

das estas gentes, para lo cual la Iglesia necesitó de todo su empuje apostólico. No se pudo valer de la familia para realizar tales empresas, puesto que ella pertenece al campo de las inclinaciones y obligaciones naturales, comunes también a los pueblos invasores; usó en cambio de la vida monástica, cuyo ejemplo heroico irradia con toda plenitud el esplendor de la vida cristiana.

Tampoco se debe olvidar el influjo benéfico que ejerce la virginidad religiosa en la vida familiar; pues eleva la mujer como tal, y da fuerzas morales para la vida virtuosa en el hogar. En este sentido cumplió San Agustín una misión providencial.

Resumiendo podemos decir:

San Agustín no se desvió de la enseñanza dada por la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, defendiendo el *bien conyugal* y la mejor perfección de la virginidad religiosa. Apreció los bienes del matrimonio y consideró la familia como fundamento de la vida social y del Estado. No ensalzó detalladamente la importancia de la vida familiar; cumplió, empero, con las necesidades de su tiempo que exigían el ejemplo heroico de la vida ascética.

BIBLIOGRAFIA

DR. JOSEPH MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Herder (Freiburg), 1929. M. D. ROLAND GOSSELIN, *La moral de saint Augustin*. Paris, 1925. OTTO SCHILLING, *Die Staats und Sociallehre des Heiligen Augustin*, 1910. BERNARD ALVES PEREIRA O. F. M., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*. Paris, 1930. A. REUL, *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*. Paderborn, 1928. GRABMANN - MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, 1931. OTTO KARRER - HUGO RAHNER, S. I., *Augustinus*. Benzinger, 1942.

Las obras de San Agustín, en especial:

De moribus ecclesiae catholicae	Migne	32, 1309-1378;	año	389
Confessiones	»	32, 659-868;	»	400
De bono coniugali	»	40, 373-396;	»	401
De sancta virginitate	»	40, 397-428;	»	401
De generi ad litteram	»	34, 245-486;	»	401-415
De civitate Dei	»	41	»	413-426
De bono viduitatis	»	40, 429-450;	»	414
De coniugiis adulterinis	»	40, 451-486;	»	419
De nuptiis et concupiscentiis	»	44, 413-474;	»	419-420
Retractationes	»	32, 583-656;	»	427

EL ERROR Y EL PUNTO DE APOYO DEL EDIFICIO LOGICO

Por EXPEDITO IGNACIO GRANERO, S. I. — Sucre (Bolivia)

La Historia de la Filosofía, la historia de la humanidad que piensa, nos presenta al hombre fatalmente impulsado a buscar eso que él llama «la verdad», y que concibe como la única agua capaz de apagar la sed insaciable de su espíritu.

El hombre puede llevar a la práctica con gusto todo aquello que conceptúa como un mal moral, como ya lo advirtió el poeta que dijo: «video meliora proboque, deteriora sequor», pero le es de todo punto imposible, aceptar y gozar con aquello que él ve ser un mal intelectual, un error de su inteligencia.

Más aún, no solamente el error concebido como tal, repugna a su naturaleza, sino que también hasta la sombra más leve del mismo, es suficiente para anular por completo el gozo proveniente de la contemplación de la verdad.

Sin embargo, a pesar de ser tal la naturaleza del hombre, parece no existir cosa más lejana ni más difícil de conseguir, que esta misma verdad, sin la cual no tienen razón de existir la inteligencia y la razón, determinante específico de la naturaleza humana.

Si tomamos en nuestras manos una Historia de la Filosofía y recorremos sucesivamente los diversos sistemas que se han ido formando en el correr de los siglos, crearemos ver algo así como una serie indefinida de números quebrados, cuyo numerador varía sin cesar, pero cuyo denominador es siempre el mismo: un signo de interrogación, una duda, un error, algo probable, un quizá, un cero, que nos da siempre un cociente indefinido.

Pero llega un día en que advierten los hombres que el denominador es la constante invariable. La verdad, se dicen, no está en ninguno de los diversos sistemas, la verdad es que no conocemos, ni podemos conocer lo verdadero. Esta fué la resultante de todos los sistemas.

