

LA CRÍTICA FUNDAMENTAL DEL CONOCIMIENTO EN STO. TOMAS DE AQUINO

Por JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I. — Villa Devoto.

Por propia elección Sto. Tomás nunca se hubiese planteado el problema crítico con la disyuntiva definitiva: ¿mi inteligencia es una fiel intérprete del nùmenon o no pasa de ser una agradable filmadora de fenómenos?

Para él, hombre de la joven Edad Media que no conoció un solo caso de agnosticismo, ese planteo aparecía como una necesidad de enfermo intelectual: «Por dos caminos se llega a caer en las posiciones antes descritas [desconfianza de la mente frente a los primeros principios] algunos llegan a ellas por la duda: se les presentan razones sofísticas de las cuales parecen seguirse tales tesis, y como no saben rebatirlas conceden la conclusión. Por eso su ignorancia es *fácil de curar*... Otros se atrincheran en esas posiciones no por ninguna duda que los induzca a ello, sino únicamente por «causa del discurso» —esto es por una especie de protervia— queriendo defender tales razones descabelladas, por sí mismas, porque sus contrarias son imposibles de demostrar. Y *la curación* de éstos...¹.

¹ In Metaph., I. 4, c. 5, lect. 10 (Edic. Cathala, 1926, n. 663-664): «Duplíciter enim aliqui incidunt in praedictas positiones. Quidam enim ex dubitatione. Cum enim eis occurrunt aliquae sophisticæ rationes, ex quibus videntur sequi praedictae positiones, et eas nesciunt solvere, concedunt conclusionem. Unde eorum ignorantia est facile curabilis... Alii vero praedictas positiones prosequuntur non propter aliquam dubitationem eos ad huiusmodi inducentem, sed solum «causa orationis», id est ex quadam protervia, volentes huiusmodi rationes impossibiles sustinere propter se ipsas, quia contraria earum demonstrari non possunt. Et horum *medela*...»

Las citas y los números del Comentario a la Metafísica, responderán siempre a esta edición.

Así se explica que en sus obras totalmente personales —una de ellas titulada precisamente «*De Veritate*»— nunca aborde expresamente esta cuestión que para la filosofía moderna ha llegado a ser tan apasionante: aquí y allá se encuentran materiales útiles, sugerencias luminosas, pero nunca un choque frontal con el escéptico, un duelo cuerpo a cuerpo y en el campo del adversario.

Pero en sus Comentarios a Aristóteles hay un pasaje en que Sto. Tomás expone directamente una larga y fundamental defensa del realismo: es al comentar la argumentación contra los escépticos propuesta por el Estagirita en los capítulos 4 y 5 del libro III (IV) de la Metafísica.

Tomaremos este pasaje —el más explícito de todos— como núcleo central de una reconstrucción de las ideas críticas fundamentales de Sto. Tomás de Aquino.

Para mejor situarlo y discernir los aportes personales del Angélico, resumiremos antes el texto aristotélico.

1. *La posición aristotélica.*

Aristóteles aparece en el mundo helénico cuando la especulación filosófica llevaba ya dos siglos y medio de desarrollo.

La curva del conocimiento metafísico, después de ascender lentamente desde los Jónicos hasta los Eleatas, había caído vertiginosamente con la filosofía relativista de los Sofistas y la desesperación agnóstica de Gorgias.

Sócrates y Platón abrieron el camino para una nueva ascensión, pero el demonio escéptico había ya despertado a la inteligencia de su tranquilo soñar mirando a las cosas, revelándole el tremendo poder de que disponía para juzgarse y negarse a sí misma; y así al llegar Aristóteles encontró que no podía contar ya con la ingenua fe instintiva en las facultades cognoscitivas humanas, como poste básico del andamiaje de silogismos y necesidades lógicas que le permitirían ensamblar móviles y motores en la armoniosa jerarquización de su Metafísica, hasta acabar en el motor «que sin ser movido mueve, eterno, sustancial y actualizado, y que mueve por amor y conocimiento». Por primera vez la filosofía exigía a un griego que apuntalase *con razones la objetividad* de su punto de partida.

