve; es la inteligencia la que ve. Por lo cual, su mala voluntad no les impide a ciertos hombres conocer ciertas verdades, aun verdades morales, como la existencia de Dios. Los demonios mismos "creen y tiemblan".⁴⁵ Buena o mala, la voluntad no puede sino ordenar un asentimiento proporcionado al valor de las razones percibidas por la inteligencia: no tiene el derecho de excederlas para mandar otra cosa (n. 17).⁴⁶

Y que no se diga que la moral —moral cristiana o al menos moral natural— llena ella sola las necesidades del corazón, y por lo tanto que sólo ella es verdadera. Lo útil no es la medida de lo verdadero, y el corazón del hombre se apasiona también por quimeras. Solamente la verdad puede satisfacer las exigencias del corazón y de la mente.

59. Corolario 2º—Crítica de la intuición bergsoniana.⁴⁷

A.-Después de Kant, pero con otro procedimiento, Bergson rechaza el valor de la inteligencia. De creerle, habría que inclinarse ante la vieja hipótesis de Heráclito: admitir un flujo universal de las cosas en que no halla lugar nada que sea permanente. ¡La idea es una ilusión! Si representa realidades fijas e inmutables, verdades eternas, es

⁴⁵ Jac., 11, 19.

⁴⁶ BARBEDETTE, n. 581-C.

⁴⁷ FARGES, *La philosophie de M. Bergson*, 1912, c. VII, VIII, p. 323-381; — J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 1914; — PARODI, *op. cit.*, *Bergson*, 250-288.

que transforma lo móvil en inmóvil, “cristaliza lo fluente”, pero en realidad no es sino la fotografía instantánea de la eterna movilidad.

Esta teoría no se sostiene - 1. considerada *en sí*: muy lejos de que la idea sea la imagen estable de cosas móviles, es más bien la imagen estable de la parte estable de las cosas, a saber, de su esencia inmutable y eterna.—2. En cuanto al *ejemplo* del cinematógrafo, que representa el movimiento por la sucesión de imágenes inmóviles, no es una razón, sino una comparación, por lo demás falsísima, porque pasa del orden sensible al orden intelectual, confunde los sentidos y el espíritu, identifica la imagen y la idea.

No solamente, continúa Bergson, todo en el universo es movimiento: él mismo no es sino el desenvolvimiento continuo de la única realidad, “el ímpetu vital”. Es así que la inteligencia no puede aprehender ni el movimiento, ni la vida, ni la continuidad; luego está afectada por una incapacidad radical para comprender el cosmos: para sus necesidades no puede más que sacar partido del obrar y el vivir.—Nosotros no admitimos esta afirmación gratuita: de otra manera habría que reducir la inteligencia a un papel puramente utilitario, declarar imposible toda especulación desinteresada, hacer del hombre un peón en lugar de un pensador, un animal *faber* en lugar de un *homo sapiens*.

B.-En vano trata Bergson —para hacer posible a pesar de todo una metafísica objetiva— de corregir el anti-intelectualismo con la *intuición supra-intelectual*.⁴⁸

⁴⁸. FARGES, *op. cit.*, p. 383-431; — BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 570.

Esta facultad nueva, que debe reinar sobre las ruinas de la inteligencia, no puede ni aprehender su *existencia*, ni explicar su *naturaleza*.—a) Se dice que la intuición no sería sino un instinto perdido por el hombre, cuando en el curso de su evolución emergió de la animalidad; pero para recobrar ese instinto perdido, y luego para hacerlo consciente, se necesitaría un esfuerzo violento, “un torcimiento del espíritu sobre sí mismo” que no podría durar, ¡de suerte que la visión misma se desvanecería en el flujo universal, precisamente cuando se creyera haberla aprehendido!—b) Por lo demás ¿quién comprenderá la naturaleza de tal facultad? Esta es contradictoria: supone un instinto que podría obrar con reflexión; un instinto que habría reemplazado la idea, siendo que de ella se sirve constantemente, porque sin ella no se podría pensar. Así es que todo esto no es más que sueño y quimera.

Por lo tanto, quiéralo o no Bergson, es forzoso volver a la idea y a la inteligencia.⁴⁹

§ II.—Objetividad de los universales.⁵⁰

60. I. Universal significa una cosa común a muchos individuos. La idea universal es de dos clases, *directa* y *refleja*, según se haga o no abstracción de su universalidad. Conviene distinguir a una de la otra. El universal directo expresa la esencia de cosas considerada en sí misma y objetivamente; no

⁴⁹ ROLAND-GOSSELIN, *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste, en Philosophia perennis*, 1930, II, 709-730; — cf. *Rev. Thomiste*, XV (1932), p. 52-70.

⁵⁰ FARGES, *La crise de la certitude*. p. 104 y ss.; — MERCIER, *Critér. gen.*, n. 129-134; — DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, 133-180; — BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 240-256.

indica de una manera explícita y positiva que una cosa es común a muchas cosas: se limita a mostrar la naturaleza de una cosa. El universal reflejo, al contrario, designa positivamente el carácter de universalidad, a saber, que una cosa es común a otras muchas; expresa una relación entre muchos individuos: tales son todas las nociones de género y especie.—Notemos, sin embargo, que el universal directo puede existir sin el universal reflejo, pero no el reflejo sin el directo: así, es menester aprehender directamente la naturaleza del círculo tomada en sí misma, antes de concebir por la reflexión que la redondez es común a todos los círculos. Así es que Bergson no tiene derecho a decir: “Para generalizar es necesario abstraer; pero para abstraer es menester generalizar”.⁵¹

II.-*Cuestión*.—Acabamos de probar el valor objetivo de nuestras ideas *directas*. Investiguemos ahora si el objeto del universal *reflejo* existe o más bien *dónde* existe. Cuestión acerbamente disputada otrora y todavía ahora a causa del positivismo y del modernismo.—Su importancia no podría escapársele a un espíritu reflexivo. En los juicios siguientes: Calias es hombre, Cleón es sabio, los sujetos Calias y Cleón son sustancias particulares, mientras que los atributos, hombre, sabio, son ideas universales. ¿Con qué derecho se atribuyen a los individuos conceptos universales? ¿Son objetivos estos conceptos? Tales son las dificultades que debemos resolver.

III.-*Opiniones*.—Son cuatro las opiniones sobre la materia: el *nominalismo*, el *conceptualismo*, el

⁵¹ *Matière et mémoire*, p. 170 y ss.

realismo absoluto y el realismo mitigado. Para los nominalistas, el universal no existe sino en las palabras; para los conceptualistas, sólo en el espíritu; para los realistas absolutos existe formalmente en las cosas; para los realistas mitigados, en parte está en el espíritu y en parte en las cosas.⁵²

I.—Opiniones falsas.

61. El nominalismo, el conceptualismo y el realismo.

1.-El *nominalismo* pretende que los universales no son sino palabras; - palabras singulares en sí mismas, pero que designan sin embargo a muchos individuos. Ejemplo: la palabra *hombre* no significa sino el conjunto de individuos a los que se aplica esa palabra.—El nominalismo tuvo por padres a los antiguos sensualistas: Epicuro sobre todo y su escuela; los anti-realistas Roscelino, Occam y Biel lo renovaron en la Edad Media; en estos últimos siglos, Hobbes, Hume, Condillac, Dugald Stewart, Stuart Mill con todos los sensualistas, los positivistas Taine y Ribot han dado, quizá sin darse cuenta de ello, en las mismas teorías. Así, según Taine, las palabras universales no son sino “nombres cómodos por medio de los cuales ponemos juntos, en un compartimiento distinto, todos los hechos de una especie distinta”.⁵³

2. El *conceptualismo*, que tuvo por partidarios al estoico Zenón, en la Edad Media quizá a Abelardo, en los tiempos modernos a Kant y los kan-

⁵² BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 240-256.

⁵³ TAINE, *De l'intelligence*, 1870.

tianos, es la opinión de aquellos para quienes los universales son puras concepciones del intelecto que el espíritu aplica a las cosas. Así las nociones generales, sean innatas o adquiridas, existen realmente en el espíritu: éste es quien las concibe, pero no existen ellas de ninguna manera en las cosas.

3. El *realismo* enseña que los universales existen *formalmente, o sea, en cuanto universales*, fuera del intelecto. Esto se explica de tres maneras.—Unos, en seguimiento sin duda de Platón,⁵⁴ dicen que los universales, separados de todo individuo, son *seres reales que gozan de una existencia propia*.—Otros, tras de Guillermo de Champeaux, enseñan que los universales son formas que existen en los *individuos mismos*, independientemente de la consideración del espíritu, tanto que el individuo *es algo universal*. Según Escoto, “en los individuos hay formalidades distintas de la naturaleza de la cosa”.—Para los *ontologistas*, los universales son las *ideas divinas*, que el hombre por una intuición natural percibe inmediatamente en Dios.

Es claro que todas estas teorías son falsas.

62. El nominalismo es falso.

Prueba.—Es falso porque *niega la existencia de lo universal* y en consecuencia conduce lógicamente a la negación de toda ciencia. En efecto, no hay ciencia de lo particular, sino solamente de lo universal que se aplica en seguida a lo particular.

Que el nominalismo niega lo universal es fácil probarlo. En virtud de un acuerdo tácito las palabras expresan una idea; pero en sí mismas las pa-

⁵⁴ *Suma teol.*, I, q. 84, a. 1 y 4.

labras no son *sino sonidos*, esto es, algo sensible e individual. No pueden venir a ser universales sino a condición de *expresar* una idea que lo sea. Así es que si el universal no existe en las ideas, no podría existir en las palabras, que no son sino la expresión de ideas: de otra manera habría en el signo algo que no estaría en la cosa significada. Por lo tanto, al enseñar que el universal no existe sino en las palabras, proclama su ruina el nominalismo.

63. El conceptualismo es falso.

Prueba.—Para los conceptualistas, el universo no es más que un ideal sin fundamento real. Es así que le es tan imposible ser una cosa puramente ideal como ser una vana palabra, en el sentido de los nominalistas. Luego designa una realidad.

En efecto, como las palabras, si tienen algún sentido, son la expresión de nuestros conceptos, así los conceptos, a su vez, si son inteligibles, siempre son verdaderos, esto es, corresponden siempre a un objeto real o al menos posible. Sin esto, ni las palabras ni los conceptos tendrían sentido; serían signos vacíos sin cosa significada. Así es que los conceptos universales deben existir en las cosas, al menos de una cierta manera.

Ahora bien, allí están. En efecto, ¿qué es el universal? Todos nosotros lo sabemos: es algo común a muchos individuos. Así es que en este juicio: Pedro es hombre, la idea de *hombre* es universal, porque representa una cosa común a todos los hombres, a saber, la característica de ser animal racional. Pero, una vez admitido que el universal no es nada fuera del espíritu, ya no podríamos atribuir nuestros conceptos a las cosas y decir que

Pedro es animal racional. No podríamos afirmar sino un hecho: la existencia de nuestro concepto interno; pero esto es manifiestamente falso e insostenible.

64. El realismo absoluto o formalismo es falso.⁵⁵

Prueba.—Si el universal existiera formalmente fuera de nuestro espíritu, existiría o en *sí mismo*, o en los *individuos*, o en *Dios*. Pero estas tres hipótesis son inadmisibles:

1º Lo universal, la humanidad, por ejemplo, no existe en *sí misma*, separada de todo individuo. En efecto, todo ser que existe realmente es uno, singular y completamente determinado.

2º El universal no existe formalmente *en los individuos*, porque todo lo que se encuentra en los individuos es igualmente uno, singular y completamente determinado. Querer distinguir formalidades actuales, como Escoto, es hacerlo todo incomprensible y por lo demás es un peligro.⁵⁶

3º En fin, el universal no existe en Dios ni *únicamente*, ni aun *formalmente*: no existe únicamente en Dios, como lo han dicho los ontologistas, porque se halla formalmente en el espíritu humano y tiene su fundamento en las cosas; no existe ni siquiera formalmente en Dios, porque Dios es por excelencia el Ser individual y singular que lo comprende todo por una intelección absolutamente simple (Teodicea, n. 78). Así es que lo universal, en cuanto tal, no existe fuera del espíritu.

⁵⁵ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 118.

⁵⁶ MERCIER, *Crit. gén.*, p. 328-332.

II.—*Verdadera Teoría.*⁵⁷

65. Definición del realismo mitigado o intelectuallismo.

El realismo mitigado, defendido por Aristóteles y sobre todo por Santo Tomás,⁵⁸ enseña que el universal está *en parte en el espíritu, en parte en las cosas*. Por lo tanto es un sistema intermedio entre el conceptualismo y el realismo absolutos.

Los escolásticos conceden a los conceptualistas que el universal reflejo es un *ser de razón*, o sea, que no existe formalmente sino en el intelecto, - pero sostienen que tiene un *fundamento* en la realidad.—Además, afirman, con los realistas, que ese fundamento, es decir, el universal directo, existe *en los individuos* - pero de distinta manera que en el intelecto: en efecto, en los individuos la esencia está concretizada, mientras que en la inteligencia está en estado abstracto.

Un ejemplo va a hacer resaltar las cuatro partes de esta aserción. 1º *La humanidad*, en cuanto realizada en Pedro, no es otra cosa que la esencia de este hombre unida a sus propiedades individuales: es un ser concreto. 2º *La humanidad* de Pedro, en cuanto es pensada por la inteligencia, hace, al contrario, abstracción de sus propiedades individuales, pero es todavía un ser real, aunque abstracto. 3º Considerada como común a todos los hombres, la humanidad, en general, viene a ser un *ser de razón*. 4º Pero este ser de razón tiene su ori-

⁵⁷ GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, p. 44 y ss.

⁵⁸ *Suma teol.*, I, q. 85, a. 3; q. 86, a. 1, etc.

gen primero y su fundamento o su razón de ser en los individuos.⁵⁹

66 ¿La teoría de Santo Tomás sobre el universal es verdadera? ⁶⁰.

TESIS

El universal directo existe en los individuos, pero no de la manera como el espíritu lo concibe; el universal reflejo no existe formalmente sino en el intelecto, pero con un fundamento real en las cosas.

Prueba.—1º El universal directo existe en los individuos.—En efecto, el universal directo expresa la esencia de las cosas singulares. Ahora bien, todo ser individual, Pedro, por ejemplo, contiene en sí mismo la esencia, esto es, las propiedades que lo constituyen y lo distinguen de los otros seres. El universal directo existe por lo tanto en los individuos. De suerte que antes que toda generalización del espíritu, es verdadero decir que Pedro es un hombre. Pero esto no se podría decir si Pedro no tuviese en sí mismo todo lo que constituye la humanidad.

2º *El universal directo no existe en los individuos de la misma manera como el intelecto lo concibe.*—

⁵⁹ *Suma teol.*, I, q. 85, a. 2, ad 2; q. 8, a. 1 ad 4.

⁶⁰ GILSON, *Le thomisme*, c. XII; — *La philos. au moyen age*, 1925 y ss.; — AIMÉ FOREST, *La métaphysique du concret*, c. II; — MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 322-328; — BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 275, 282-VIe, 294-A, 305.