He aquí lo que hizo el escepticismo; pasó el común denominador al numerador, pero como éste era un cero, el resultado fué nulo. La posición del espíritu humano se había trocado completamente. Si antes experimentaba que su espíritu se perdía en medio del ser indefinido e incomprensible, sin que pudiese llegar a encontrar sus límites, ahora, al verificar ese cambio fatal, se encontró con la nada.

Pero esta actitud es tan violenta para el espíritu humano, como el encontrarse cara a cara con el error. El entendimiento del hombre tiende necesariamente al conocimiento del ser. Nada, pues, más absurdo que pretender saciar esa natural tendencia con la nada. Volvió entonces el hombre sobre sus pasos, y continuó su ascensión penosa en busca de la luz.

Esta es la curva que ha seguido la humanidad en la historia de su pensamiento. Existe un primer período que podríamos calificar de ingenuo, sencillo, que no duda en afirmar lo que cree ser la verdad. Es la infancia encantadora de la filosofía. Pero los sistemas se multiplican y contradicen, y entonces surge la duda, la decepción y hasta el despecho. Por eso el hombre parece querer anularse a sí mismo. Pero esta es una posición violenta. La naturaleza no puede pretender su propia destrucción. De aquí que la curva que había descendido vuelve a elevarse.

Sin embargo, esta nueva ascensión no coloca a la filosofía en el mismo plano de antes. Ahora nos hallamos en la época de la reflexión. Desde entonces se plantea en toda su crudeza el escabroso problema crítico que parecía haber pasado desapercibido al mismo Aristóteles. Se pretende justificar el conocimiento. Hay que buscar un punto de apoyo, seguro, firmísimo, donde basar todo el edificio lógico.

Corremos, pues, ya en un plano paralelo al primero. Sin embargo, ese punto de apoyo se presenta tan difícil de encontrar como el que pidió el otro para mover el mundo. Toda construcción amenaza querer derrumbarse en el vacío. Parece que horroriza el pensamiento de que el pretender tratar si es posible conocer la verdad es suponer esta misma posibilidad.

Ante esta pregunta ocurre preguntar: ¿por qué el hombre que se nos presenta como nacido para contemplar la verdad parece estar condenado a ver pasar ante su mente sucesivos fantasmas incapaces de dar reposo a su ser esencialmente cognoscitivo? ¿Existe por ventura tal contradicción en la naturaleza humana que le sea imposible obtener su fin? En tal caso el hombre sería el más miserable de todos los seres, puesto que sería el único que no llegaría a obtener aquello para lo que su naturaleza demuestra haber sido creado. Su vida sería un ansia mortal no satisfecha nunca, y su muerte el postrer grito de angustia lanzado en medio de la oscuridad más aterradora.

La razón porque el hombre cae tantas veces en el error puede provenir de dos grandes fuentes. Hablar de un fundamento metafísico del error es hablar de la capacidad o incapacidad del hombre para conocer la verdad; aptitud o ineptitud basada en su propia naturaleza, o más exactamente, en la naturaleza

de la facultad elaboradora del conocimiento humano. En este supuesto estaríamos en el caso de una falla esencial y connatural en el hombre, irremediable e imposible de evitar.

Pero dado caso que esa incapacidad no se deba atribuir a semejante ineptitud intrínseca y esencial a la naturaleza humana, no queda sino atribuirlo a motivos accidentales y extrínsecos a su esencia, tales que no arguyan ineptitud fundamental sino ocasional, no necesidad absoluta sino relativa de caer en el abismo del error.

Estas dos cuestiones podrían plantearse así: ¿Es capaz el hombre de conocer la verdad? Y luego, en la hipótesis de que respondamos afirmativamente, preguntaríamos: ¿Por qué, pues, cae tantas veces en el error? Es natural que si queda solventada y claramente probada la primera pregunta, quedará por lo mismo respondida, aunque en términos muy vagos y generales, la segunda.