Esta obra de consolidación previa se abre con una enérgica profesión de realismo: «Es imposible que en un mismo sujeto

algo sea y no sea al mismo tiempo y bajo un mismo respecto [...] Este es el más firme de todos los principios, pues tiene las características antes señaladas: es, en efecto, imposible que nadie opine que una misma cosa es y no es, aunque algunos creen que Heráclito lo afirmó, pero uno no opina necesariamente lo que afirma. Y si es imposible que se realicen al mismo tiempo en un mismo sujeto cosas contrarias [...] y de las opiniones contradictorias una es contraria a la otra, es evidente la imposibilidad de opinar que un mismo sujeto es y no es una misma cosa, porque el que mintiese en esta forma tendría al mismo tiempo opiniones contrarias. Por esto, todos al construir una demostración la conducen hasta acabar en esta afirmación, pues ella enuncia un principio que por su naturaleza es el principio de todos los demás axiomas»².

El principio de contradicción es el más firme de todos los principios, porque es imposible que nadie opine contra él; y es imposible que nadie opine contra él precisamente porque es verdadero y *se realiza* en el mismo entendimiento y su funcionamiento: si alguien pudiese sostener simultáneamente como ciertas dos opiniones contradictorias se daría *un ser* —la inteligencia de ese tal— que no estaría sometido al principio de contradicción.

Estas breves líneas presuponen —es evidente— la objetividad y la universalidad del principio de contradicción, pero encierran en germen toda la prueba directa que se expone inmediatamente en favor de ese mismo principio: la razón íntima de por qué el entendimiento no puede sustraerse ni con las más sutiles maniobras a las imposiciones dictatoriales de la no-contradicción es que en la misma realización vital de su esencia lleva encarnado el principio de contradicción; bastará pues, que el entendimiento se tome *a sí mismo en su funcionamiento, como objeto*, para que descubra *en sí mismo* la extramentalidad de la primera ley del ser.

La profunda simplicidad de esta observación ha desorientado a veces a los intérpretes de Aristóteles, induciéndoles a elaborar un paralelismo capcioso que se puede resumir así: «la necesidad misma *subjetiva* de afirmar el principio de contradicción, justifica sin más su *objetividad*»³.

² Metafísica, I. I, c. 3 (1005 b).

³ Véanse, por ejemplo, los pasajes de J. de Tonquédec, a que nos referimos en la nota⁸.

Constituye esto una inversión de campos, diametralmente opuesta al pensamiento aristotélico. El texto citado lo pone de relieve con claridad meridiana: no se pasa de la pura necesidad subjetiva de afirmar el principio de contradicción (premisa en el campo mental) a la afirmación de su objetividad (conclusión en el campo ontológico); sino que partiendo de la objetividad del principio de contradicción (premisa en el campo ontológico) se deduce para la inteligencia tomada como objeto de conocimiento —es decir, *como ser*— la imposibilidad de no experimentar una necesidad subjetiva (conclusión justificando el campo mental): «*Si es imposible que se realicen al mismo tiempo en un mismo sujeto cosas contrarias... y de las opiniones contradictorias una es contraria a la otra es evidente la imposibilidad de opinar que un mismo sujeto es y no es una misma cosa, porque el que mintiese en esta forma tendría al mismo tiempo opiniones contrarias*».

El primer tránsito se basa en una petición de principio o cae prácticamente en el error idealístico —relativista: «el entendimiento humano es la medida de todas las cosas»⁴.

El segundo, en cambio, forma el núcleo fundamental de todo realismo que no quiera ser voluntarista.

Oigamos al Estagirita en la utilización crítica de esta fina intuición inicial.