Una noción concreta es diferente de una noción abstracta, como se ve en Lógica.—Ahora bien, la esencia de las cosas singulares es algo concreto y determinado: Pedro es *un hombre*, este hombre, y no la humanidad. El universal, al contrario, es concebido por el intelecto como algo abstracto, separado de toda propiedad o condición individual o accidental. Nosotros concebimos, por ejemplo, la humanidad en general, independientemente de Pedro. Por lo tanto, el universal directo no existe en los individuos de la manera como lo aprehende el intelecto.⁶¹

3º El universal reflejo no existe *formalmente sino en el intelecto*.—El ser de razón no existe formalmente sino en el intelecto. Es así que el universal reflejo es un ser de razón, puesto que es un ser abstraído del espacio, del tiempo, de toda la existencia. Luego el universal reflejo no existe formalmente sino en el intelecto.

En otros términos, el universal reflejo no existe como tal sino en virtud de una operación del espíritu; luego existe formalmente en el espíritu.

4º *El universal reflejo supone un fundamento en los seres individuales*.—Este fundamento es el universal directo. El universal reflejo no es, en efecto, sino el universal directo en cuanto el intelecto lo extiende por reflexión a muchos individuos. Pero el universal directo, acabamos de verlo, expresa algo verdaderamente real en los individuos. El universal reflejo supone, por lo tanto, como fundamento alguna cosa muy real.

⁶¹ *Suma teol.*, I, q. 85, a. 2, ad 2; q. 86, a. 1.

Por lo tanto, ¿qué cosa es en fin el universal? Es la esencia misma de las cosas, una y determinada en cada individuo, pero cuya conveniencia universal a todos los individuos del mismo género o de la misma especie considera el intelecto.

¿Y qué son los universales *lógicos*, esto es, la idea de género, de especie, de diferencia, de propio y de accidente? Seres de razón que, también ellos, tienen su fundamento *último* en lo real, en la esencia singular de las cosas individuales a las cuales se les aplica, como se ve en Lógica.

67. Por lo tanto, los universales son conceptos **objetivos**, - o sea, cosas posibles en sí mismas, reales o que al menos pueden serlo.

Prueba.—Los conceptos tienen el mismo objeto que la sensación. Es así que la sensación tiene un objeto real. Luego también el concepto.—Las dos premisas se prueban en Psicología y en Crítica (n. 56).

Santo Tomás nos da esta confirmación de la *mayor*: “Es evidente que lo particular es el objeto del sentido así como del universal, al menos de alguna manera”. Y Schopenhauer escribe: “Las cosas son ante todo objeto de la intuición, no del pensamiento...; el pensamiento no está, en efecto, en relación inmediata sino con la intuición; es la intuición la que está en relación con la realidad”.⁶²

Nuestros adversarios confiesan la verdad de la *menor*, por la pluma de Stuart Mill: “En el acto de la percepción exterior, la conciencia da como un hecho *doble* la existencia del yo en cuanto per-

⁶² Citado por MERCIER, p. 335.

cibiente y la existencia de una cosa diferente del yo en cuanto percibida".⁶³

1ª *Objeción*.—Como no hay en el mundo sino seres concretos, los universales no existen fuera de nuestro espíritu. Así es que no son sino *nombres o conceptos (nominalismo, conceptualismo)*.

Respuesta: *Distingo el antecedente*: Los universales no existen fuera de nuestro espíritu, *formalmente*, de una *manera refleja*, lo concedo; de una *manera fundamental y directa*, lo niego.

2ª *Objeción*.—El concepto universal es una síntesis de formas mentales y de la impresión sensible (*kantismo y conceptualismo*, n. 30).

Respuesta. Es una síntesis de formas objetivas, *lo concedo*; de formas puramente subjetivas, *lo niego*. En efecto, el intelecto aprehende sucesivamente, respecto de Pedro, que es un ser, una substancia, un cuerpo, que vive, siente y razona; luego, hace la síntesis de estos conceptos, dejándose dirigir por la realidad, que forma un todo de donde los saca: por lo tanto esta síntesis es objetiva.

3ª *Objeción*.—La definición es la expresión de la esencia común a muchos individuos. Es así que la definición es la expresión de lo universal; luego el universal es *una* esencia común a muchos individuos (*realismo absoluto*).

Respuesta. *Distingo la mayor*: la definición es la expresión de la esencia común a muchos individuos a causa *de su semejanza genérica, específica* o de *su analogía*, *lo concedo*; a causa de su *identidad*, *lo niego*.—*Concedo la menor; distingo la consecuen-*

⁶³ Citado por MERCIER, p. 341.

cia: el universal es una esencia común a muchos individuos, esto es, *genéricamente, específicamente semejante o análoga* en muchos individuos, *lo concedo*; numéricamente *idéntica* en todos los individuos, *lo niego*; admitir lo contrario sería caer en el panteísmo.

4ª *Objeción*.—No hay algo absoluto sino en Dios. Es así que el universal es absoluto. Luego el universal no existe *sino en Dios (ontologismo)*.

Respuesta. *Distingo la mayor*: lo absoluto no existe sino en Dios, esto es, lo absoluto *real*, o el Ser *absoluto*, *lo concedo*; el *absoluto ideal*, *lo niego*.—*Distingo la menor*: el universal es un *absoluto ideal*, lo concedo; un *absoluto real*, lo niego.

§ III.—De la certeza de los primeros juicios.⁶⁴

68. Estado de la cuestión.—Lo que hemos dicho del valor de las ideas, tanto directas como reflejas, ha probado este axioma: *la abstracción no es una mentira*. Así es que el error no está en la aprehensión de las ideas. Investiguemos ahora si está en el juicio.

No se trata aquí de juicios sintéticos en que la experiencia sola muestra la conveniencia del atributo con el sujeto. Pero la cuestión se plantea en cuanto a los juicios *metafísicos, analíticos e inmediatos*: *metafísicos*, esto es, cuyas ideas son universales y que se refieren a la esencia de las cosas; - *analíticos*, esto es, en los cuales, por el solo aná-

⁶⁴ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 137-165; - MERCIER, *Crit. gén.*, n. 111-114; - ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, c. I, II, III, IV; - GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 108-226; - DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, 180-219, 279-297.

lisis de las ideas, el espíritu ve que el atributo es esencial al sujeto; - *inmediatos*, esto es, propios de la inteligencia, que aprehende inmediatamente y sin razonamiento la conveniencia necesaria de los primeros principios, tal como: dos y dos son cuatro. En efecto, nosotros concedemos que el error se puede deslizar en los otros juicios (n. 72).

Los escépticos y los anti-intelectualistas pretenden que la inteligencia misma está sujeta al error (Heráclito, Kant y Hegel, Bergson y Leroy⁶⁵). Vamos a refutarlos.

TESIS

69. La inteligencia no está por sí misma sujeta al error en los primeros juicios que le son propios.

Digo que por sí misma, esto es, en el estado normal del cerebro, y, si se trata de los primeros principios solamente, su objeto propio.

Prueba.—Si la inteligencia estuviese sujeta al error, el yerro estaría en la *verdad*, a consecuencia de una carencia de luz o de evidencia: o bien en el *intelecto*, a consecuencia de una carencia de juicio. Pero ninguno de estos dos casos se da.

1. *El yerro no podría ser imputado a la verdad.* En efecto, los primeros principios son los más simples y de toda evidencia. No necesitan demostración. Ni siquiera se les puede demostrar, y esto no es por carencia, sino por abundancia de luz, pues

⁶⁵ BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 20, 471, 504, 570.

son más claros que ninguna demostración, tanto que el intelecto se rinde inmediatamente y necesariamente a su evidencia.

2. *El yerro no podría ser imputado al intelecto.* El intelecto no conoce los primeros principios por la mediación de un término medio, sino inmediatamente, sin razonamiento, por el más simple y el más fácil de los análisis, o sea, que por el solo examen de los términos, el espíritu ve inmediatamente el atributo contenido en el sujeto. Así, el que sabe qué es el todo, qué es la parte, inmediatamente ve que el todo es mayor que la parte.⁶⁶

Objeción.—Estos primeros principios son analíticos; por lo tanto, son tautologías.

Respuesta. Si se trata de juicios en el sentido kantiano, expresando siempre el atributo la esencia o una parte de la esencia del sujeto, *pase*; si son tomados en el sentido ordinario, *lo niego*. En efecto, las cosas o sus propiedades necesariamente conexas con el sujeto son múltiples que sirven de fundamento a otras tantas maneras de hablar y de juicios analíticos.—Digo *pase*, porque los juicios analíticos mismos no son puras tautologías; tampoco son inútiles, puesto que sirven para desenvolver la geometría, la aritmética y la filosofía misma. Por lo demás, los juicios sintéticos *a priori*, los únicos útiles según Kant, o son analíticos, por ejemplo $7 + 5 = 12$, o no son *a priori*, por ejemplo, la cantidad de materia no varía.

70. Así es que no se pueden poner en duda los axiomas.

⁶⁶ *Suma teol.*, I, q. 17, a. 3.

En efecto, cuentan entre los primeros juicios del intelecto y los pensamientos ordinarios. Por lo cual los escolásticos los toman para proposiciones de grande importancia, ora porque éstas no se atienen a ellos peculiarmente en el orden del conocimiento, ora porque la verdad se manifiesta desde el momento en que se conocen los términos. De ellos dijo Bossuet: "En cualquier momento en que yo suponga un entendimiento humano, éste los conocerá; pero al conocerlos los hallará verdaderos, y no los hará tales".⁶⁷ Por ejemplo, los principios de contradicción, de razón suficiente, etc. (n. 71).

Esto sea dicho contra el *asociacionismo* (Stuart Mill) y el *pragmatismo* (W. James y los bergsonianos), para quienes los axiomas: 1º No son sino hechos, los más simples de todos; 2º hechos que la costumbre y el uso han confirmado. Así "dos y dos son cuatro", porque estamos habituados desde la infancia a considerar como verdadero este hecho que nos proporciona la experiencia. "Los axiomas son hipótesis cómodas, de éxito extraordinario... recetas prácticas sin ningún valor intelectual".⁶⁸

Esta teoría, de la que todos los positivistas admiten al menos el fondo, tiene tres defectos:⁶⁹

1. *Se apoya en un postulado erróneo.* La noción de cada término de los axiomas está sacada de la experiencia, pero no ocurre lo mismo con la relación de ellos. Por ejemplo, la inducción nos hace conocer lo que es el todo y lo que es la parte, pero es por una consideración del intelecto por la que

⁶⁷ BOSSUET, *Connaiss. de Dieu*, c. IV.

⁶⁸ Cf. STUART MILL, *Système de logique et inductive*, t. I, p. 262; - LE ROY, *La quinzaine*, 15 de abril 1905.

⁶⁹ FARGES, *op. cit.*, p. 152-165; - MERCIER, *Crit. gén.*, n. 120.

se sabe que el todo es mayor que la parte.⁷⁰ Así es que no son los sentidos, es el intelecto el que concibe los axiomas. El objeto de los sentidos *es lo que es, el hecho*; el objeto del intelecto *es lo que debe ser necesariamente*. Por lo cual los juicios necesarios son totalmente diferentes de los hechos contingentes (n. 91).

2. *Destruye el fundamento de toda ciencia*. Ninguna ciencia puede subsistir sin principios necesarios e inmutables; pero lo que viene de la sola experiencia no por eso es necesario, y lo que viene de la costumbre no es tampoco inmutable.

3. *Conduce al subjetivismo*, y Stuart Mill era lógico cuando decía: "Nada es absurdo en sí, pero no lo es sino por relación al espíritu y a sus hábitos".⁷¹ Viene *de una falsa psicología* que reduce a problemas psicológicos todas las cuestiones de lógica, de metafísica y de moral. ¿Cómo llegar entonces a las verdades trascendentales?

1ª *Objeción*.—Solamente las cosas sensibles existen; sólo ellas son conocidas por experiencia. Así es que los axiomas no son sino asociaciones de experiencia.

Respuesta. Nuestros adversarios *no saben* si ellas son las únicas que existen, porque no es buena ciencia el negar las cosas espirituales; que aquéllas sean las únicas en ser conocidas por la experiencia, *lo concedo*; pero el intelecto, por la abstracción y el razonamiento, saca de las cosas sensibles numerosos conocimientos.

⁷⁰ *Suma teol.*, I, q. 17, a. 3.

⁷¹ *Système de Log.*, *Ibid.*

1ª *Insistencia*.—La experiencia no aprehende sino lo singular: no podría dar a la inteligencia principios universales.

Respuesta. Ella sola no lo puede, *así es*: con el concurso de la abstracción, *no es verdad*. Precisamente de lo singular son sacadas las ideas universales, y cuando las tiene, la inteligencia puede compararlas y pronunciar juicios sobre ellas.

2ª *Insistencia*.—Esas ideas no son universales, sino colectivas.

Respuesta. Algunas son colectivas, *lo concedo*; pero *niego* que no haya ideas generales, aplicadas a todas las cosas del mismo género y en el mismo sentido, por ejemplo, las ideas de hombre, de triángulo, aun de miriágono.

Según *Taine*,⁷² la idea general no es más que un nombre impuesto a muchos individuos.

Respuesta. *Lo niego*, porque el nombre es una imagen más o menos concretizada, mientras que la idea es universal y abstracta.

Para *Stuart Mill*,⁷³ los primeros principios, incluyendo el de contradicción, son generalizaciones de alguna experiencia.

Respuesta. Son generalizaciones en el sentido de que la experiencia proporciona la materia de las ideas, por ejemplo, de ser y no ser, etc., *lo concedo*; - en el sentido de que es la causa total o simplemente parcial de los principios, *lo niego*. El intelecto solo concibe las ideas, luego las compara y finalmente emite los principios. Una vez reconocidos éstos como verdaderos, son sólidos y de ningun-

⁷² *De l'intelligence*, I, p. 26.

⁷³ *Op. cit.*, t. II, c. 7-8.

na manera son reforzados por los ejemplos a los cuales se les aplican.

Para *Spencer*,⁷⁴ es la costumbre lo que los hace parecer necesarios.

Respuesta. Ciertos principios relativos a hechos pueden parecer necesarios a causa de la costumbre: por ejemplo, el sol se levantará mañana, *lo concedo*; pero *niego* que ocurra lo mismo con todos los verdaderos principios, como dos y dos son cuatro: éstos son absolutamente y siempre necesarios.

2ª *Objeción*. Siendo universales y necesarios, los conceptos no tienen un origen experimental y objetivo, sino subjetivo (Kant).

Respuesta. *Niego la consecuencia*. No repugna que la idea universal y necesaria saque su origen de la experiencia. No sólo, sino que así es, gracias a la abstracción, en el presente estado de la humanidad.⁷⁵ Sin embargo, es necesario notar que hay una diferencia entre las proposiciones ideales y las nociones experimentales, según sean absolutamente o relativamente necesarias: solamente los principios son absolutamente necesarios a causa de su evidencia objetiva, que muestra que el atributo conviene al sujeto y hasta qué punto.

71. Así es que los primeros nueve principios son legítimos.⁷⁶

Son enumerados en *Lógica*; en *Ontología* se muestra su valor objetivo, y en *Teodicea* su valor trascendental. Contra los escépticos y los empiris-

⁷⁴ *Principes de psych.* II, 427-430.

⁷⁵ MERCIER, *Crit. gén.*, n. 109-135.

⁷⁶ DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, c. IX: estudio especial de las proposiciones inmediatas más importantes.

tas (n. 68-70) y para poner en evidencia el valor del intelecto, nos basta ahora con demostrarlos indirectamente: en efecto, no se puede ponerlos en duda sin llegar a contradicciones flagrantes.

I. *Principio de identidad.* Si no es verdad *que lo que es es, y lo que no es no es*, la contradictoria será verdadera: *lo que es no es*, o en otros términos, el ser es idéntico a la nada, principio absurdo.