Puesto que si el hombre posee un entendimiento esencialmente apto y capaz de conocer la verdad, y a pesar de esto se equivoca con tanta frecuencia, es evidente que ello se debe a causas extrañas, que influyen ciertamente en su entendimiento, pero que no son su facultad cognoscitiva.

Cae, pues, el hombre en el error debido al influjo de otros factores extrínsecos o internos que intervienen de alguna manera, directa o indirectamente en la elaboración del conocimiento. Estos factores no son los productores del conocimiento, pero sí condicionadores de la acción eficiente de la facultad cognoscitiva.

Por último, un análisis más detallado y minucioso nos llevaría a exponer sucesivamente cuáles son estas causas condicionantes, que como hemos indicado, podrían dividirse en dos grandes grupos. En el primero estarían los factores de influencia directa: aquí estaría la voluntad cuyas relaciones con el entendimiento formarían un interesante capítulo. A su vez los prejuicios existentes en el mismo entendimiento por la mala obra anterior de la voluntad, influirían directamente, puesto que volverían a inclinar esta potencia en favor propio todas las veces que el entendimiento deba ejercer su acción en algo relativo a estos juicios. De esta manera el círculo iniciado por la voluntad hacia el entendimiento, sería cerrado por éste al influir sobre la voluntad. Este círculo recorrido infinitas veces por los influjos mutuos ligaría estrechamente el conocer al querer. De aquí que podamos hablar con toda propiedad de un conocimiento afectivo.

Un segundo capítulo podría estar formado por los factores que indirectamente condicionan el conocimiento de la inteligencia. A su vez éstos podrían subdividirse en remotos y próximos. Entre los próximos tendríamos las pasiones, estado fisiológico, etc., etc. Para tener una idea de lo que sería el influjo indirecto, recordemos lo que ha dicho Bergson en su libro «L'Evolution Créatrice», a saber, que «somos el resultado de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, y aun antes de haber nacido... Deseamos, queremos, obramos... con todo nuestro pasado».

Pero en último término, la solución integral de esta cuestión está subordinada a una filosofía realista de la vida y del hombre. La filosofía es un producto humano, por eso necesariamente ha de serlo ella también.

Una filosofía del hombre puramente materialista o absolutamente idealista o espiritualista, desenfocharía la cuestión y vendría a solucionar el problema

en un terreno ideal, totalmente contrario a la realidad que nos ofrece el hombre en sí mismo.

No podemos destruir al hombre. No nos es lícito separar en él esos dos principios, uno material y espiritual el otro, que integran su unidad perfecta. De aquí que todo lo que procede del hombre, ya sea en el orden del espíritu, ya sea en el orden de la materia, procede en último término de ambos orígenes²; y en nuestro caso, el conocimiento especulativo, producto humano por excelencia, reconoce también dos principios, en el sentido lato de la palabra y según la explicación que anotamos, y que si bien no pueden ser colocados en el mismo plano, sin embargo, cada uno en su esfera, condiciona de alguna manera el resultado.

En una palabra, para explicar lo que pasa en el hombre, no hay que perder de vista al mismo hombre. Y permítasenos aquí una pequeña digresión, porque en la falta de esto que acabamos de decir, en esa prescindencia de la realidad humana, creemos que está también el error fundamental y el motivo por que muchos moralistas con frecuencia se hallan en pugna con los psicólogos. Estos últimos parten del hombre como base, aquéllos vienen de afuera hacia adentro, y con frecuencia en su camino, mientras construyen en el terreno ideal, pierden de vista el término real, el hombre. Por eso sus dictámenes son teóricos, y en el caso concreto, a veces falsos.

Así, pues, debe ser planteado el problema del error. Vamos a tratar algo del hombre. No lo perdamos de vista tal cual él es. No entraremos ahora en la discusión de las diversas partes y aspectos que ofrece este problema fundamental en la filosofía, ya que solamente nos hemos propuesto exponer el planteamiento del mismo. Pero si se nos preguntase por una solución final, que viniese a ser como el enunciado de una tesis cuyas pruebas ahora omitiésemos, diríamos que el hombre es capaz de conocer la verdad, aunque no totalmente³. Que no es absolutamente necesario que haya error en su conocimiento; y que en muchos casos puede estar cierto de poseer la verdad, puesto que por la naturaleza de su facultad cognoscitiva es esencialmente apto para llegar a ver lo verdadero, y luego reflexionando sobre su propio acto conocer la verdad de su conocimiento.