«Hay algunos, dice, que —como hemos indicado— afirman que en la realidad se da el caso de que una misma cosa sea y no sea, y que ellos así lo opinan»⁵.

Frente a estos tales hay que asumir una doble actitud.

Ante todo, no intentar una demostración: lo contrario sería «falta de cultura», porque «falta de cultura es no saber cuándo se ha de intentar una demostración y cuándo no. Es absolutamente imposible demostrarlo todo, porque ello nos llevaría a un proceso sin fin, que por consiguiente tampoco nos proporcionaría una demostración. Y si hay algo que no se debe intentar demostrar, nada con más razón que este principio»⁶.

⁴ En «El Punto de Partida de la Filosofía» (Espasa-Calpe Argentina, Bs. As.), págs. 25-32, E. B. Pita expone nítidamente esta idea a propósito de Descartes.

⁵ Metafísica, I. I, c. 3 (1005 b-1006 a).

⁶ Metafísica, I. I, c. 3 (1006 a).

En segundo lugar, proceder *ἐλεγκτικῶς*, «por vía de elenco»⁷, a convencer al adversario de la falsedad de su posición haciendo gravitar la palanca dialéctica sobre el hecho del habla: «Se puede demostrar por vía de elenco que tal cosa [que algo sea y no sea al mismo tiempo] es imposible, con tal que se dé un requisito único y es que el que duda diga algo; y si no dice nada, es ridículo tratar de buscar razones para el que no es capaz de comprender la razón de nada mientras no sea capaz de comprenderla, ya que mientras permanece en tal estado será semejante a una planta [...] El punto de partida para todas las demostraciones de esta clase, no es el exigir la afirmación de que algo es o no es (aunque esto tal vez parezca a alguno el principio que se ha de postular), sino el que al hablar se signifique algo para uno mismo y para otro»⁸, lo cual es nece-

⁷ «Hay diferencia entre «demostrar por vía de elenco» y «demostrar» simplemente: el que demuestra simplemente, él mismo defiende lo que pone como principio; en cambio cuando otra persona es la que defiende ese principio, se trata ya de un «elenco», y no de una demostración». Metafísica, I, I^o, c. 3 (1006 a). En otras palabras: en la demostración se pone como principio una verdad cuya legitimación cree el argumentante poder proporcionar en caso necesario. En el «elenco», el principio es algo cuya legitimación el argumentante no puede proporcionar, pero que personalmente acepta aquel a quien se endereza la prueba. Según esto, serán «elenco» no sólo las demostraciones que con un fin práctico se basan en un principio falso sostenido por el adversario, sino también todas las demostraciones que se basan en una experiencia solamente alcanzable por el sujeto que la posee.

⁸ «Sabemos cómo insiste el Estagirita en las verdades indemostrables y sin embargo indiscutibles. Existe el ser y nosotros lo alcanzamos con certeza: he aquí su presupuesto constante, en el que se refugia sin cesar y que domina todos sus argumentos sin ser nunca la conclusión de ninguno; la evidencia que enfrenta a sus adversarios, desafiándoles a escaparse de ella [...] Estas respuestas sumarias no son gratuitas. Como prueba se esfuerza en encontrar en los movimientos del que se dice escéptico afirmaciones implícitas que contradigan sus declaraciones verbales.

Pero en el espíritu de Aristóteles y Sto. Tomás esta refutación no tiene solamente un alcance práctico, la ventaja de acorralar al contradictor en una posición insostenible y de hacérsela abandonar de buen o mal grado, mostrándole que está sometido a la necesidad de afirmar lo real. Esta necesidad no es ciega, no es una simple necesidad «subjetiva» o «de naturaleza» y menos aún un «postulado de la acción» [...] ¿Por qué, según él, hay que afirmar el principio de identidad o de no contradicción? Porque se lo ve. Antes de la afirmación hay una aprehensión. Este principio no se impone como una fuerza, sino como una luz; es el principio más conocido, ἀρχὴ γνωριμωτάτη, en el cual es imposible engañarse». (J. de Tonquédec, «La critique de la connaissance», pp. 19-20).