II. *Principio de contradicción.* Si no es verdad que *una misma cosa no puede a la vez ser y no ser*, la contradictoria será verdadera: *una cosa puede ser y no ser* todo junto, o sea, el ser es idéntico a la nada, principio igualmente absurdo.

III. *Principio del tercero excluido.* Si es falso que una misma *cosa existe o no existe*, se podrá afirmar la contradictoria: hay un medio entre el ser y el no ser, pero esto será afirmar lo imposible.

IV. *Principio de la realidad de la substancia.* Si no es verdad que la realidad es una substancia y que el fenómeno o el accidente es solamente aquello en virtud de lo cual una cosa aparece, queda el escoger entre los dos principios siguientes: no hay substancia permanente, sino solamente fenómenos; - no hay fenómenos, sino solamente una substancia permanente. El primero afirma que un ser permanente es un ser variable. El segundo, que un ser variable es un ser permanente, o también que el ser es idéntico al no ser.

V. *Principio de la realidad del accidente.* Si no fuese verdadero que "todo accidente supone una substancia", se podría afirmar que el accidente existe y no existe en el sujeto, lo cual es una contradicción.

VI. *Principio del cambio.* Si no es verdad que *todo cambio supone un sujeto susceptible de variación*, es que se puede cambiar sin perder nada ni adquirir nada. Toda variación supone sin embargo pérdida o ganancia: no se es el mismo que anteriormente. Afirmar lo contrario y decir que no hay allí sujeto modificado, es decir de nuevo que el ser y la nada son idénticos.

VII. *Principio de razón suficiente.* Si es falso decir que todo ser tiene en sí mismo o en otro la razón suficiente de su ser, debe ser verdad que el ser es, y como no tiene ninguna razón de ser, que no es; pero esto es una contradicción.

VIII. *Principio de causa eficiente.* Si no fuese verdad que el ser tiene su razón suficiente en otro cuantas veces no es inteligible en sí mismo, habría que concluir que existe y no existe, en su aseidad y su no-aseidad a la vez: lo cual sería una contradicción.

IX. *Principio de finalidad.* Si no es verdad que *todo agente obra por un fin* querido por Dios o por una creatura, habrá que admitir que hay intención sin voluntad, efecto sin causa: lo cual es también contradictorio.

ARTÍCULO IV

Del Criterio de la Razón.⁷⁷

72. *Estado de la cuestión.*—La inteligencia y la razón no son dos facultades, sino dos funciones de

⁷⁷ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 166-192.

la misma facultad: el intelecto, que conoce la verdad, ora por un juicio *inmediato*, ora por un *razonamiento* (como se ve en Psicología).

Ahora bien, no solamente los escépticos y los anti-intelectualistas, sino también muchos "tradicionalistas" pretenden, en seguimiento de Lamennais,⁷⁸ que la razón no es un criterio de verdad. Nosotros debemos refutarlos.

TESIS

No es por su naturaleza por lo que la razón humana se equivoca, sino por accidente.

I.-*No es por su naturaleza.*—Una facultad cuyo acto es necesario no puede en virtud de su naturaleza intrínseca dirigirse hacia fines contrarios, como son lo verdadero y lo falso: es forzoso que esté naturalmente dirigida hacia lo uno o hacia lo otro. Ahora bien, la razón humana es una facultad impulsada necesariamente a obrar y orientada hacia la verdad, puesto que de hecho nos da la evidencia objetiva; así es que no podría estar al mismo tiempo orientada hacia el error. Luego por naturaleza no se equivoca.

II.-*Sino por accidente* - o sea, que la razón humana puede ser y de hecho es a menudo inducida al error por alguna causa, como la ligereza, la incapacidad, los impedimentos del sujeto, los prejuicios, las pasiones.

⁷⁸ *Essai sur l'indif.*, t. II, c. 3; - BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 536-539.

Ese error tiene lugar de dos maneras:—1. Ora la razón *une* por un término medio cosas que no pueden asociarse entre sí; por ejemplo: lo semejante nace de lo semejante;⁷⁹ es así que el hombre es semejante al mono; luego el hombre desciende del mono.—2. Ora *separa* cosas que deben estar asociadas; por ejemplo: el ángel es espíritu; pero el alma no es un ángel; luego el alma no es un espíritu.

Esto basta sobre la veracidad de la razón en general. Pasemos al acto por excelencia de la razón, o sea, al silogismo *deductivo* o *inductivo*.

§ I.—Valor del silogismo.

73. ¿Es el silogismo un criterio de verdad?—Todos los escépticos lo niegan y rechazan el valor del silogismo.⁸⁰

TESIS

El silogismo es un criterio de verdad.

Prueba.—El silogismo es la forma más perfecta del razonamiento, esto es, de la operación natural de la razón humana: o consiguientemente la razón se equivoca por naturaleza, lo cual es falso (n. 72), o el silogismo es un criterio de verdad.

De hecho, para que un conocimiento adquirido por medio del silogismo sea cierto, se requieren dos cosas: 1. Que el *antecedente* sea cierto; 2. Que la

⁷⁹ *Suma Teol.*, I, q. 17, a. 3.

⁸⁰ BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 36, 81, 102, etc.

consecuencia sea cierta. Pues bien, a menudo se realizan estas dos condiciones.

1. Las premisas son evidentes, ora por sí mismas, ora porque se desprenden de premisas inmediatamente conocidas y evidentes: así es que no se podría recusar su valor sin rechazar, como los empiristas y los escépticos, la evidencia de las verdades universales.

2. La segunda condición puede también realizarse. Puede existir tal nexo entre el antecedente y el consiguiente, que una vez puesto el antecedente, el consiguiente se siga necesariamente, porque el consiguiente está contenido en el antecedente, como la parte en el todo. Por ejemplo, si se sienta en premisas: "la virtud es amable; es así que la justicia es una virtud", la conclusión que se sigue se impone de manera inmediata: "luego la justicia es amable". Por lo tanto, el conocimiento adquirido por el silogismo es cierto, y *lógicamente* necesario.

Para algunos la razón de ello sería que el término *medio* "virtud" comprendería en su extensión el término *menor* "justicia", y él mismo estaría contenido en la extensión del término *mayor* "amable". Para otros "amable" estaría comprendido en la comprensión de "virtud", y este último término mismo en la de "justicia".

74. ¿El silogismo es también una fuente de nuevas verdades?

Bacon, de Tracy, Stuart Mill, Dugald Stewart lo han negado: no creen sino en el valor de la inducción,⁸¹ pero esto es un error:

⁸¹ *Ibid.*, n. 372.

TESIS

Nuevas verdades pueden ser descubiertas por el silogismo.

1° La *experiencia* lo prueba.—Es el silogismo el que ha creado las ciencias metafísicas, tales como la Ontología, la Teodicea.—También por este procedimiento se desenvuelven diariamente las ciencias matemáticas, la geometría, la mecánica.—En fin, gracias al silogismo las ciencias naturales han alcanzado su perfección, descubriendo un gran número de leyes y sobre todo el nexo, la conexión entre esas leyes (n. 189).

2° También la *razón* lo demuestra.—Todo conjunto de conocimientos puede reducirse a un pequeño número de principios que los contienen implícitamente. Es así que pertenece al silogismo el descubrir lo que se contiene en los principios. Luego pertenece al silogismo el descubrir los diversos sistemas de conocimiento o las diversas ciencias.—Y que no se diga con Stuart Mill que el silogismo es una tautología por estar contenida la conclusión en las premisas.⁸² Ciertamente, allí está contenida, pues de otra manera no se desprendería de ellas. Pero no por eso es conocida. Es la menor la que hace conocer la conclusión haciendo resaltar entre dos términos, A y C, una relación que de otra manera permanecería desconocida. Por ejemplo: $A = B$; pero $B = C$; luego $A = C$.

⁸² Cf. FONSEGRIVE, *Eléments de phil., Logique*, lec. VIII, n. 7 a 10 (refutación de Stuart Mill); — BARBEDETTE, *Hist. de la Phil.*, n. 480, 484; DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 404.

Stuart Mill pretende que el silogismo es un círculo vicioso porque la conclusión es probada por la mayor, que a su vez no es verdadera sino en el caso de que la conclusión sea evidente.—Pero el silogismo no es una pura inferencia de lo particular a lo particular y los principios no son solamente generalizaciones imperfectas de la experiencia, como piensan los positivistas.

Los modernos caen en el mismo error que Stuart Mill. Así, Poincaré se asombra de que del principio de identidad $A = A$ puedan salir tantos teoremas matemáticos;⁸³ y Goblott definió el silogismo como el tránsito de lo mismo a lo mismo.⁸⁴

§ II.—*Valor de la inducción.*⁸⁵

75. Estado de la cuestión.—A.—Por lo que enseña la Lógica, se puede concluir que el proceso inductivo se da entre dos límites. El primero es el conocimiento de los hechos, necesario para determinar las causas: la ley formulada entonces no es más que una pura hipótesis. El segundo es la invención de la ley general, sin la cual no hay verdadera ciencia, sino un indigesto conocimiento de hechos. Por medio de este “razonamiento experimental”, como se dice, inferimos respecto del todo lo que ha sido verificado respecto de una parte. Por lo cual la conclusión parece que excede las premisas, lo que no debe hacerse, lógicamente. Luego se debe investigar con qué derecho asienta la mente la conclusión científica.

⁸³ *La science et l'hypothèse*, p. 9-10.

⁸⁴ *Traité de Logique*, p. 256-264.

⁸⁵ MARITAIN, *Petite logique*, p. 323 y ss.; — DE TONQUÉDEC, 247-276; — *Bulletin thomiste*, 1930, p. 13.

B.-Se llama *principio de inducción* el que permite al espíritu generalizar lo que no es universal experimentalmente. Su fórmula varía según los autores. Según Sto. Tomás: "la naturaleza está determinada a una cosa",⁸⁶ o también: "al menos que no sea impedida, la naturaleza obra siempre de la misma manera".⁸⁷ Los modernos dan generalmente esta fórmula: "La misma causa, en las mismas circunstancias, produce los mismos efectos". Para Stuart Mill "el curso de la naturaleza es uniforme".-En fin, otros dicen que "el porvenir se parecerá al pasado". Todos sostienen el razonamiento siguiente: "en el pasado el fuego ha calentado, y calentará en lo sucesivo".

C.-¿Por qué pues se puede generalizar y aplicar a todos lo que parece constante y uniforme en un sujeto? Es que eso parece *esencial* a este sujeto, y lo que es esencial para el uno lo es para todos. Este es pues el proceso inductivo:

1º Lo que es constante y uniforme en circunstancias variadas es esencial al sujeto: así, que tal planta cure siempre la fiebre, forma parte de su esencia.

2º Lo que es esencial a esta planta debe serlo en todas las plantas de la misma especie. En efecto, las propiedades esenciales se encuentran en todos los sujetos de la misma esencia.

Se universaliza algún atributo, porque este atributo es esencial a los sujetos, y de la constancia y de la uniformidad se concluye respecto a la esencia.⁸⁸

⁸⁶ *Suma Teol.*, I, q. 41, a. 2.

⁸⁷ *Ibid.*, q. 19, a. 4.

⁸⁸ DONAT, *Log.*, n. 297.

76. Si el principio de inducción es cierto, ¿con qué certeza?

A.-¿Ese principio es cierto? Hume y los positivistas lo niegan. Según ellos el principio de inducción no permite formular una ley física. Sin embargo, la mayor parte de los filósofos profesan con nosotros la tesis siguiente:

TESIS

El principio de inducción no es dudoso.

Prueba.—Todo agente debe obrar según su naturaleza: así es que los agentes físicos tienen una manera constante y uniforme de obrar.

Prueba del antecedente: cada ser obra según su naturaleza,⁸⁹ porque las operaciones no pueden no tener la naturaleza de su principio, como los efectos de sus causas.

Prueba del consiguiente: la naturaleza de una cosa no cambia y la esencia es en todas las cosas inmutable. Por lo cual, puestas en las mismas circunstancias, deben producir los mismos efectos.

Que el uno y el otro sean verdaderos no depende de la sola experiencia, esto es, de la inducción, lo que sería un círculo vicioso, sino del análisis metafísico de las nociones, y por esto se tiene un principio general. Si fuese de otra manera, deberíamos cederle el paso al positivismo y al psicologismo para que no haya principios, sino solamente acontecimientos particulares.

⁸⁹ *Suma teol.*, I, q. 75, a. 2; q. 19, a. 4; q. 41, a. 2.

La *experiencia* confirma la tesis en nosotros mostrando la maravillosa constancia y la universalidad de las leyes de la naturaleza, así como de las leyes científicas. Los atributos de Dios nos proporcionan una segunda confirmación; la Providencia sabia y buena de Dios todo lo dispone y lo ordena según leyes fijas.

B.-¿*Cuál es su certeza?* 1.-*No es puramente instintiva*, como lo quería Reid. El niño, como el animal, obra por instinto, obedeciendo a una ley constante de la naturaleza. Pero una vez abierta la inteligencia, un hombre normal está forzado a percibir *la razón* de esa constancia, aunque no tenga de ello primeramente un conocimiento explícito. Así es que el principio de inducción es revelado por la experiencia, luego generalizado y explicado. En efecto, se desprende de la naturaleza de las cosas y casi no es más que una aplicación del principio de causalidad.

2. Esta certeza es *verdadera*, pero solamente *física*. No es necesaria, sino por hipótesis, puesto que Dios por un milagro puede derogar una ley física.- Así es que no hay que censurar a la inducción, como lo hace Leibniz, de no aportar una certeza absoluta: en efecto, las leyes naturales no son y no pueden ser absolutamente necesarias, pero dan una certeza proporcionada a la materia a la cual se aplican, certeza que en su género es perfecta (n. 260).

3. Esta certeza es prácticamente *deficiente* a causa de la dificultad de distinguir las propiedades esenciales respecto de los accidentes. Lo que es esencial es constante y uniforme indudablemente,

pero la inversa no es siempre verdadera; por lo cual en una enumeración incompleta habría solamente probabilidad para decir que lo que es constante y uniforme es esencial y consiguientemente universal.

Por lo tanto concluimos que la operación de la razón es siempre fecunda y legítima, ya sea que descienda de lo general a lo particular por la *deducción*, ya sea que ascienda de lo particular a lo general por la *inducción*. Por lo demás, de estas dos operaciones se habla en Lógica.

Capítulo Segundo

CRITERIOS EXTRINSECOS

Así como los sentidos son las fuentes de la verdad *física*, y el intelecto lo es de la verdad *metafísica*, así también los criterios extrínsecos son las fuentes de la creencia o de la *verdad moral*. Ahora bien, esos criterios se reducen a la autoridad o magisterio. Sobre esta materia vendrán tres artículos: 1º de la Autoridad *en general*; 2º de la Autoridad *Humana*; 3º de la Autoridad *Divina*.

ARTÍCULO I

De la Autoridad en general.

77. Definición de la autoridad; especies de testimonio.—La autoridad —no la del poder que manda, sino la del saber que enseña— *es aquella por la que creemos en la palabra de otra persona que nos refiere algo.*

Es: - 1. *aquello por lo que creemos*, y he aquí el motivo, el objeto formal que obliga al espíritu, sin violentarlo, a dar su asentimiento.—2. Es aquello

por lo que *creemos*; el acto por el cual el intelecto da su asentimiento a causa de la autoridad de otro se llama *fe*, creencia.-3. Creemos en la palabra de otro. Este otro se llama *testigo*, sea Dios o un hombre.-4. El nos *refiere algo*; pero el acto, el signo por el cual nos lo manifiesta se llama *testimonio*.-5. En fin, ese *algo* que él nos proporciona es el *objeto material* de su testimonio y de nuestra fe.