² No queremos decir que tratándose de cualquier operación del hombre, el principio espiritual y el material sean igualmente causas de la tal operación. Tratándose de la sensación reconocemos como causa principal al principio material, y en el caso del conocimiento intelectual, afirmamos serlo el principio espiritual.

³ Hemos dicho que el hombre puede conocer la verdad aunque no totalmente. Con esto queremos decir que el hombre no puede agotar el objeto que conoce, es decir, que aunque pueda conocer algo verdadero del objeto, no conoce todo lo verdadero que hay en el objeto. Análogamente había dicho Aristóteles que es muy fácil saber si la cosa existe, pero muy difícil saber qué es lo que existe. Sin embargo, nuestro entendimiento tiende a conocer cada vez más, de manera que nunca encuentra hartura en su ejercicio. De aquí que el entendimiento exija por su naturaleza la posesión de la verdad total. Ahora bien, como la posesión de esta verdad no puede darse en este mundo, es necesario que exista después de esta vida. En caso contrario, como hemos dicho antes, el hombre sería el ser más desgraciado de todo el universo, y su naturaleza una contradicción y un absurdo.

Sin embargo de esto, decimos que es «relativamente necesario» que haya errores. Algo así como puedo afirmar, que en condiciones normales todo hombre es libre para no cometer un homicidio. A pesar de lo cual podré asegurar con toda certeza que, en el período de un año, por ejemplo, se verificarán «ciertamente» varios homicidios. La palabra «ciertamente» tiene aquí el mismo valor que «relativamente necesario». Por eso lo puedo asegurar con toda certeza.

Así también cada hombre podría en el orden absoluto evitar todo error. En el orden real y práctico caerá en muchos errores. Podríamos decir que su entendimiento goza de cierta infalibilidad, contra la cual se levanta un ejército entero, parte del cual está dentro del mismo hombre, y parte fuera de él. Y aunque no todo influye de la misma manera, puesto que algunas cosas no son sino meras ocasiones de error, sin embargo todo contribuye a hacer descender, cuantas veces sea posible al hombre, de esa elevada silla de la infalibilidad.

La indagación de todas las causas de este fenómeno real, pero lo repetimos «no absolutamente necesario», se obtiene, como hemos indicado, analizando al hombre, sus móviles, su modo de conocer humano, etc. Análisis interesante por cierto, pero que no emprendemos ahora, circunscribiéndonos únicamente en esta primera parte al planteamiento del problema.

II

Por la reducción al absurdo conocemos el error de nuestro entendimiento, y por medio del desengaño corregimos la desviación de la voluntad. El absurdo y el desengaño habían sido ya durante muchos siglos el pan con que se había alimentado la humanidad para que no brotara ya como reacción espontánea el problema crítico de que hemos hecho mención en la primera parte de este trabajo.

Suele concederse a Descartes, padre de la filosofía moderna, el honor de haber sido el primero que lo propuso en toda su crudeza. Mejor aún, diríamos que Descartes no fué el primero que lo propuso, sino el primero que trató de dar a éste una solución positiva. Su «cogito, ergo sum», considerado como una intuición y no como un raciocinio, pretende ser el punto de arranque de la filosofía, y el fundamento y apoyo de todo el edificio lógico.

Pero el problema es mucho más antiguo que Descartes. Es tan antiguo como antigua es la duda en el espíritu humano, y se presenta de una manera refleja y con fuerza arrolladora desde el comienzo del escepticismo. Formando dos grandes grupos con las escuelas que tratan de una manera directa o indirecta de la solución de este problema, colocaríamos de un lado las que dan una solución negativa y en el opuesto a las que tratan de solventarlo positivamente. Entre los primeros tendríamos a los escépticos y escuelas afines, y entre los segundos a Descartes y los sistemas que se han seguido, con exclusión de los escépticos.