Para hacer abandonar su posición al adversario, Aristóteles lo conduce a constatar que en la necesidad subjetiva de afirmación se puede experimentar la realidad misma existente, como determinante de esa necesidad. Interpretadas en este sentido estaríamos de acuerdo con las expresiones del ilustre profesor: «Como prueba se esfuerza el Estagirita en encontrar en los movimientos del que se dice escéptico afirmaciones implícitas que contradigan sus declara-

sario si se dice algo, porque si no se significa nada uno es incapaz de todo cruce de razones tanto consigo mismo como con otro. Y si se concede esto ya se puede construir la demostración, porque ya se tiene algo definido. Con todo, este punto de partida no lo garantiza el que demuestra sino el que recibe la demostración, que en el mismo tratar de desentenderse de la razón se somete a la razón»⁹.

Tenemos ya bien delimitado el punto de inserción del «elenco»: nos apoyamos en el hecho del habla tomado no en cuanto mecanismo motor, sino en cuanto *fenómeno intencional consciente*, es decir en cuanto involucra un contenido lógico de «signo».

Este hecho —*como todo hecho*— no puede ser objeto de prueba, sino solamente de experiencia, de modo que la introspección es lo único que puede juzgar de él. Por eso, el que no tenga esta experiencia, el que carezca de representaciones de las cosas —esto es el habla tomada en relación de uno mismo— es «semejante a una planta», y encerrado en la robustez ciega de un existir inconsciente es incapaz de toda operación lógica: tratar de convencer a un ser así de la objetividad del principio de contradicción, sería ciertamente tan ridículo como intentar hacerlo con ese rosal que está empezando a florecer: a ese tal ni siquiera se le presenta la cuestión crítica porque no tiene conocimientos.

Pero este hecho del habla garantizado por la experiencia no es punto de apoyo en cuanto *afirmado*, sino en cuanto *expe-*

ciones verbales... ¿Por qué, según él, hay que afirmar el principio de identidad o de no contradicción? Porque se lo ve».

Con todo, la mente del autor no parece ser ésta, por la manera con que orienta más abajo la defensa del realismo (pp. 20-23), y propone su opinión sobre el sentido del διαπορῆσαι καλῶς de Aristóteles, y la «universalis dubitatio de veritate» de Sto. Tomás (pp. 436-441). Por ejemplo: «Y si, por consiguiente, vuelven a encontrar en su camino al sofista que pretende despreciar el principio de contradicción, sabemos ya qué sumariamente acaban con él. Ellos [Aristóteles y Sto. Tomás] no dudan, no han dudado jamás. Sin miramientos con el sofista, le tratan como las cabezas sanas tienen derecho a tratar a los locos» (p. 440). Intentar un proceso lógico de convencimiento no parece ser precisamente el trato con que «las cabezas sanas tienen derecho a tratar a los locos».

Sobre el valor de la posición personal del P. Tonquédec ante la duda crítica inicial, cfr. la recensión que P. Descoqs hace de su libro en Archives de Philosophie, v. VIII, p. 356 y sgtes. Tal vez la posición de Tonquédec obedezca al sentido que da a la duda crítica.

⁹ Metafísica, I, I^o, c. 3 (1006 a).

rimentado —en cuanto «fenómeno», diría Kant— porque «el punto de partida para todas las demostraciones de esta clase no es el exigir la afirmación de que algo es y no es, sino el que al hablar se signifique algo para uno mismo y para otro».

Esto supuesto, demos el último paso: «El que concede esto [la experiencia de la significación del habla] concede que hay algo verdadero independiente de toda demostración, de manera que no todo es así y no es así. Pues es evidentemente verdadero, en primer lugar, que tal cosa es o no es, y así no todo es y no es bajo un mismo aspecto»¹⁰.