78. El testimonio - *es un signo sensible por el cual un testigo nos manifiesta algo*. Así es que se deben considerar tres cosas en el testimonio: el signo que nos manifiesta algo; la *verdad* manifestada; en fin, el *testigo* que la manifiesta. Consiguientemente:

1º *Desde el punto de vista del signo*, el testimonio es triple. Si este signo es un gesto, una emisión de voz u otras cosas semejantes, el testimonio es *oral*; si consiste en un documento escrito, se tiene el testimonio *escrito*; si se expresa en una obra de arte, como templos, estatuas, monedas, columnas, el testimonio se llama *monumental*.

2º *Desde el punto de vista del objeto material*, el testimonio es *doctrinal* o *histórico*, según se refiera la fe a un dogma o a un hecho.

a) Un dogma puede ser inaccesible o accesible a la razón: si es inaccesible a sus solas fuerzas, es un *misterio*. El misterio es una verdad oscura, no evidente, objeto de fe.

b) Un *hecho* es *público*, si tiene un gran número de testigos o si ocurre ante un juez; de otra manera es *privado*. En sí mismo, o en sus circuns-

tancias, es *importante* o de *poca importancia*. Con relación a sus testigos, es *fácil* o *difícil* de conocer. En fin, fomenta los prejuicios, las *pasiones*, o los contradice.

33° Desde el punto de vista del *testigo*, el testimonio es divino o humano. En el testimonio humano, hay *muchos* testigos, *pocos* testigos o *un solo* testigo. Estos testigos son notables o no por su reputación, su seriedad, su ciencia. *Coinciden entre sí* o *se contradicen*. Son *oculares* o *auriculares*, según hayan visto u oído ellos mismos el hecho que refieren o solamente lo hayan oído contar. Son *contemporáneos*, si el hecho es de su tiempo; si ya es antiguo, los testigos son *posteriores*.

79. Fundamento o motivo de la fe.¹—Es digno de fe el que *ni se engaña ni engaña*. Así es que el motivo de nuestra fe es siempre doble: *la ciencia* y *la veracidad* del testigo, que son los dos elementos de su autoridad.

El testimonio divino llena siempre estas dos condiciones: lo cual es evidente, puesto que Dios no podría ni engañarse ni engañarnos, y se cree en la palabra de Dios a causa de su infinita autoridad.

También el testimonio humano es digno de fe, generalmente y a no ser que se pruebe que el testigo está engañado o engaña.—He aquí la *prueba*. Las facultades del hombre son naturalmente *rectas*: consiguientemente, el hombre no solamente puede conocer la verdad, sino que también es verídico y sólo por accidente engaña o miente: cuan-

¹ FARGES, *La crise*, p. 193; — *Etudes*, 1897, II, p. 684; — P. JANET, *Principes de métaphysique et de psychol.*, 1896.

do sus pasiones, por ejemplo, o su interés lo empujan a mentir.

De otra manera: 1º habría que dudar de la rectitud de nuestra naturaleza misma: lo cual repugna a la sabiduría, a la bondad, a la santidad del Creador; y 2º la *sociedad* humana, aunque es de derecho natural, sería imposible: en efecto, el trato con los demás hombres supone la probidad, la veracidad naturalmente innatas en cada hombre.

Por eso creemos que un hombre es sano de espíritu, sin pasión y desinteresado cuando nos refiere un hecho del que es testigo. Ora se nos impone su autoridad con una evidencia irresistible y la creencia es como necesaria; ora nos confiamos simplemente a él a causa de su dignidad, y libremente queremos sometérnosle.

Los modernistas *objetan*: La inmanencia es la ley y la medida del pensamiento: así es que el hombre no puede aceptar cualquier cosa de una autoridad exterior: "No puede entrar en el hombre nada que no salga de él... ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional... para él no hay verdad que tomar en cuenta sin ser de alguna manera 'autónoma' y 'autóctona'." ²

Respuesta. La inmanencia es la ley del pensamiento; *distingo*: en el sentido de que toda verdad debe ser asimilada, *lo concedo*; en el sentido de que ninguna debe ser recibida del exterior, *sub-distingo*: si es ininteligible, *lo concedo*; de otra manera, *lo niego*. En efecto, la mente recibe de buen grado y asimila con facilidad no sólo las verdades tomadas de los objetos exteriores, sino aun las re-

² BLONDEL, *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine*, 1896.

cibidas de una autoridad; - por lo demás, no se concibe en materia histórica otro medio de información, - y los límites mismos de nuestra actividad intelectual exigen este acrecentamiento de una enseñanza.³

Insistencia.—No pertenecen a la ciencia sino los objetos que puede alcanzar la experiencia, ora la nuestra, ora la de otro. Así es que si se presta fe al testigo, no es a causa de su testimonio, sino en razón del carácter de los hechos que refiere, porque él pudo constatarlos y porque son verosímiles y verificables experimentalmente. Así hablan Kant y los kantianos, como Brochard.⁴

Respuesta. Aun cuando se aceptara el principio, habría que rechazar la conclusión: la verdadera fe no se tiene en razón del carácter de los hechos referidos, sino en virtud de la autoridad o de la dignidad del testigo. Así es que, sea que éste refiera hechos naturales o que afirme dogmas misteriosos, con tal que los conozca con una ciencia cierta, y que sea un testigo verídico, es necesario o al menos razonable aceptar su testimonio.

80. ¿Qué se debe pensar de la utilidad del testimonio?⁵

El testimonio es evidentemente necesario a la sociedad tanto para conocer los hechos históricos como para adquirir los rudimentos de las ciencias.—Además, es un poderoso auxiliar de la razón individual. En muchos casos la conduce a lo verdadero

³ Cf. FARGES, *Ibid.*, 221-225; - *L'ami du clergé*, 2 en. 1908.

⁴ Cf. ETUDES, *L'expérience et la foi*, 20 mayo 1907.

⁵ BOSSUET, *Discours sur l'hist. univ.*; - FÉNELON, *Lettre à l'Académie*; - ROLLIN, *Traité des études*, III, 1; - LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, L. VI, c. 16.

por el camino más corto, el más común y el más seguro.

1. *Es el camino más corto.* Apoyándose en el testimonio, ora humano, ora divino, el individuo llega inmediatamente al conocimiento de una multitud de verdades que su razón, entregada a sus propias fuerzas, habría tardado mucho tiempo en descubrir, si acaso hubiese llegado a descubrirlas. Tales son, por ejemplo, ciertas verdades sobre la naturaleza de Dios, objeto de una ciencia elevadísima y cuyo estudio supone el conocimiento previo de un gran número de otras ciencias.⁶

2. *Es el camino más conocido.* Muchas gentes, la experiencia lo demuestra, no conocen la verdad sino por medio del testimonio, ora humano, ora divino, y esto se explica por tres razones principales: a causa de su debilidad mental; en razón de múltiples ocupaciones y necesidades temporales de la vida; o a causa de su pereza para el estudio.⁷

3. *Es el camino más seguro.* Nuestra razón puede errar sobre muchos puntos, aun en lo que es de su dominio. Gracias al testimonio, sobre todo al testimonio divino, adquiere un conocimiento seguro e indubitable, porque Dios no podría mentir. "Así, concluye San Agustín, el alma enferma es tratada por una providencia verdaderamente divina y una benevolencia inefable, puesto que su razón está precedida por una autoridad que, al pedirle la fe, le prepara los caminos".⁸

⁶ *Suma teol.*, II-II, q. 2, a. 4.

⁷ *Ibid.*

⁸ BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 186.

Siendo esto así, puede uno admirarse de que Juan Jacobo Rousseau quiera que se deje al niño a él mismo, y que no se le dé ninguna enseñanza religiosa antes de la edad adulta.

ARTÍCULO II

De la Autoridad humana.

Si el magisterio humano es el testimonio de todos los hombres, se llama *consentimiento universal*. Si es tan sólo el dicho de algunos hombres, se llama simplemente *testimonio humano*. Estudiaremos estos dos testimonios en dos párrafos, pero en un orden inverso.

§ I.—*Del testimonio de los hombres.*⁹

¿El testimonio de los hombres es un criterio de certeza?—Sí, y como este testimonio es *oral*, *escrito* o *monumental* (n. 78), estableceremos tres tesis.

TESIS I

El testimonio oral, revestido de ciertas condiciones, es un legítimo criterio de certeza, tanto con relación a los hechos contemporáneos como en cuanto a los hechos pasados.

81. I. En cuanto a los hechos contemporáneos.—Para que el testimonio oral sea un criterio de cer-

⁹ FARGES, *La crise*, p. 195-206.

teza en cuanto a los hechos contemporáneos, se necesita y basta con que llene dos condiciones: los testigos no deben ser: 1º *ni engañados*; 2º *ni engañadores*. Pues bien, a menudo se realizan estas dos condiciones.

1º *A menudo los testigos no se engañan.*—Así, cuando el hecho es de una gran importancia, fácil de conocer, público, etc.: como la muerte de un soberano Pontífice, un incendio en París, etc. En casos semejantes, es imposible que todos los testigos estén errados. En efecto, por una parte, los hombres están constituidos de tal manera que prestan una atención seria a los asuntos que tienen importancia. Por otra parte, es imposible que muchos testigos se equivoquen sobre un hecho palpable, fácil de conocer: jamás es general la alucinación.

2º *A menudo los testigos no son engañadores.*—En efecto, a menudo no quieren engañar, y aunque quisieran no podrían hacerlo.

a) *No quieren engañar.*—Si se trata de un hecho contrario a sus pasiones, a sus intereses; con mayor razón, si el error que debe resultar de su mentira tiene que serles inútil o perjudicial, repugna a la naturaleza y a la razón que haya quienes concuerden por azar o que se pongan de acuerdo para desfigurar la verdad. El hombre consulta su utilidad personal, evita con celoso cuidado todo lo que daña su interés. Así, homicidas que libremente confiesan su crimen, aun previendo que serán castigados con la muerte, son dignos de fe.

b) *Aunque quisieran no podrían engañar.* En efecto, a menudo es imposible el fraude, y esto por

tres razones: testigos que se dividen entre sí por interés no podrían ponerse de acuerdo para engañar; y aunque se pusieran de acuerdo, pronto o tarde alguno de ellos denunciaría el convenio; por otra parte, los demás hombres descubrirían ciertamente el complot: por ejemplo, sería en vano que ahora se anunciara que murió el Papa si esto no fuese cierto.

El testimonio oral, relativo solamente a hechos contemporáneos, puede ser, por lo tanto, un criterio de certeza.

82. II. En cuanto a los hechos pasados o de la tradición oral.¹⁰—Para que un hecho pasado pueda ser conocido con certeza por medio del testimonio oral, basta con que, en la *tradición*, esto es, en la *serie de testigos* que refieren el hecho, no haya *ninguna época* en que los testigos hayan sido o engañados o engañadores. Pues bien, esta condición se puede llenar.

Prueba.—La tradición oral es una serie ininterrumpida de testigos que refieren hechos pasados. Los primeros vivieron en la época del hecho; los otros, más tarde. Pero ni unos ni otros han sido engañados ni son engañadores.

1º *En la época del hecho*, a menudo los testigos ni han sido engañados, ni engañadores. Todo lo que hemos dicho del testimonio oral con relación a los hechos contemporáneos lo ha probado (n. 81).

¹⁰ DE SMEDT, *Les principes de la critique historique*, 1883; — LA LUZERNÉ, *Oeuvres complètes*, 1859: *Dissertation sur la vérité de la religion*; 2/a. Dissert., p. 1, c. 2: *De la certeza moral*.

2° *En la época siguiente*, igualmente, los testigos no han podido ser ni engañados ni engañadores, al menos en lo que concierne a la substancia del hecho.

a) De ello tenemos una *primera* prueba en la manera como se suceden las generaciones. En efecto, una generación no desaparece de un solo golpe. Poco a poco cede el lugar a otra. Una gran parte de la primera generación conoce a la segunda, y una gran parte de la segunda conoce a la tercera, y así sucesivamente. Ahora bien, en tal sucesión de generaciones, puede suceder a menudo que no se equivoquen los hombres sobre un hecho muy importante, divulgado dondequiera, conocido de todos. Ejemplo: San Pedro llegó a Roma y allí sufrió el martirio: los testigos supervivientes de la generación contemporánea de este hecho no habrían podido ni ignorar ni tolerar el fraude, si hubiese sido inventado por la generación siguiente.

b) La tesis se aclara aún más indirectamente por la falsedad del *principio crítico, que quiere eliminar de la historia todo hecho que no esté consignado en un documento contemporáneo*: así se ha llegado a negar hechos cuya autenticidad innegable se demuestra más tarde con el descubrimiento de documentos nuevos.—En efecto, es claro que la ausencia o el silencio de documentos no constituye sino un argumento negativo, por el que no se podría argüir con certeza contra la tradición. Por lo tanto, que nuestros hipercríticos mediten la lección que les ha sido dada en el célebre apólogo de las cigarras: “Estamos seguras, dicen ellas, de que desde la era de la primera cigarra no ha cambiado

nuestro canto. ¿Datará únicamente de la hora en que algún escriba, despertado por él, lo anotó? . . ."¹¹

Concluamos que una tradición oral, no interrumpida, es también un medio de conocer con certeza los hechos de la historia, al menos en su *substancia* y sus *principales circunstancias*.¹²

TESIS II

83. *El testimonio escrito, revestido de ciertas condiciones, es un legítimo criterio de certeza.*¹³

Nociones.—1. Se llama libro auténtico el libro verdaderamente escrito por el autor a quien se le atribuye generalmente, o que al menos apareció en la época que se le atribuye.—Un libro llegado hasta nosotros sin gran mutilación es un libro *íntegro* en su substancia. Para ser absolutamente íntegro, no debe haber sufrido ninguna mutilación.—En fin, un libro *verídico* refiere y describe cosas verdaderas.—Por lo contrario, un libro que carece de autenticidad es *apócrifo* o *supuesto*. Un libro que carece de integridad es un libro *mutilado* o *interpolado*. Un libro que carece de *veracidad* es un libro *falso* y *mentiroso*.

2. Hay medios o signos *extrínsecos* e *intrínsecos* para constatar esas tres características en un libro:

¹¹ E. LAMY, *Réponse a Mgr. Duchesne* (discurso de recepción en la Academia, 26 en. 1911).

¹² Cf. LAGRANGE, *La méthode historique*.

¹³ HOPFL, art. Authenticité et critique biblique (*Suppl. au Dict. de la Bible*).

los signos extrínsecos son las *tradiciones orales o escritas y la confesión de los adversarios*. Los signos intrínsecos son la conformidad con *la doctrina, el estilo, las costumbres del autor*.

Prueba sumaria del argumento: Un libro *auténtico, íntegro y verídico* es un criterio cierto de los hechos que refiere; y se puede constatar a menudo, tanto por signos intrínsecos como por signos extrínsecos, que un libro es auténtico, íntegro, verídico.