Desde Anaxágoras que, según dice Aristóteles en su *Metafísica*, en un pasaje que encuentro traducido en «*El Pensamiento*», *Historia de la Filosofía Greco-romana*, del Sr. Prof. Mondolfo, desde Anaxágoras, digo, que decía a algunos de sus discípulos, «que la... para ellos serían tales como les agradara creerlas», estableciendo así el influjo del orden afectivo sobre el intelectual

y la causa del error que arriba hemos apuntado, hasta Protágoras de Abdera, que proclamó abiertamente que el hombre era la medida de todas las cosas, «anthropos panton metron», propugnando de esta manera la relatividad total de nuestro conocimiento, encontramos que todas las soluciones dadas directa o indirectamente al problema crítico, son negativas.

Imposible nos es ahora, ni lo pretendemos, recorrer todas las soluciones de orden positivo que se han ido dando con miras a solucionar el gran problema. Nos limitaremos, pues, a exponerlo en sus líneas generales, esbozando al mismo tiempo algunas de las soluciones dadas, para sacar luego algunas consideraciones universales, así como lo hemos hecho en la primera parte al tratar del error.

Y notemos, ante todo, que no tratamos de descubrir o investigar si nosotros poseemos o no, de hecho, la seguridad y la certeza en muchos de nuestros juicios y afirmaciones de orden práctico y especulativo. Es un hecho del que no podemos dudar. Quien dudara, por ejemplo, que dos más dos son cuatro (orden especulativo), o que se caerá si se arroja de una altura (juicio de orden práctico), sería tenido por un individuo cuyas facultades mentales están alteradas.

El hecho de la certeza es innegable, indubitable en el orden natural y práctico. Lo que tratamos ahora de examinar es su justificación en el terreno filosófico. Ciertamente nosotros llegamos a la certeza. ¿Cómo llegamos? ¿Cuál es el proceso lógico que justifica la posición de juicios universales, verdaderos, de valor absoluto: juicios que debidamente relacionados y agrupados entre sí llegan a formar una ciencia? Es decir, ¿qué proceso lógico justifica la certeza?

Ni nos interesa tampoco ahora primariamente, el aspecto psicológico, o sea el de la génesis de la certeza. Digo primariamente, porque no podemos prescindir de él, puesto que es menester tenerlo en cuenta para el logro de una solución integral; pero no es analizando el proceso genético del conocimiento como llegaremos a la justificación lógica del mismo.

Por medio del análisis psicológico no saldríamos fuera del sujeto. Podríamos llegar a conocer, sí, exactamente, la génesis de nuestro conocimiento, sin que ello implicase la existencia de una realidad objetiva que respondiese a esa otra subjetiva que se verifica en el individuo. Nos hemos propuesto dar un salto mortal. Tenemos que pasar de lo concreto y singular y subjetivo, a lo abstracto, a lo universal y objetivo. De hecho lo hacemos, pero, ¿en qué nos apoyamos para dar este salto?

Las soluciones positivas dadas al problema podemos reducirlas aquí a dos grandes grupos. Para los unos este salto se ha de dar y se da de hecho con los ojos cerrados —nos encontramos en la otra orilla prácticamente sin saber cómo—; para los segundos el tránsito del sujeto al objeto se verifica por pasos sucesivos, conscientes y seguros, acompañados de la reflexión y de la lógica.

Aquéllos no encuentran más justificación del conocimiento que el hecho consumado, por lo cual, o admiten las ideas innatas, que vendrían a ser como las semillas y origen de nuestros conocimientos sobre las cuales se fundamentase toda construcción mental; o bien se admite cierto instinto ciego y fatal, al estilo de Reid y Jacobi, o si no, según la mentalidad de Balmes, notablemente influenciada por éstos, se predica como origen y fundamento del conocimiento,

el «instinto intelectual o sentido común», es decir, según sus mismas palabras, «la inclinación natural de nuestro espíritu a dar ascenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón y que todos los hombres han menester para satisfacer a las necesidades de la vida sensitiva, intelectual y moral» (Fil. Fund. 32, 316). Una de estas verdades es la objetividad de nuestros conocimientos. Luego el sentido común es el puente para pasar del sujeto al objeto y una ley necesaria de nuestro entendimiento y el fundamento de todo lo que hay en él.