La experiencia de la representación intencional de las cosas en el habla —experiencia que todos los hombres poseen, pero que no se postula universalmente sino que se exige como hecho básico de introspección personal— al manifestarme su lúcida presencia en el área consciencial, me ha revelado la existencia de algo fijo, no producido por ninguna clase de construcción mental: en otras palabras, me ha revelado la existencia del ser «numenal».

Y esta revelación es un hecho absolutamente original y primigenio que no *prerequiere* afirmación alguna, porque se obtiene «con independencia de toda demostración», por la simple intuición del «yo» signifiante.

La consecuencia es inmediata: «de manera que no todo es así y no es así»: hemos descubierto al principio de contradicción como ley del «númenon», porque descubrir al ser «numenal» es descubrir al principio de contradicción *realizado*, que *sometido así a la experiencia*, es innegable: «y así no todo es y no es bajo un mismo aspecto».

Falta aún la prolongación *universal* de este principio adquirido en un *singular*: concedido que «no todo es y no es bajo un mismo aspecto», pero ¿nada es y no es bajo un mismo aspecto?

Una segunda prueba intenta —según Sto. Tomás¹¹— llenar este vacío.

«Además si hombre significa una sola cosa, sea ella animal bípedo. Por significar una sola cosa entiendo esto: si hombre

¹⁰ Metafísica, I. I, c. 3 (1006 a).

¹¹ Cfr. In Metaph., I. 4, c. 4. Lect. 7 (n. 613).

es X, y algo es un hombre, X será lo que significa ese ser un hombre»¹².

Y hombre efectivamente *significa* una sola cosa porque de lo contrario no significaría nada.

Que significa algo no se puede negar: la experiencia antes establecida sale fiadora de ello.

Que si no tuviese un solo significado no significaría nada, se ve claro; porque en tal caso tendría un número finito o infinito de significados: en la primera hipótesis, elegiríamos para cada uno de los significados un nombre propio y así cada nombre tendría un solo significado; en la segunda hipótesis, no habría propiamente significado alguno, porque sería la absoluta indeterminación: «por consiguiente, como dijimos al principio, asumamos que el nombre significa algo, y que significa una sola cosa»¹³.

Establecido esto, se estructura ya la prueba: «Es imposible que ser hombre signifique lo mismo que no ser hombre, si hombre significa no solamente los atributos pertenecientes a un mismo sujeto sino que además tiene un solo significado. Y nosotros por significar una sola cosa no entendíamos significar atributos pertenecientes a un solo sujeto ya que en tal supuesto: músico, blanco y hombre significarían y serían una sola cosa, pues serían sinónimos. Y no será posible que algo sea y no sea si no es por ambigüedad, por ejemplo si otros llamasen no-hombre lo que nosotros llamamos hombre. Pero lo que discutimos ahora no es si es posible que algo al mismo tiempo sea y no sea hombre por su denominación, sino por su ser.

Ahora, si hombre y no-hombre no significan cosas distintas, es evidente que tampoco significarán cosas distintas no ser hombre y ser hombre; y así ser hombre será ser no-hombre, pues serán una misma cosa. Porque ser una misma cosa es relacionarse como se relacionan indumentaria y vestido, suponiendo idéntica la definición de estos dos términos. Y si ser hombre y ser no-hombre fueran una misma cosa, significarían también una misma cosa. Pero antes se ha concedido que significaban cosas diversas.

¹² Metafísica, I. I c. 3 (1006 a).

¹³ Metafísica, I. I, c. 3 (1006 b).

Por consiguiente, si es verdadero decir de algo que es hombre, ese algo será necesariamente un animal bípedo, porque esto es lo que significa hombre. Y si esto es necesario, no es posible que ese mismo algo no sea animal bípedo, pues ser necesariamente, equivale a ser imposible que no sea hombre. Es, entonces, imposible que sea al mismo tiempo verdad afirmar que un mismo sujeto es y no es hombre. Lo mismo se podría proceder con no ser hombre »¹⁴.