84. Iº Primeramente se puede constatar que es **auténtico**.

A.-*Signos extrínsecos*.—Si una tradición oral, constante y universal, atribuye un libro a tal autor, ese libro debe ser considerado como auténtico; sobre todo si se trata de hechos importantes, como la religión de un pueblo. Con mayor razón esto es verdadero, si toda la serie de autores, en todos los países, en todos los siglos, ha atribuido un libro a determinado autor, de tal época. El error o el fraude no podría existir en toda esa serie de escritores.

Lo cual será sobre todo evidente si críticos notables por su ciencia, si aun adversarios consideran auténtico ese libro. Tales son el Pentateuco, siempre atribuido a Moisés; el Cuarto Evangelio, que se atribuye a San Juan; el *De Officiis*, a Cicerón. En casos semejantes, un libro no podría ser declarado inauténtico por signos intrínsecos si no es que éstos contradigan *evidentemente* el testimonio tradicional.

B.-*Signos intrínsecos*.—El *estilo* del libro, la *doctrina y las opiniones* que encierra, y aun, si se trata de manuscritos, la forma de la escritura o del pa-

pel,¹⁴ son señales o una confirmación de su autenticidad, si están de acuerdo con el estilo, la doctrina, las opiniones, los prejuicios, los usos y el genio de la época o del autor al que se le atribuye: en el caso contrario, podrán hacer dudar de la autenticidad y aun contradecirla claramente.

Confesemos sin embargo que el estudio de los signos intrínsecos es delicadísimo y a menudo no conduce sino a una mayor o menor probabilidad; por lo cual los defensores de la nueva crítica, como Strauss, Renan, Welhausen, Harnach y Loisy, que rechazan o casi rechazan los signos extrínsecos, a menudo se ven reducidos a simples conjeturas, y en muchos puntos terminan por contradecirse o caer en el escepticismo histórico. Fácilmente se demuestra contra ellos que los signos intrínsecos son insuficientes para invalidar el testimonio histórico, cuando se trata de hechos muy importantes, relativos a la vida o la religión de los pueblos.

85. IIº La integridad de un libro puede también demostrarse, - ora por signos intrínsecos, tales como la unidad o la heterogeneidad de la obra,¹⁵ ora también por signos extrínsecos.

A.-Que no ha habido alteración de un libro tanto en vida como después de la muerte del autor, se demuestra por la concordancia de las ediciones: aun su imposibilidad puede probarse por varios hechos, tales como el *uso cotidiano* de ese libro en las asambleas públicas; la *difusión* de ejemplares que en todo momento podían compararse con

¹⁴ Cf. P. DE SMEDT, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵ P. DE SMEDT, *Ibid.*, p. 89, 93, 197, 233; - LACORDAIRE, 42e conf.

el texto original; la *importancia* de los hechos que transmitían a la vez el testimonio oral, el monumental y el histórico.

B.-Además, la alteración de hechos importantes que componen la substancia de un libro, o su interpolación en cosas esenciales, es también imposible, si el libro era aceptado y conservado con un celoso cuidado por hombres que no se ponen de acuerdo entre sí. Tal es el caso de la Biblia, aceptada igualmente ahora por los Judíos y los Cristianos.

86. III° En fin, se puede demostrar la **veracidad** de un libro.

A.-A menudo el hecho referido es tal que el autor no pudo equivocarse, y ni quiso ni pudo engañar a sus contemporáneos.

a) No pudo *engañarse*, si refiere hechos de los que ha sido testigo ocular, o que oyó referir él mismo por testigos dignos de fe.—Sin embargo, se debe tener cuidado en que el autor no nos engañe de buena fe si sus preferencias o sus antipatías con una cierta ligereza de espíritu le impidieron formarse un juicio imparcial.¹⁶

b) El autor *no quiso* engañar, si fue de una notoria probidad; sobre todo si le hubiese sido inútil o perjudicial hacerlo.

c) El narrador *no pudo* equivocarse en hechos públicos y muy importantes: pretender que un escritor inventó, sin que ningún contemporáneo lo contradijera, ciertos hechos sobre la religión, la ciencia, la política, es moralmente imposible.

¹⁶ P. DE SMEDT, *op. cit.*, p. 119.

B.-Por lo demás, la historia tiene también señales *intrínsecas* de veracidad, como el *acuerdo* en los hechos que se refieren y la *manera* de referirlos.

Que la cosa *referida* sea posible, verosímil, que no parezca fabulosa como las ficciones de los poetas; que no contradiga los hechos ya conocidos; que no halague los prejuicios o las pasiones o el orgullo de un pueblo, como las victorias contadas por Tácito: éstos son, es cierto, signos negativos, que no bastan para establecer la veracidad de un autor, pero su ausencia puede probar la falsedad de su testimonio.—En cuanto a la *narración* misma, una demasiado grande pasión, una búsqueda inmoderada, la infidelidad en las citas, el silencio afectado respecto a las opiniones adversas,¹⁷ el carácter seudónimo o anónimo, hacen dudar de la fidelidad de un relato: mientras que una narración sencilla y un estilo natural serán una confirmación y aun una señal de verdad y de buena fe. Por esto, por ejemplo, la sinceridad de nuestros evangelistas no es puesta en duda, y la crítica moderna ha tenido el mérito de confesarlo, a pesar de todos sus desvíos.

Consiguientemente concluimos que a menudo se puede reconocer que un libro es *verídico*, al menos en las grandes líneas y la substancia de los hechos, como se puede demostrar además que es *íntegro* y *auténtico*. Por lo tanto, el testimonio escrito es un criterio de certeza.

¹⁷ DE SMEDT, *Ibid.*, p. 48-52, 119-120, 137-159.

TESIS III

87. *El testimonio monumental, revestido de ciertas condiciones, es un criterio legítimo de certeza.*¹⁸

Prueba.—Un monumento conmemorativo erigido por el hombre, como estatua, templo, pirámide, inscripción, palacio, columna, arco de triunfo, etc. . . ., a menudo es una fuente de certeza relativa a los hechos contemporáneos o a los hechos pasados.

1º *Relativo a los hechos contemporáneos.*—Si el monumento es contemporáneo del hecho, es un criterio de certeza. No hay nadie suficientemente audaz, ni suficientemente loco, para erigir un monumento a la memoria de un hecho que sería reconocido por todos como falso. Erigir semejante monumento sería querer hacerse el hazmerreír de todo el mundo.

2º *Respecto a los hechos pasados.*—Si el monumento es posterior a la época del hecho, se le puede considerar como fuente de certeza, con ciertas condiciones: se necesita que sea erigido en memoria de un hecho importante y público; se necesita también que ningún contemporáneo haya protestado.

Agreguemos que el estudio de los monumentos sirve mucho para *los progresos de las ciencias* y para la investigación de la verdad histórica. Muy

¹⁸ VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, 1879-1882; — *Etudes*, 1897, p. 689.

a menudo los eruditos, gracias a un monumento, a una inscripción sobre todo, han revelado hechos completamente ignorados, o que al menos arrojan una nueva luz sobre acontecimientos mal conocidos. Así, "a las inscripciones les debemos casi todo lo que sabemos sobre la organización administrativa del Imperio Romano".¹⁹ Igualmente, ¡cuánta luz han arrojado sobre los orígenes cristianos las investigaciones de Rossi en las catacumbas romanas!²⁰

El testimonio *monumental* suele ser, pues, como el testimonio *escrito y oral*, un criterio muy legítimo de certeza; luego también y en resumidas cuentas el testimonio *histórico* y generalmente el testimonio *humano*: sin embargo, su certeza no es más que *moral*, porque está fundada solamente sobre las costumbres de los hombres.

88. Dificultades relativas a la autoridad del testimonio.

Proviene de Locke, de Bayle y generalmente de críticos, de Strauss, de Renan.

1ª Objeción.—Contra el testimonio ORAL. Un testigo puede engañarse, aun sobre un hecho contemporáneo. Es así que se puede decir otro tanto de cada testigo y de todos *colectivamente*. Luego no se puede demostrar que haya testigos que ni se engañen ni engañen, aun a propósito de hechos *contemporáneos*.

Respuesta: *Pasemos sobre la mayor.* En efecto, a veces, aun la autoridad de un solo testigo basta

¹⁹ FORTOUL, *Circulaire*, 16 de abril 1856.

²⁰ Cf. J.-B. DE ROSSI, *Roma sotterranea*; — P. ALLARD, *Rome souterraine*, 1872.

para darnos la certeza, cuando se trata de un hecho fácil de conocer, expuesto a las miradas de todos e importante, sobre todo cuando la mentira sería inútil, aun perjudicial al testigo.

Niego la menor: si un testigo puede *accidentalmente* equivocarse, es absurdo decir que todos los testigos no solamente se engañan sobre un hecho, sino que inducen a los otros a error. Lo que es accidental no puede ser *común a todos los individuos*.²¹—No decimos que un número de testigos matemáticamente determinado sea necesario para el valor del testimonio; el número requerido de testigos se aprecia moralmente.

2ª Objeción.—Contra la TRADICION oral. La certeza de la tradición oral se debilita siempre con el tiempo. Luego esta no es una fuente de certeza en cuanto a los *hechos pasados*.

Respuesta. Niego el antecedente y la consecuencia.—No solamente el tiempo no disminuye siempre la certeza de la tradición oral, sino que a veces puede aumentarla y confirmarla. En efecto, gracias al tiempo, el hecho se propaga por dondequiera, y, por otra parte, ha sido más a menudo sometido al examen, o mejor vindicado de todos los ataques: brilla así con una mayor claridad. Esto es sobre todo verdadero, si se trata de hechos que prueban la divinidad de la religión, como son los milagros de Cristo y de los apóstoles.

Insistencia.—Los hechos antiguos hieren menos el espíritu que los acontecimientos recientes. Es así que cuando el espíritu está menos impresionado tiene menos certeza. Luego para hechos muy antiguos no la hay de ninguna manera.

²¹ *Suma contra Gentiles*, II, c. 34.

Respuesta. *Distingo la mayor*: Los hechos antiguos impresionan menos el espíritu, esto es, impresionan menos la sensibilidad que los hechos contemporáneos, *lo concedo*; dan menos convicción intelectual, *lo niego*. Así, por horrible que haya sido el asesinato de Enrique IV, nos conmueve menos que a los contemporáneos de ese buen rey; sin embargo, estamos tan seguros como ellos de la verdad del hecho: aquí la imposibilidad de un error es la misma para nosotros que para ellos.

3ª *Objeción.*—*Contra el testimonio ESCRITO Y EL MONUMENTAL.* La autoridad de un monumento o de un libro se reconoce por signos o criterios intrínsecos. Ahora bien, no hay más que un pequeño número de hombres capaces de tener esos criterios. Así es que tanto el uno como el otro es de nula autoridad, no puede ser útil sino para algunos privilegiados.

Respuesta. *Distingo la menor*: Su autoridad se reconoce por signos intrínsecos y extrínsecos, *lo concedo*; por signos intrínsecos solamente y principalmente, *lo niego*. Todo esto se trata en Lógica, sobre todo hablando del Arte Crítico.

§ II.—*Del Consentimiento Universal.*²²

89. ¿Es el consentimiento universal un criterio legítimo de certeza?

Puede definirse así: *Un juicio común sustentado por todos los hombres sobre verdades elementales y principalmente sobre las verdades necesarias para la dirección de la vida.*

²² FARGES, *La crise de la certitude*, p. 214-220; — cf. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, I, p. 20-22; II, p. 378-379.

1o. Es un juicio *común*. Este consentimiento, para servir de criterio, debe ser *constante y universal*, no *físicamente*, sino *moralmente*, o sea, que debe ser común al mayor número de hombres, aun cuando algunos individuos sean excepción.

2o. Es un juicio sobre las *verdades elementales*. El objeto de este consentimiento no es una verdad puramente especulativa o inaccesible al vulgo, tal como el sentido relativo del movimiento de la tierra y el sol. Ese consentimiento debe ser sobre verdades fáciles de conocer, tales como la existencia del mundo o los primeros principios, y sobre todo sobre las verdades necesarias para la vida doméstica, civil o religiosa, por ejemplo: "se debe hacer el bien y evitar el mal", el hombre es libre, Dios existe.

Bacon niega todo valor a este consentimiento. Lamennais,²³ al contrario, lo admite en todas las cuestiones. La verdad está entre ellos dos.

TESIS

90. *El consentimiento universal sobre las verdades elementales es un criterio legítimo de certeza.*

Lo cual se prueba por la *naturaleza* y el *origen* de este consentimiento.

1º No se pueden equivocar todos los hombres sobre las cosas más fáciles de conocerse, sobre las no-

²³ *Essai sur l'indifference*, c. 13.

ciones más elementales. Así es que el consentimiento universal es un criterio infalible de certeza.—El *antecedente* es evidente: si el género humano se equivocara en tales verdades, la naturaleza humana estaría privada de los medios necesarios para su fin, y el escepticismo universal tendría razón de ser (n. 40). Lo cual es imposible.

Santo Tomás lo dijo muy bien: “Una opinión falsa es una flaqueza del intelecto. Tales defectos son accidentes; ocurren sin que la naturaleza los haya querido: luego lo que no es sino un accidente no puede producirse siempre y en todos los individuos”.²⁴

2º Hay tres opiniones *sobre el origen* del consentimiento universal: los “tradicionalistas” lo atribuyen a una *revelación primitiva*; muchos, en pos de Reid, a un *instinto ciego de la naturaleza*; otros, con mayor razón, enseñan con los tomistas que el consentimiento universal tiene su fuente en un *uso normal* de nuestras facultades cognoscitivas, que se ejercitan en las cosas más fáciles de conocer, y que sólo por accidente pueden equivocarse en tal o cual individuo como fruto de alucinación, de locura o de alguna otra anomalía. Pero, cualquiera que sea la opinión adoptada, nuestra tesis sigue siendo verdadera: en efecto, una revelación primitiva de Dios, un instinto natural creado por Dios, el uso normal de nuestras facultades cognoscitivas no podrían inducir al género humano al error respecto a las verdades primeras, sobre todo las verdades necesarias a la vida. Así es que en estas materias

²⁴ *Contra Gentiles*, II, c. 34.

el consentimiento universal debe ser tomado con seguridad como una ley de la naturaleza.

91. **Conclusión sobre el valor del sentido común y la autoridad de los sabios.**²⁵—A.—El sentido común es el faro o el antepecho de la especulación filosófica. Los anti-intelectualistas contemporáneos lo desprecian, ya sea que, con Bergson,²⁶ aunque proclamando teóricamente su valor, en realidad enervan toda su fuerza; ya sea que, con Leroy, rechacen claramente su alcance intelectual, reduciendo los datos del sentido común a no ser sino reglas prácticas.—Posición insostenible: habría que decir entonces que el axioma “dos y dos son cuatro” no tiene alcance intelectual y que se reduce a esta regla práctica: *obra* como si dos y dos fuesen cuatro; lo que por otra parte Le Roy afirma atrevidamente, aplicándolo al dogma mismo en su famoso artículo:²⁷ “¿Qué es un dogma?”—Tal explicación mutila el sentido común, que concede un valor a los axiomas, no solamente a causa de su utilidad, sino primeramente a causa de su verdad: de su verdad proviene toda su utilidad práctica (n. 70).

B.—Tampoco es razonable no tener en cuenta la autoridad de los sabios cuya competencia técnica es reconocida, ni la opinión común de los doctores en materia dogmática.

1º Si se trata de *verdades elementales* de la ciencia o de la filosofía, la opinión común de los doctores debe ser tomada como *regla* de lo verdadero. En efecto, por las razones ya expuestas al hablar

²⁵ FARGES, *La crise...*, p. 218.