Según éstos, la conciencia es ciertamente la primera base para llegar a formar el juicio, pero no es suficiente para él. Ella en sí atestigua lo que siente, no lo que es. ¿Cómo, pues, explicar el juicio de valor objetivo? Por medio de un instinto natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un objeto externo correspondiente al fenómeno interno. He aquí, pues, que el testimonio de los sentidos se funda en algún modo sobre la conciencia, pero no nace de ella sola, sino que ha menester el instinto natural, que hace formar con toda seguridad el juicio (23, 233).

En estos autores, pues, el tránsito del sujeto al objeto es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro espíritu, que no admite explicación lógica y reflexiva, y que vendría a quedar como en la esfera de un mundo preconscious.

Sin embargo esta doctrina no es la llamada a tranquilizar el eternamente inquieto espíritu del hombre. Es viajar a oscuras, fiados únicamente en la bondad supuesta del conductor.

El otro grupo de soluciones, prescindiendo de las divergencias que entre ellas se encuentran, conviene en que sujeta todo el proceso al examen crítico, sin suponer ninguna verdad científicamente comprobada antes de verificar tal examen.

Después de haber recorrido las soluciones dadas por los diversos autores, y haber extractado de ellos los principios básicos para una solución integral, se me ocurría la siguiente solución, que quiero ahora exponer al público, por si acaso pudiese aportar alguna luz en la solución del complicado problema.

Partamos, pues, del hecho de conciencia estrictamente subjetivo, singular y concreto. Su existencia en nosotros, como subjetiva, es manifiesta en sí misma. Nadie, ni aun el escéptico más apasionado, podrá negar que, por lo menos, le parece que tiene esa conciencia subjetiva. Ese parecerle es un acto de conciencia.

Ahora bien, el entendimiento al intuir este concreto lo intuye simultáneamente como ser concreto, subjetivo, singular, y por medio de un proceso anti-tético concibe a la vez el «no ser», intuyendo también subjetivamente (nótese que todavía no hemos salido fuera del sujeto), el que «este ser» y «no ser este ser», se oponen, con lo cual, pasando ya de la intuición meramente aprensiva al juicio intuitivo, llega a la formulación concreta, y asimismo subjetiva, de que «en este caso», el «ser» se opone al «no ser». Es la primera experiencia de una inducción que va a repetirse luego sucesivamente.

La serie, pues, de experiencias concretas para poder llegar a verificar la ley universal nos coloca ante el problema de la inducción. Si realizo 50 veces, por ejemplo, esta experiencia: «ser» se opone a «no ser», según el modo expuesto, podré legítimamente afirmar que en 50 casos «ser» se opone a «no ser».

Pero, ¿cómo podré pasar a afirmar, que siempre «ser» se opone a «no ser», es decir, cómo pasaré a afirmar la idea universal con que enuncié el principio de contradicción que quiere ser la base de toda la filosofía?

La inducción es un problema filosófico y un problema matemático, vale decir, que se puede considerar filosófica y matemáticamente. Todas las leyes físicas que proponemos como de valor universal, están fundamentadas en la inducción. Pongamos por caso la caída de la piedra. Si ignorando aún las leyes de la gravitación y atracción terrestres, tomo una piedra y la arrojo hacia arriba tengo dos posibilidades: o la piedra caerá de nuevo a la tierra o no caerá. Verifico la experiencia una, dos, tres, cien veces y compruebo experimentalmente que siempre cae. Y esto me basta y sobra para formular la ley universal.