Tratemos de seguir estas sutiles acrobacias de pensamiento: la introspección me revela que ser hombre *no significa* lo mismo que no ser hombre: estos dos contenidos lógicos se repelen. De aquí se deduce que extramentalmente no puede darse un objeto que realice simultáneamente el ser hombre y el ser no-hombre.

¿Cómo se tiende este puente entre la inteligencia y las cosas?: ¿la *necesidad lógica*, por ser tal, se declara ya *necesidad ontológica*?

No; el Estagirita permanece fiel a su principio inicial: es una necesidad ontológica experimentada la que respalda la irreductibilidad lógica.

Tomando como objeto de mi conocimiento los contenidos lógicos de mis términos contradictorios —hombre y no-hombre, por ejemplo—, veo que esos contenidos son antagónicos. En otras palabras: una parte de esos contenidos es precisamente el rechazarse mutuamente. Por consiguiente, si esos contenidos se realizan, se realizarán con esa característica: porque « si ser hombre y ser no-hombre fuesen una misma cosa, significarían también una misma cosa... Por consiguiente, si es verdadero decir de algo que es hombre, ese algo será necesariamente un animal bípedo, porque esto es lo que significa hombre. Y si esto es necesario, no es posible que ese mismo algo no sea animal bípedo ».

Nótese que no se afirma la realidad del hombre, sino la necesaria no-contradicción del contenido lógico de hombre si se realiza: « si es verdadero decir de algo que es hombre »¹⁵.

¹⁴ Metafísica, Ibid.

¹⁵ ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τι ἔστιν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι ἄνθρωπος ζῶον εἶναι δίδουν. La versión castellana de Patricio de Azcárate (Colección Austral, n. 399; Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1943), es incorrecta en este punto: « Por consiguiente, es imprescindible decir, si hay algo que sea verdad, que ser hombre

Como esta misma experiencia es realizable en cualquier par de contenidos contradictorios, vemos la imposibilidad de que ellos se realicen conjuntamente en ningún caso.

Aristóteles ha constatado así el hecho universal, sin indicar su raíz profunda; no saldremos de la línea de sus concepciones si unimos esta última consideración con la que le prepara el camino: esta oposición universal de todos los contradictorios brota precisamente de lo común que en ellos se oculta: el ser rebelde a la contradicción. « Si es imposible que se realicen al mismo tiempo en un mismo sujeto cosas contrarias [...] y de las opiniones contradictorias una es contraria a la otra, es evidente la imposibilidad de opinar que un mismo sujeto es y no es una misma cosa, porque el que mintiese en esta forma tendría al mismo tiempo opiniones contrarias »¹⁶.

Veamos ya cómo el Angélico dispone los sillares que Aristóteles le ha dejado preparados.

2. El comentario de Sto. Tomás.

Sto. Tomás no experimenta frente a la duda —ni siquiera frente a la duda total— ese « complejo de inferioridad » que parece atar las manos a muchos de sus modernos discípulos: « A esta ciencia [la metafísica] así como le compete el examen universal de la verdad, así también le pertenece la duda universal de la verdad, y por eso utiliza no una duda particular, sino de una vez la duda universal »¹⁷.

Duda esta evidentemente metódica, equivalente a esos « utrum » o « videtur quod non » que encabezan cada artículo de la Suma.

es ser un animal de dos pies... » (pág. 84): ὅτι ἄνθρωπος no es sujeto de εἶναι —verbo en infinitivo— sino complemento de εἰπεῖν.

Véase en cambio la versión de W. D. Ross: « Therefore, if it is true to say of anything that it is a man, it must be a two-footed animal... » (Pág. 739 de « The basic works of Aristotle », edit. by Richard McKeon; Random House. New York, 1941).