²⁶ FARGES, *La philosophie de M. Bergson*, p. 16, 210.

²⁷ *La quinzaine*, 15 de abril 1905.

del consentimiento universal, es imposible que la mayoría se engañe siempre y en todas partes sobre las verdades que sabios y doctores pueden conocer y demostrar con facilidad.

2º En las *cuestiones controvertidas*, la opinión común debe ser considerada como la más probable, porque, como dice Aristóteles, ordinariamente la cosa más probable es la que les parece tal a todos, al mayor número o al menos a los más sabios.—*Ordinariamente*, decimos, porque siendo falible²⁸ la autoridad humana, es posible que en las cuestiones más difíciles los más sabios se hayan equivocado. En esto, cuanto valen sus razones tanto vale su autoridad.

3º En fin, *en todas las cuestiones*, se deben también estudiar las antiguas tradiciones. Una doble utilidad se desprenderá siempre de este estudio. Aprovecharemos lo que los antiguos hayan dicho de bueno, y el ejemplo de sus errores nos servirá de útil lección.

Por lo cual la Iglesia, aun en filosofía, tiene a los ojos de todo hombre razonable una innegable autoridad. En efecto, sus Doctores, los Santos Padres, los Soberanos Pontífices, los teólogos y los filósofos cristianos exceden por su número, su virtud, su ciencia y sus otras cualidades, a los sabios de todas las otras sociedades.²⁹

92. Objeción contra el consentimiento universal.
—Se nos replica: La mayoría de los hombres se equivoca sobre muchas verdades, por ejemplo, so-

²⁸ *Suma teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

²⁹ LEÓN XIII, Encíclica *Æterni Patris*, 1879.

bre la naturaleza de Dios: "el consentimiento universal no prueba nada" (Bacon); luego no es un criterio de verdad.

Respuesta. *Distingo el antecedente*: Los hombres se equivocan sobre verdades que no pueden ser objeto del consentimiento universal, *lo concedo*; tal es el movimiento relativo de la tierra y el sol (el movimiento no es el objeto *propio* de la vista); pero *niego* que la mayoría de los hombres se engañe sobre los objetos propios de sus facultades, sobre todo en cuanto a las primeras verdades morales: la prehistoria³⁰ lo prueba. Asimismo, los hombres pueden engañarse sobre la naturaleza de Dios, *lo concedo*; sobre su existencia, *lo niego*.

Insistencia.—Pero el consentimiento universal no puede ser conocido.

Respuesta. *Lo niego*: conversaciones con los demás hombres, el estudio de las ciencias históricas, aun de ciencias prehistóricas, nos hacen conocer las verdades admitidas por un consentimiento universal, y el progreso actual de las ciencias históricas asegura todavía más tal conocimiento.

ARTÍCULO III

De la Autoridad Divina.

Trataremos de la *Revelación*, que nos hace conocer el magisterio divino, y del error *racionalista* que rechaza ese magisterio. En seguida estudiaremos la *armonía* que debe existir entre la fe y la razón.

³⁰ PINARD DE LA BOULLAYE, *Etude comparée des religions*, t. II, 414-439; — *Le correspondant*, 11 dic., 1929, p. 731 y ss.

§ I.—*De la Revelación.*³¹

93. Revelación; su demostrabilidad, su demostración.

A.-La Revelación, que se estudia ampliamente en Teología, es la *manifestación de una verdad hecha a los hombres por Dios de una manera sobrenatural.*

Así es que se deben considerar cuatro cosas en esta definición: 1º *El autor de la Revelación:* es Dios quien habla a los hombres, inmediatamente por sí mismo o mediatemente; - 2º *El sujeto de la Revelación:* es el hombre, el género humano; - 3º *El objeto de la Revelación:* es una verdad que las solas luces de la razón podrían conocer, como la Providencia, o que excede a la razón, como el misterio de la Santísima Trinidad; - 4º *El medio de la Revelación:* está fuera de los procedimientos ordinarios de la razón, que no acepta aquí una verdad sino confiándose a la *autoridad de Dios que revela.*

B.-La razón puede demostrar la *posibilidad* de la Revelación: - 1º *Es posible de parte de Dios,* que es su autor, porque no repugna de ninguna manera y aun es de una alta conveniencia que Dios, todopoderoso y soberanamente bueno, enseñe al hombre verdades que exceden su razón, o que al menos no podría él conocer sino después de penosos esfuerzos.—2º La Revelación es posible *por parte del hombre,* que es su sujeto. En efecto, todos los hombres tienen necesidad de ser instruidos y

³¹ FARGES, *La crise de la certitude*, p. 226-235.

pueden serlo por Dios, ora inmediatamente, ora por medio de ciertos hombres.—3º La Revelación es *posible* también *por parte del objeto* o verdad revelada. En efecto, esta verdad o excede a la razón o no la excede. Si lo primero, el hombre puede aprender al menos que existe esa verdad. Si no la excede, no hay ninguna dificultad en que el hombre reciba de Dios tal enseñanza.—4º En fin, la Revelación es *posible en su modo*. En efecto, Dios, que es todopoderoso, puede hablar al hombre e instruirlo por medio de signos exteriores o de una iluminación interior.

C.-Por otra parte, la razón puede demostrar, tras de la posibilidad, la *existencia* misma o el hecho de una Revelación divina. Nosotros podemos conocerla como los otros hechos históricos, por medio del testimonio oral, histórico o monumental, y de hecho la conocemos así, como se prueba científicamente en el tratado de la *Verdadera Religión*, que forma parte de la Apologética, y por lo tanto es, en sí, una ciencia racional.

94. La Revelación es, por lo tanto, un criterio de certeza.

A.-De lo que precede se concluirá legítimamente que la Revelación, una vez identificada, es un motivo infalible de certeza.

Prueba.—Un motivo que se apoya en la autoridad divina es infalible. Es así que la Revelación se apoya en la autoridad de Dios, que no puede ni engañarse ni engañarnos: Dios no puede negarse a sí mismo, lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero. Luego la Revelación debe ser considerada como un motivo infalible de certeza.—Ade-

más, ninguna certeza puede ser mayor que la de la Revelación, puesto que se apoya inmediatamente en la veracidad divina, y por lo tanto sobre una veracidad infinita; así es que viene siendo mayor, por así decir, que la certeza metafísica (n. 18).

B.-No solamente este medio de conocimiento es de todos *el más seguro*, sino que es también *el más útil*, porque libra a la razón de sus errores y la enriquece con nuevos conocimientos.³² Esto sea dicho contra las pretensiones racionalistas de las que vamos a hablar.

§ II.—*Del Racionalismo.*³³

95. El Racionalismo: sus grados, sus partidarios.³⁴

A.-El Racionalismo es *el error que proclama a la razón humana autónoma e independiente de la Razón Suprema*. La sana razón evita este exceso: cuando una doctrina se presenta como revelada por Dios, el filósofo tiene derecho a examinar la fuerza de los argumentos en los que se apoya el hecho de la Revelación; pero no debe de buenas a primeras pasar, como se dice, esta doctrina a la criba de su razón. Una vez reconocido el hecho de la Revelación, aceptarlo: he aquí lo que se impone, porque viene a ser entonces un motivo razonable de certeza.

³² *Suma teol.*, II-II, q. 2, a. 4; — *Contra Gentiles*, I, c. 4, 5.

³³ P. MATIGNON, *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, 1864; — R. P. MONSABRÉ, *Radicalisme contre radicalisme*, 1873; — M. MOIGNO, *Les splendeurs de la foi chrétienne*, introd. gen.

³⁴ PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, I, p. 205-230 y ss.; — LÉONCE DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 1928, II, p. 167-202.

B.-Se pueden distinguir dos *grados* de racionalismo: los semi-racionalistas declaran que la Revelación, que puede explicarse naturalmente, no nos obliga en la práctica a inclinarnos ante ella, y deja subsistir el derecho a la indiferencia. Los racionalistas puros la rechazan como imposible e inútil: "la esencia de la crítica, dice Renan, es la negación de lo sobrenatural". Por lo cual, a contrapelo de todo método positivo, rechazan o desfiguran los hechos que los contradicen. Luego, aseguran que la fe se opone a la razón, a la filosofía y al progreso, y concluyen que es menester estudiar la filosofía, las ciencias y sobre todo la historia a las solas luces de la razón, sin tener en cuenta una Revelación sobrenatural.

C.-Este error no es nuevo: desde los primeros siglos de la Iglesia, según testimonio de San Justino, de Clemente de Alejandría y de varios Padres, hubo gentes que en nombre de la razón trataron de apartar a los hombres de la fe en Cristo.—Pero este error, actualmente, ha venido a ser común a casi todos los filósofos que ya hemos combatido en el curso de la Lógica: deístas como Cousin, Jouffroy, Damiron, de Rémusat, Garnier, J. Simon;³⁵ protestantes liberales como Harnack, Sabatier, Revilla; muchos modernistas y sobre todo Loisy.

96. Origen del estado de espíritu racionalista en los modernos³⁶

Parece proceder de un triple prejuicio filosófico. Loisy formula así el prejuicio *inmanentista* (n. 79): "La Revelación es una idea extremadamente

³⁵ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 477, 478, 479.

³⁶ FARGES, *op. cit.*, p. 249-267.

antropomórfica, totalmente desconcertante para la ciencia y la filosofía contemporánea".³⁷ Así es que no ha podido ser sino la conciencia que el hombre obtiene de su relación con Dios.—Muy al contrario, la Revelación, tal como se nos da de hecho, no consiste en una evolución natural e inmanente de la razón humana, sino en una intervención sobrenatural de Dios. Así es que no difiere solamente en grado, sino también en naturaleza, de una luz simplemente natural (Teodicea, n. 8).

El segundo prejuicio es el *evolucionismo*. Para los modernistas, las verdades reveladas, estas verdades "caídas del cielo" y consiguientemente inmutables, obstaculizan el progreso universal.—Es indudable que la verdad es inmutable; pero se debe distinguir con cuidado entre la verdad en sí y el conocimiento que de ella tenemos y que, sin ser falso, puede ser inadecuado y en consecuencia perfectible, como por otra parte la Revelación misma. Y de hecho, el número de verdades reveladas ha aumentado en el curso de las edades; y una vez acabada la Revelación con el último de los Apóstoles, el progreso ha continuado en la inteligencia de esa misma Revelación y en las fórmulas dogmáticas que la expresan.

En fin, se proclama la *autonomía* de la razón, y se rechaza la Revelación, que una vez admitida impondría su yugo al hombre.—Seguramente que ella se impone; pero no por eso es menos libre la fe, y la verdad, de la que aquélla procede, jamás es un yugo para la inteligencia, sino una luz y una liberación.³⁸

³⁷ LOISY, *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 193.

³⁸ Cf. J. SIMON, *La liberté de conscience*, 6ª ed., 1883, lec. IV.

§ III.—*Unión de la Ciencia y la Revelación.*³⁹

Hay grados en las inteligencias: la nuestra es como el murciélago ante la luz del sol, por lo cual debe, aún más que la del ángel, dejarse iluminar por la fe.

97. *Derechos diversos y deberes de la razón.*⁴⁰

—Tiene ella cinco:

1º *La razón humana, por sus solas fuerzas, puede, sin la ayuda de la fe, llegar a conocer muchas verdades.* La inteligencia, ya lo vimos, utilizando los medios necesarios, es capaz de alcanzar la verdad en el orden natural, y de hecho conoce muchas cosas sin la ayuda de la fe.

2º *La razón humana puede demostrar los fundamentos de la fe.* Las notas distintivas de la Revelación son las profecías, los milagros, la difusión portentosa de una religión sobre la tierra, sus maravillas de santidad, etc. Es así que la razón humana puede tener una verdadera certeza de esos hechos. Luego puede demostrar los fundamentos de la fe, aun a los simples fieles, empleando sin embargo argumentos proporcionados a sus mentes: en efecto, la fe no es una ciega credulidad (n. 40).

3º *Aunque la fe y la razón existen a la vez en el cristiano, sin embargo en él precede el uso de la razón a la fe.* Puesto que a la razón le pertenece

³⁹ Cf. GILSON, *Le thomisme*, 1927, cap. II; — *L'esprit de la philos. médiéval*, 1932, cap. I y II; — MARITAIN, en *Rev. néo-scol.*, 1932, p. 153-187; — BLONDEL, *Cahiers de la nouvelle journée*, núm. 20, 1932.

⁴⁰ CHASTEL, *De la valeur de la raison humaine*, 1854.

demostrar los fundamentos de la fe, evidentemente se sigue que en el orden del tiempo el uso de la razón debe preceder a la fe.

Se objeta: si el uso de la razón precede a la fe, la duda en materia de fe es legítima. Es así que una duda de este género no es legítima. Luego la fe precede.

Respuesta. *Niego la mayor; concedo la menor; niego la consecuencia.* El cristiano que desea conocer explícitamente las pruebas de su fe las estudia de manera profunda y sabia, sin por esto poner en duda necesariamente las verdades reveladas. De otra manera habría que condenar como herejes a los Padres y a los Doctores de la Iglesia que pusieron tanto cuidado en el estudio de las pruebas de la religión y tanto tiempo le dedicaron.

4º *La razón humana circunscrita en los límites de su dominio es libre, y tal libertad favorece el progreso, lejos de dañarlo.* En efecto, la libertad de la razón se desprende de la naturaleza misma de la filosofía, puesto que la filosofía es una ciencia de razón. Ahora bien, sin una libertad legítima, ya no sería una ciencia de razón, sino una ciencia de autoridad. "La Iglesia misma no prohíbe de ninguna manera, dice el Concilio Vaticano I, que las disciplinas humanas utilicen sus principios y sus métodos propios, cada una en su dominio".⁴¹

5º *Pero no se puede admitir la licencia, el progreso ilimitado, ni la independencia absoluta de la razón.* En efecto, la licencia no es la libertad, sino el abuso de la libertad.—El progreso ilimitado es

⁴¹ Pío IX, Concilio Vat., dogm., c. IV; — CHASTEL, *De la valeur de la raison humaine*, 1854.

imposible, dados los límites de la razón humana; ⁴² y con mayor razón hay que rechazar un pretendido progreso que contradijera a la Revelación divina, de modo que con un progreso de esta clase jamás se reconciliará la fe cristiana, como lo declara el *Syllabus*.—En fin, aunque la razón humana goce de la libertad en su dominio y en sus propios límites, sin embargo no es absolutamente independiente, puesto que la razón divina le es superior y tiene el derecho de corregir sus errores.

98. Diversos derechos y deberes de la fe.

Tiene ella tres.

1º *La fe, por su principio, su objeto y su certeza, está por encima de la razón y no debe ser corregida por ella.* (Nociones preliminares, I, n. 8). En efecto, la fe nos enseña muchas verdades, tales como los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Presencia Real, que exceden a la razón pero no la contradicen.

2º *La fe puede dar a la razón conocimientos que exceden su alcance.* Para esto es necesario y basta que haya verdades que excedan el alcance del hombre; ⁴³ que Dios nos las pueda enseñar; que podamos conocer con certeza el hecho de su Revelación. Y la razón demuestra que se pueden realizar estas tres condiciones. Lo que hemos dicho basta para demostrarlo.

3º *La fe no impide el progreso, sino que corrige sus errores, al menos en lo que toca directamente o indirectamente a la Revelación.* La fe aun ayu-

⁴² *Contra gentiles*, II, cap. IV.