Sin embargo, si quiero expresar matemáticamente, según las leyes de la probabilidad matemática, estas experiencias realizadas, deberé formar una progresión geométrica con una serie de quebrados cuyo numerador será la unidad y el denominador la progresión con razón $\frac{1}{2}$. Así, pues, luego de verificar la primera experiencia escribiré $\frac{1}{2}$, puesto que como eran dos las posibilidades, ya tengo la mitad en favor de la caída y la otra mitad en favor de la no caída; al efectuar la segunda experiencia escribiré $\frac{1}{4}$, y así sucesivamente. Al verificar la centésima experiencia habré de escribir $\frac{1}{2^{99}}$ lo cual equivale a la unidad dividida por un denominador de 30 cifras.

Como se ve, el número que expresa la probabilidad de la no caída irá disminuyendo hasta un grado infinitesimal, mientras que aumentará progresivamente el opuesto.

A pesar de todo nunca llegaremos a tener «matemáticamente» la unidad en favor de la ley, y siempre será una cantidad positiva la que exprese la probabilidad matemática de que no se cumpla la ley.

Pero dije antes que el problema de la inducción se puede considerar filosófica y matemáticamente. Ahora pregunto: ¿podremos llamar a esto, en filosofía, probabilidad, o bien, mera posibilidad absoluta? Creo que lo segundo. Y fijémonos bien que es diversa la acepción dada en filosofía y en matemáticas al término probabilidad. Porque en filosofía se dice probable una cosa cuando se tiene un motivo de suficiente valor que baste para afirmar algo, aunque no sea más que opinativamente, razón que, por otra parte, basta para dar cierta tranquilidad al espíritu, aunque imperfecta. Como se ve, este concepto es imposible de aplicar en filosofía, a ciertas expresiones numéricas del cálculo de probabilidades matemático.

Ahora bien, volvamos a lo nuestro. En el acto de conciencia, en el que realizo las experiencias sucesivas de los hechos concretos por medio de la intuición del «ser» y «no ser», formulo por inducción la ley universal del principio de contradicción. Y al poder proponer esta ley como universal y necesaria, ya he salido del sujeto, he podido afirmar algo más de lo que me da el hecho concreto.

¿Por qué, pues, se encuentra tanta dificultad en admitir este paso? Me parece que ello se debe a que se aplica el criterio matemático a la filosofía. La filosofía y las matemáticas tienen de común el que buscan la verdad del

ser, pero ello es bajo diversos aspectos y por distintos caminos. Las matemáticas son la ciencia de la exactitud absoluta. Trabajan con la extensión y el espacio, y nos presentan las cosas con sus límites precisos. La filosofía, empero, quiere llegar hasta la esencia de las cosas, lo cual escapa directamente a los sentidos, y por esto no nos presenta sus afirmaciones y pruebas con límites tan definidos.

Así como en un día sereno y claro podemos contemplar las montañas con sus límites exactos, mientras que en días algo nublados, aunque las veamos perfectamente, sin embargo sus contornos escapan a la agudeza de nuestra vista. En ambos casos tenemos la seguridad absoluta y total de lo que vemos, pero con la diferencia apuntada. Esto pertenece al modo de conocer humano. Lo sensible lo conocemos directamente, lo no sensible por medio de lo sensible, y de esto nace la diferencia de conocimiento a que aludimos.

Volvemos, pues, a la misma conclusión que sacábamos de la primera parte. La filosofía es un producto humano, por tanto debe ser humana. No le exigamos al hombre más de lo que él puede dar de sí. Quizá por eso Aristóteles, el primero de los filósofos griegos, pero poseído al mismo tiempo del espíritu eminentemente humanista de su pueblo, no insistió en un problema que sólo entonces toma revuelo cuando se divide al ser humano, y cuando parece que para ser filósofo hay que dejar de ser hombre. El idealista, el escéptico, lo es sólo cuando filosofa, pero cuando vuelve a la vida real de hombre, lo mismo que Pirrón, se aparta del precipicio en que iba a caer, o del perro que pretendía morderle.

Aristóteles, humano y realista, empieza su filosofía con una teoría del conocimiento, la cual parte del hecho concreto dado por los sentidos y por la conciencia subjetiva, y no insiste más en ello, porque no construye con espíritu matemático, sino con el sentido verdadero y real de un filósofo humanista.