⁴³ *Contra gentiles*, I, cap. III.

da al progreso y lo alienta, como lo atestigua el Concilio del Vaticano I (n. 94).

99. Conclusión sobre el mutuo socorro que se prestan la fe y la razón.

“No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón”.⁴⁴

Por lo cual - “la contradicción que se cree ver entre la ciencia y la fe no es sino aparente: proviene de que los dogmas de fe no siempre han sido comprendidos y formulados como los comprende la Iglesia, o de que se han tomado opiniones o hipótesis científicas discutibles por verdades adquiridas”.⁴⁵ Jamás un filósofo, un geólogo, un físico o un historiador han podido aportar un hecho indubitante, por mínimo que fuera, en que haya una oposición irreductible entre la fe bien comprendida y la razón.

Pero al contrario, - mientras más avanza la ciencia, más se notan entre ellas analogías, coincidencias y servicios mutuos, y más se disipan las interpretaciones torcidas.

Plegue a Dios que muy pronto veamos los días desde hace tanto tiempo deseados y predichos por José de Maistre: “Volveremos a ver —dice— la soberbia alianza de la religión y la ciencia; volverán los espléndidos días del mundo en que toda ciencia se remontaba a su fuente”.⁴⁶

⁴⁴ GILSON, en *La vie intellectuelle*, sept., 1931, p. 226.

⁴⁵ LEÓN XIII, Encíclica *Providentissimus*, 1893, al final

⁴⁶ *Les délais de la justice divine*, nota; - cf. P. MATIGNON, *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, 1864, p. 322.

Capítulo Tercero

REDUCCION DE LOS CRITERIOS

100. ¿Puede no admitirse sino un único criterio de verdad?

Según lo que hemos dicho en los capítulos precedentes, no hay sino un solo medio de conocer la verdad. En efecto, objetos de especies diferentes no pueden ser conocidos por el mismo medio.

Sin embargo, como hay criterios *intrínsecos* y criterios *extrínsecos* (n. 41), los filósofos han tratado de reducir a uno solo ora los primeros, ora los segundos, pero inútilmente. En efecto, el criterio supremo de verdad debe serle intrínseco, objetivo e inmediato (n. 34). Ahora bien, los diversos criterios que se proponen son *extrínsecos*, *subjetivos* y *mediatos*.

ARTÍCULO I

Reducción de los Criterios Extrínsecos.¹

Entre los tres criterios extrínsecos, hay quienes han propuesto escoger como criterio único la *fe*

¹ FARGES, *La crise*, p. 268-298; - MERCIER, *Critér. gén.*, n. 64-74.

divina; otros, el consentimiento universal; otros, la tradición oral. De aquí el Fideísmo, el lamenesianismo y el "Tradicionalismo".

101. Qué es el fideísmo: lo que hay que pensar de él.²

El fideísmo es el error de los que niegan el poder de la razón para no admitir más criterio de verdad que la fe divina.

• Niega el poder de la razón: el fideísmo es, por lo tanto, la contrapartida del racionalismo; admite la fe divina no solamente como criterio supremo, sino como criterio único de verdad.

El fideísmo tuvo por padre a Miguel Montaigne, en el siglo XVI, y en el XVII a Huet, obispo de Avranches, en su obra titulada *De imbecillitate rationis humanae*. En el último siglo fue exaltado de nuevo por Bautain, célebre profesor en el colegio de Estrasburgo, y por Bonnety, en los *Anales de Filosofía cristiana*. En fin, en nuestra época, ciertos discípulos de Pascal³ y de Newman han imaginado un neo-fideísmo:⁴ siendo débil la razón, y dudosa la verdad, es más seguro atenerse a la existencia de Dios y a la vida futura.

² J. RIVIERE, *Le fideisme*, en *Dict. prat.*

³ Cf. LOUIS, *Le prétendu fidéisme de Pascal* (*Revue de phil.*, en., 1912).

⁴ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.* n. 354, 409, 410, 538, 535.

TESIS

La fe divina no es el único criterio de verdad.

Prueba.—I.—El fideísmo contradice la *evidencia* y se contradice *él mismo*.—Contradice a la *evidencia*, porque es evidente que la razón humana, independientemente de la fe, conoce muchas cosas, sin ningún temor de errar.

Se contradice *él mismo*. Porque muy bien puede utilizar los sentidos y la razón para establecer los fundamentos de la fe, y por un círculo vicioso pone en peligro la fe que se propone reafirmar: “No pudiendo ya ser probada la Revelación, ya no prueba nada”.⁵

Esta demostración está confirmada por la condenación de Bonnety (1855) y por las declaraciones del Concilio del Vaticano, según las cuales “el uso de la razón precede a la fe... y a ella nos conduce”, “demostrando los fundamentos de la fe”.

II.—Tampoco el *neo-fideísmo* es verdadero.⁶ Según este nuevo sistema, la débil razón no *demuestra* los fundamentos de la fe; solamente ofrece los argumentos probables, sembrados, es cierto, de dificultades, pero que nos dan ocasión de creer.—Se debe rechazar esta teoría: semejante fe sería irracional, variable como el sentimiento; podría excitar los deseos del corazón, pero no por eso sería verdadera: conduciría al agnosticismo y a un mis-

⁵ J. de Maistre.

⁶ FARGES, *Ibid.*, p. 283-298.

ticismo de mala ley, puesto que sería posible en cualquier religión.

102. Qué es el lamenesianismo: qué se debe pensar de él.⁷—Lamennais situó en el consentimiento universal la regla única de certeza y asentó el fundamento del "tradicionalismo". Este filósofo distingue dos certezas: la una racional o de derecho; la otra instintiva o de hecho. Igualmente hay, según él, una doble razón: la razón general y la razón individual; ésta da la certeza instintiva, y sólo la primera da la certeza racional.

TESIS

El consentimiento universal no es el único criterio de verdad.

Prueba.—Este no es el primer criterio, ni un criterio universal, ni un criterio que se baste por sí mismo.

1º No es el primero. Como ya vimos (n. 89), el consentimiento universal es un juicio común que emiten los hombres sobre una verdad elemental o necesaria para la vida. Ahora bien, nadie puede saber si los hombres profieren tales juicios sin un criterio distinto del consentimiento mismo; así es que tal consentimiento supone otro criterio y no es el primer motivo de certeza.

2º No es un criterio universal. Si el consentimiento universal fuera el único criterio de verdad,

⁷ LAMENNAIS, *Essai sur l'indifference en matière de religion*, II, 17-21, 153-156, 171-175; — BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 537.

los más de los hombres permanecerían eternamente en la duda, porque jamás podrían conocer la existencia de ese consentimiento: solamente los sabios gozarían del beneficio de la verdad, lo cual es evidentemente falso y rechazado por el lamenesianismo mismo.

“Si el recurso al testimonio universal fuese necesario, se necesitaría que el campesino que no cuenta sino con el testimonio de las gentes de su lugarejo estuviese dispuesto a creer que su vaca no es sino un fantasma, o que se engaña cuando cree tener un dolor de cabeza”.⁸

3º No es un *criterio que se baste a sí mismo*. En este sistema, la certeza de hecho que precede a la certeza de derecho es verdadera o falsa. Si es verdadera, el consentimiento universal no es el único criterio de verdad; si es falsa, la filosofía descansa sobre un fundamento falso o al menos dudoso. Así es que nada puede ser conocido con certeza, y el escepticismo absoluto es la ley universal (n. 40).

103. Qué es el "tradicionalismo": * qué se debe pensar de él.⁹

El *tradicionalismo* es el error de quienes admiten como *criterio supremo de certeza una revelación hecha primitivamente por Dios y transmitida por el testimonio*, en una palabra, *la tradición*. Es,

⁸ DE MARGERIE, *Philosophes contemporains*, 1870, p. 375.

* Nótese que en materia filosófica la palabra "tradicionalismo" tiene un significado muy distinto del que tiene en materia teológica. El "tradicionalismo" de Bonnety, condenado por Pío IX, no es el tradicionalismo propugnado por el mismo Pontífice y con esta propia palabra por San Pío X y todos sus sucesores (N. del T.).

⁹ Cf. FARGES, *La crise de la certitude*, p. 131-136; - BARBEDETTE, *Hist. de la Fil.*, n. 316-319.

por así decir, una síntesis del fideísmo y el lame-nesianismo: dos sistemas que, en efecto, han llevado hasta sus últimos límites los principios del tradicionalismo.

Hay otros tradicionalistas que han mitigado un poco el sistema rígido de De Bonald:¹⁰ ya no pretenden que la razón humana sea impotente en todos los casos.—Unos dicen que la tradición es solamente necesaria para conocer las verdades metafísicas y morales, pero no las verdades de orden físico.—Casi todos los demás, con el P. Ventura, pretenden que la razón es capaz de *demostrar la verdad*, no de *descubrirla*.

TESIS

La tradición no es el único medio de descubrir la verdad.

Prueba.—La afirmación contraria del tradicionalismo descansa sobre un fundamento falso y se contradice doblemente.

A.—*Su fundamento es falso.*—Según el tradicionalismo, el hombre no puede pensar sin lenguaje: “el hombre piensa su palabra antes de hablar su pensamiento”, dice De Bonald.¹¹ Pero esto es un error que se refuta en Psicología.

B.—El tradicionalismo *se contradice doblemente*.—En efecto: 1º según el mayor número de sus par-

¹⁰ *Dict. de Th. cath.*, art. Bonald, col. 959; — *Dict. prat. des con. rel.*, art. Traditionalisme.

¹¹ *Recherches philosophiques*, cap. II.

tidarios, la razón puede alcanzar por sí misma las verdades de orden puramente natural y físico. Es así que las verdades de orden metafísico no son para el intelecto un objeto formalmente diferente del primero. Luego la razón podrá hallar todas las verdades o no podrá descubrir ninguna.

2º Según los mismos adversarios, la razón puede demostrar las verdades una vez descubiertas; pero la demostración misma implica una búsqueda de la verdad, y esta búsqueda se hace por el silogismo, que es también un medio de descubrimiento (n. 74). Por lo tanto, en vano querría el tradicionalismo circunscribir el poder de la razón al terreno de la demostración.

104. Teoría vecina de la de los criterios extrínsecos.

Vecino de estos sistemas es el *sincretismo histórico* de V. Cousin. La historia no basta para discernir lo verdadero de lo falso en los sistemas inventados en el curso de los siglos: se necesita un criterio intrínseco para examinarlos sabiamente.

Por lo demás confesamos que hay una *parte de verdad* en todos estos sistemas y que la historia con la tradición es muy útil para la adquisición de la verdad; que la Revelación aun es moralmente necesaria para la conducta de la vida; en fin, que una y otra son un remedio para el autonomismo absoluto y el racionalismo moderno.

ARTÍCULO II

Reducción de los criterios intrínsecos.

Entre los tres instrumentos que concurren del lado del sujeto a formar nuestros conocimientos: *la naturaleza, los sentidos, el intelecto*, unos han escogido el instinto de la naturaleza, otros la percepción de los sentidos; otros, en fin, la visión del intelecto, como criterio único de verdad.

105. ¿Es un criterio universal el instinto de la naturaleza? ²

Reid y sus discípulos han enseñado que una especie de sugestión, que una inspiración de la naturaleza impulsa al espíritu a afirmar o a negar sin motivos ni razones evidentemente conocidos: esta inspiración es lo que se llama *instinto ciego de la naturaleza*.—Jouffroy se aparta de ellos un poco al poner como fundamento de toda certeza el acto de fe *ciega* en la veracidad natural de nuestras facultades.—Los partidarios de la escuela *sentimental* admiten, en pos de Jacobi, *cierta fuerza afectiva*, una propensión de la naturaleza, como regla suprema de todos nuestros conocimientos.¹³—Bergson y los anti-intelectualistas se refugian en una especie de instinto natural, la intuición.—Son otros tantos errores.

¹² FARGES, *La crise...*, p. 329-337; — *La philosophie de M. Bergson*, cap. VII: L'intuition; — MERCIER, *Critér. gén.*, n. 77 y ss.

¹³ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 435, 479-A, 438, 540-542, 570-571.

TESIS

Ni el instinto irreflexivo, ni la fe ciega, ni la fuerza afectiva, ni la intuición bergsoniana pueden ser el supremo criterio de la certeza.

1.-*No lo es el instinto irreflexivo.* El criterio universal es un medio para discernir lo verdadero de lo falso. Luego un instinto irreflexivo, que implica la carencia de todo conocimiento, de toda luz, no puede ser el criterio que haga distinguir lo verdadero de lo falso.

2.-*La fe ciega* en la veracidad de nuestras facultades sería un asentimiento sin motivo y por lo tanto fuera de razón. Por lo tanto tampoco ella es un criterio.—De hecho, si nos fiamos en nuestras potencias de ver y conocer, es porque a menudo ellas nos hacen ver y conocer con la luz de la evidencia objetiva, como lo prueba la experiencia, así como al caminar tenemos fe en nuestra facultad de andar.

3.-*La fuerza afectiva* no es una facultad cognoscitiva, sino apetitiva. Ahora bien, el apetito no conoce nada, lejos de poder aprehender todas las verdades.

A fortiori, el *libre arbitrio* no es el criterio supremo, ora se le considere con Kant como un imperativo categórico, con los kantianos como un acto libre, con Laberthonnière como una disposición de la buena voluntad (n. 58).

4.-En cuanto a la intuición bergsoniana,¹⁴ ya demostramos que un instinto que obre con *reflexión* es contradictorio e incapaz de reemplazar la inteligencia (n. 59). Lo mismo debe decirse de la *intuición eidética* (εἶδος, especies) de los fenomenólogos alemanes (Ed. Husserl). Estos pretenden percibir cosas superempíricas, ideas cuasi-platónicas por encima de los fenómenos. Tal percepción o intuición de la inteligencia no existe: tampoco ahí hay sino una forma instintiva o afectiva.

106. Por qué no es un criterio universal el sentido.¹⁵

Muchos sensualistas y positivistas pretenden, en pos de Epicuro, que nuestros sentidos son la medida, la regla de todos nuestros conocimientos, por lo cual no se debe conceder ninguna fe a las verdades que los sentidos no puedan percibir.—Entre ellos, Galuppi toma el sentido íntimo o la conciencia por criterio universal.—Hace poco los pragmatistas, Schiller y William James, proclamaron la ecuación de lo verdadero y lo útil, que porque lo demuestra la experiencia práctica: “Es verdadero lo que se logra... solamente lo que se encierra dentro de los límites de nuestra experiencia personal... lo que da buenos resultados”:¹⁶ el árbol se conoce por sus frutos.¹⁷—Difiere poco de este pragmatismo la teoría del *interés social* propagada por Balfour y Brunetière: según ellos, habría que

¹⁴ PARODI, *La philos. contemporaine en France*, p. 538 y ss.

¹⁵ FARGES, *La crise de la cert.*, p. 334; p. 299-311.

¹⁶ *Dict. apol.*, art. *Positivisme, pragmatisme*; — *Revue néo-scol.*, 1908, p. 278; — *Revue de philosophie*, julio, 1907; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 90, 483, 524, 531, 577.

¹⁷ WILLIAM JAMES, *Pragmatism*, trad. Le Brun. 1911.

creer en el orden moral y religioso a causa de su utilidad social, porque es el fundamento de la sociedad.

TESIS

Ni los sentidos externos, ni la conciencia, ni ninguna experiencia sensible, ni interés social alguno pueden ser tomados como un criterio universal de verdad.

1.-*Ni los sentidos externos.*—El criterio supremo debe ser universal. Es así que los sentidos externos no nos hacen percibir sino las cualidades sensibles, pues las cosas inmateriales y necesarias, Dios, el alma... el sentido no las conoce. Luego los sentidos externos no son la fuente universal de verdad.

Si esto no fuese verdadero, habría que admitir la *lógica* del positivismo, declarando: 1. *inaccesibles* las sustancias y las causas, cuya existencia, sin embargo, se supone en las experiencias y las teorías; - 2. *vana* la ciencia sacada de la razón; y por el contrario nosotros hemos demostrado el valor de esta ciencia (n. 73, 74); - 3. *imposible* la metafísica; y sin embargo se construye una, del todo defectuosa por lo demás, ora profesando la religión de la Humanidad, ora negando la Providencia, el milagro, los númenos y el Absoluto; - 4. *inexistente*, en fin, la obligación moral, que se substituye por el *arte* de mejorar a la Humanidad con ayuda de la sociología. Estas consecuencias muestran suficientemente la insuficiencia de los sentidos externos como criterio universal.

2.-*Ni la conciencia.*—No se extiende ella a todos los objetos de nuestros conocimientos: no aprehende, por ejemplo, las últimas causas ni la mayor parte de las otras. No es sino la condición que nos hace manifiestos los diferentes criterios de certeza. Por lo tanto, es imposible hacer de ella el único criterio.

Si fuese de otra manera, se confundirían ciencia y conciencia, objeto de conciencia y objeto de conocimiento. Habría en ello un peligro, porque se caería fácilmente en el panteísmo de los idealistas alemanes, que por no distinguir entre ciencia y conciencia pensaban que el objeto conocido no venía a ser sino uno solo con el sujeto cognoscente.

Por la misma razón no podemos admitir como criterio universal de verdad ni el *sentido moral*, ni el *sentido divino*, ni cualquier otro sentido: tendríamos que admitir que varias facultades pueden alcanzar las cosas inmateriales, lo cual no es posible.

3.-*Ni la experiencia útil.*—El criterio del *pragmatismo*, la utilidad verificada por la experiencia, es *falso*, porque no hay ecuación entre lo verdadero, lo útil y el bien, puesto que el error puede ser ventajoso; - es *contradictorio*, porque la experiencia sin el razonamiento no basta para decidir qué cosa es verdaderamente útil o perjudicial para el individuo o para la sociedad: "pragmáticamente es imposible atenerse al pragmatismo"¹⁸ (n. 58).

4.-*Ni interés alguno.*—También este criterio es *falso*: por sus efectos respectivos, se comprueba que

¹⁸ *Revue de métaph. et de mor.*, enero, 1908, p. 112; - cf. FARGES, *Ibid.*, p. 283-298.

el teísmo es mejor que el materialismo, el finalismo más útil que el fatalismo, el uso de la libertad más fructuoso que el determinismo; sin embargo, no es esta la razón por la cual el teísmo es verdadero.—También es *contradictorio*. En efecto, de creerle al pragmatismo, serían igualmente verdaderas las religiones que inspiran los mismos actos de culto externo, como las oraciones, las genuflexiones, etc. . . , aunque se contradigan ante la razón.

La *razón general* de nuestra tesis es que la verdad es la propiedad de una cosa o de una doctrina, que, anterior a su práctica, no depende de sus ventajas ni de sus inconvenientes; no admite ni medida ni variación, y consiguientemente no es diversa según los lugares y los tiempos.—Concedemos sin embargo que nuestros juicios deben estar de acuerdo con los hechos a los cuales se aplican, a ejemplo por lo demás de las leyes científicas; que asimismo los conocimientos filosóficos deben tener en cuenta la práctica y la moral: tal es la parte de verdad del pragmatismo.

107. La percepción intelectual no es un criterio universal.¹⁹

Otros, con Descartes, ponen el motivo supremo de certeza en la visión clara del intelecto: todo lo que percibimos con claridad, dicen ellos, es verdadero: este es el criterio de la *idea clara*, de la que casi no difiere: 1º la evidencia puramente subjetiva que se define así: “la percepción de la conveniencia o de la no-conveniencia de las ideas entre sí”; 2º la intuición *a priori*, según la cual la razón

¹⁹ FARGES, *La philosophie de Descartes*, p. 23.

pura, en el sentido kantiano, en virtud de su estructura natural, construye la verdad.²⁰

TESIS

La idea clara no puede ser un criterio universal de verdad.

Pruebas.—La percepción clara es subjetiva u objetiva. Si es subjetiva no es sino una condición de la certeza, no un motivo; si es objetiva, es clara a causa de su evidencia objetiva, y por lo tanto no puede ser criterio supremo y universal de verdad. En efecto:

1. *No se extiende* a toda evidencia. La idea clara en el sentido cartesiano se encuentra en metafísica y en matemáticas; así es que no considera más que la percepción del intelecto y no la de los sentidos. Excluye aun la evidencia de la autoridad fundada en motivos extrínsecos (n. 39).

2. *Invierte el orden natural* del conocimiento humano, porque se conoce la existencia de las cosas antes que su noción, los hechos claros antes que las ideas claras; por ejemplo, la existencia de un eclipse antes que la noción clara del eclipse. Por lo demás, la idea clara es el signo de la pura posibilidad y no de la existencia de las cosas.

3. Las *consecuencias* de la opinión contraria confirman nuestra tesis. Si se pueden poner en duda los hechos cuya esencia no nos es conocida

²⁰ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 376, 380, 458-461.

por una idea clara, y sin embargo nos afirmamos por una autoridad segura y aun infalible, como son los hechos históricos y los misterios, racionalismo y escepticismo casi universal tienen la puerta abierta.

Así Descartes admite la evidencia —evidencia subjetiva, es cierto— y profesa el realismo, un realismo espiritual; ²¹ nada más que por lo demás exagera, puesto que pone la imaginación y la alucinación en el mismo pie que la sensación exterior.

ARTÍCULO III

Reducción de los Criterios mediatos.²²

Hay tres criterios mediatos: la perfección de Dios, el ejemplarismo y la contradicción.

108. ¿La infinita perfección de Dios es el criterio supremo de la verdad?

Hay quienes piensan que según Descartes el criterio supremo no es una percepción subjetivamente clara sino el objeto mismo del que tenemos una idea clara, por venir ésta —como toda idea clara— de Dios, quien no puede engañarnos. Nosotros creemos lo contrario.

²¹ CHEVALIER, *Descartes*, p. 349.

²² MERCIER, *Crit. gén.*, L. III, cap. I, a. 3.

TESIS

La perfección infinita de Dios es un criterio mediato, pero no es el criterio supremo.

Prueba.—La perfección de Dios, como su existencia, no es inmediatamente evidente, y debe ser demostrada por un razonamiento. Ahora bien, los argumentos empleados deben tener premisas evidentes en sí mismas o no. En el primer caso, serían el criterio supremo de certeza. En el segundo caeríamos en un círculo vicioso, certificando las premisas la perfección de Dios y viceversa. Consiguientemente, ni en un caso ni en el otro se prueba que la perfección divina sea el supremo criterio de la certeza.

109. ¿El ejemplarismo divino es el criterio supremo?

Algunos espiritualistas lo pretenden: según ellos, nuestras ideas son universales y necesarias, porque son imitaciones de la esencia divina; pero la experiencia no nos proporciona nada semejante.

TESIS

El ejemplarismo divino no es el criterio supremo de certeza.

Prueba.—La teoría ejemplarista es falsa, gratuita, sofística.

1.-*Falsa*, porque confunde la necesidad positiva de la naturaleza divina con la necesidad negativa de nuestras ideas. La primera es positivamente y absolutamente divina; la segunda es creada y condicional solamente.

2.-*Gratuita*, porque la universalidad y la necesidad de las ideas no se explican ni por el ejemplarismo ni por la imitación de las ideas divinas, sino por la abstracción de cosas sensibles hecha por el intelecto, lo cual se demuestra en Psicología.

3.-*Encierra un sofisma*. Es caer en un círculo vicioso el querer probar el ejemplarismo por la existencia de Dios, puesto que ésta se prueba por premisas que no son ciertas sino en el caso de que Dios exista.

110. Parte de verdad contenida en estas dos teorías.

Se deben tener en cuenta, para hallarla, dos órdenes, ontológico y psicológico. Una vez sentado que Dios existe, se puede deducir que el intelecto humano, creado por El, no puede engañar, puesto que está ordenado a la verdad, - y que siendo todas las cosas imitaciones de ideas divinas, nuestras ideas, como las de Dios, son por lo mismo necesarias: este es el orden *ontológico*.

El orden *psicológico* no llega a la misma conclusión. En efecto, el intelecto se eleva por la abstracción de las cosas sensibles a las ideas; pero el empleo de este método analítico-sintético exige que se tenga un criterio de verdad gracias al cual se podrá elevar hasta la idea de la naturaleza divina.

III. ¿El principio de contradicción es el único criterio?

Respondemos No; porque si él es el fundamento de toda certeza, sin embargo no es ni la fuente ni el motivo supremo de la verdad.

A.-No es su *fuentes*, diga lo que diga Wolf, quien pretende que toda verdad deriva del principio de contradicción a manera de conclusión. En efecto, es claro que las verdades adquiridas por la experiencia escapan a esta regla. Y que las verdades abstractas aunque se fundan sobre el principio de contradicción, no se deducen de él. Así es que debemos afirmar que el principio de contradicción es la *condición* de todo juicio cierto, pero es menester negar que sea su *causa*, o la fuente de donde se desprendería toda ciencia:

“El primer principio no es como una fuente de donde parten los mil canales que fertilizan la inteligencia; ...es un punto de apoyo que sin flaquear debe soportar el peso de un mundo”.²³

B.-Tampoco es el *supremo motivo* de la certeza, sea dicho contra algunos modernos, que admiten evidencias ilusorias (n. 38). En efecto, dicho principio no puede ser el supremo motivo de certeza que a su vez depende de la evidencia, que no la reemplaza y que sin ella vendría a ser fuente de ilusiones. Ahora bien, esto es así:

1. Si se nos pregunta por qué razón aceptamos dicho principio, responderemos que es en razón de

²³ BALMES, *Fil. Elem.*

su evidencia manifiesta: así es que el principio de contradicción depende de la evidencia.

2. Los principios de hecho son conocidos por la sola evidencia de los sentidos: aunque yo no pueda, sin contradicción, sentar a la vez, por ejemplo, estas dos afirmaciones: el sol brilla, el sol no brilla, sin embargo la evidencia de la visión es la única que puede hacerme conocer que el sol brilla.

3. En fin, nadie ignora que a partir de un falso supuesto, lógicamente y sin contradicción, se deducen las peores consecuencias: por lo cual más bien a consecuencia del rechazo de la evidencia en las premisas, que por un vicio de deducción o por una contradicción interna, se introducen en filosofía numerosos errores.

La evidencia, una vez más, es pues el criterio supremo y universal (n. 36). "La verdadera regla para juzgar bien es no juzgar sino cuando se ve con claridad".²⁴

CONCLUSIÓN

112. La evidencia viene a ser pues el criterio supremo de la certeza.

Tal es el fruto y la regla de oro de todo nuestro estudio.

La Crítica tiene por fundamento el primer criterio de verdad (n. 36); la Criteriología, el principio de finalidad (los sentidos y el intelecto son

²⁴ *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, c. I, 161; - S. TOMÁS, *De veritate*, q. IV, a. 6; q. IX, a. 2; q. XI: de magistro, a. 1, ad. 13.

hechos para conocer como el fuego para quemar); y uno y otro, el primer principio de Lógica o de contradicción (n. 111). Así es que la Crítica tiene por fundamento los primeros principios, y es como la Apologética de la Metafísica y aun de toda la filosofía.

LAUS DEO VIRGINIQUE MARIAE

Tacubaya, D. F., 19 de junio de 1975.

P Medina

INDICE DE MATERIAS

CRITICA

Nociones preliminares	5
---------------------------------	---

LIBRO PRIMERO

CRÍTICA GENERAL O TEORÍA DE LA CERTEZA

Capítulo I. Naturaleza de la certeza	11
Art. I.-De la verdad Lógica	11
Art. II.-Del error	16
Art. III.-Diversos estados del espíritu frente a la Verdad	21
Art. IV.-De la certeza	26
Capítulo II. Existencia de la certeza	33
Art. I.-El dogmatismo	34
Art. II.-El escepticismo	40
1.-El escepticismo universal	42
2.-El escepticismo parcial o subjetivismo	49
Corolario contra todo escepticismo	57
Capítulo III. Motivo supremo de la certeza	59
Art. I.-Naturaleza del motivo supremo de la cer- teza	59
Art. II.-De la evidencia, motivo supremo de cer- teza	61
Corolarios diversos	65

LIBRO SEGUNDO

CRÍTICA ESPECIAL O CRITERIOLOGÍA

Capítulo I. Criterios intrínsecos	75
Art. I.-Criterio de los sentidos externos	75
Art. II.-Criterio de los sentidos internos	89
1.-Criterio de la conciencia	90
2.-Criterio de la memoria	94
Art. III.-Criterio de la inteligencia	96

1.-Valor objetivo de nuestras ideas	97
Corolario contra el neo-kantismo	105
Corolario contra el bergsonismo	107
2.-Objetividad de los universales	109
3.-Certeza de los primeros juicios	120
Cor.: axiomas y nueve primeros principios	126
Art. IV.-Criterio de la razón	128
1.-Valor del silogismo	130
2.-Valor de la inducción	133
Capítulo II. Criterios extrínsecos	138
Art. I.-De la autoridad en general	138
Art. II.-De la autoridad humana	144
1.-Del testimonio de los hombres	144
2.-Del consentimiento universal	156
Art. III.-De la autoridad divina	161
1.-La Revelación	162
2.-El racionalismo	164
3.-Unión de la Ciencia y la Revelación	167
Capítulo III. Reducción de los criterios	171
Art. I.-Reducción de los Criterios Extrínsecos	171
Art. II.-Reducción de los Criterios Intrínsecos	178
Art. III.-Reducción de los criterios mediatos	185
Conclusión: El único criterio supremo	189

Acabóse de imprimir el día 12
de febrero de 1976, en los Talle-
res de la Editorial Tradición,
S. A. Avenida Sur 22 Número
14 (entre Oriente 259 y Ca-
nal de San Juan), Col. Agrí-
cola Oriental. México 9, D. F.
El tiro fue de 1,000 ejemplares.

CURSO COMPLETO DE FILOSOFIA ARISTOTELICA-TOMISTA

Traducciones de:

Salvador Abascal Carranza y Salvador Abascal

- I. Introducción-Lógica. Por H. D. Gardeil
- II. Cosmología. Por H. D. Gardeil, o. p.
- III. Psicología. Por H. D. Gardeil, o.p.
- IV. Metafísica. Por H. D. Gardeil, o. p.
- V. Teodicea o Teología Natural. Por D. Barbedette
- VI. Etica o Filosofía Moral. Por D. Barbedette
- VII. Crítica o Teoría del conocimiento. Por D. Barbedette
- VIII. Historia de la Filosofía. Por D. Barbedette.
2 tomos

COLECCION

"SANTO TOMAS DE AQUINO"

1. El Credo
2. Los Mandamientos
3. Sobre el Ser y la Esencia
4. Los Principios de la Realidad Natural
5. Prefacio a la Política
6. El Padrenuestro y el Avemaría
- 7 al 18. Todos los Comentarios a las Epístolas de San Pablo