¹⁶ A continuación de estas dos, expone Aristóteles otra serie de pruebas cuyo examen detallado nos llevaría muy lejos de nuestro intento. En general, podemos dividirlos en dos grupos: unas que se reducen a algún hecho consciente (predicación...), otras que se enderezan a hacer tomar conciencia de ese hecho (elección en el obrar...).

¹⁷ In Metaph., l. 3, c. 1, lect. 1 (n. 343): « Ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur ».

Pero tampoco la duda real le arredra: más arriba hemos transcrito el pasaje donde nos expone los dos caminos por los cuales se llega a desconfiar de los primeros principios; veamos ahora cómo para él tal desconfianza nunca es incurable: la de los que han llegado a ella por ignorancia «es fácil de curar, porque no hay que salir al encuentro o ponerse de frente contra las razones que traen, sino acercarse a su mente con el fin de resolver la duda de sus mentes que los ha hecho caer en tal opinión. Con esto, ellos abandonan esa posición»¹⁸.

Un poco más complicado es el «tratamiento» de los desconfiados «por una especie de protervia», los agnósticos «que quieren defender tales razones descabelladas por sí mismas, porque sus contrarias son imposibles de demostrar. La curación de éstos se realiza mediante la argumentación o argumento «que se funda en la voz del discurso y en los nombres, esto es en que las misma voz del discurso significa algo. Ahora bien, la significación del discurso depende de la significación de los nombres. Y así debemos volver al principio de que los nombres significan algo, según el método que el Filósofo usó más arriba»¹⁹.

Y para Sto. Tomás la duda, aún la real, no constituye un «impasse», porque para él la duda no es una cualidad de las cosas, sino un estado del sujeto cognoscente: «acercarse a su mente, con el fin de resolver la duda de sus mentes, que los ha

¹⁸ In Metaph., I, 4, c. 5, lect. 10 (n. 663): «Unde eorum ignorantia est facile curabilis. Non enim obviandum est eis vel occurrendum ad rationes quas ponunt, sed ad mentem, ut scilicet solvatur dubitatio de mentibus, per quam in huiusmodi opiniones inciderunt. Et tunc ab istis positionibus recedunt».

J. de Tonquédec interpreta toda duda como una duda real: de ahí sus ataques contra la «duda crítica» («Critique de la connaissance», p. 44). Pero *duda* puede significar también *prescindencia*. Este significado es el que especificamos en el texto con el término *duda metódica*.

Por otra parte, no es incompatible con esta *duda metódica* la *duda real* de que nos habla G. Picard en su artículo «Le problème critique fondamental» (Archiv. de Philos., v. I, p. 135): «Il y a donc dans notre esprit un doute réel, non pas encore une fois sur la valeur de notre raison, mais sur la nature de l'assentiment que nous avons le droit de donner à cette valeur».

¹⁹ In Metaph., I, 4, c. 5, lect. 10 (n. 664): «Alii vero praedictas positiones prosequuntur non propter aliquam dubitationem eos ad huiusmodi inducentem, sed solum «causa orationis» id est ex quadam protervia, volentes huiusmodi rationes impossibiles sustinere propter se ipsas, quia contraria earum demonstrari non possunt. Et eorum medela est argumentatio vel argutio «quae est in voce orationis et in nominibus», id est per hoc quod ipsa vox orationis aliquid significat. Significatio autem orationis a significatione nominum pendet. Et sic oportet ad hoc principium redire, quod nomina aliquid significant: sicut supra Philosophus usus est».

hecho caer en tal opinión». Si la duda fuese cualidad de las cosas sería ciertamente imposible que algo dudoso dejase de serlo mediante un esfuerzo de la mente; pero si la duda es un estado del sujeto cognoscente ¿qué es lo que impide que cuando se le presente la prueba iluminadora o el contacto revelador de la experiencia su *estado* se disipe...? ¡Al fin y al cabo, nuestro entendimiento está *en potencia* a la verdad!

Descartes tenía razón —y Sto. Tomás se lo hubiese reconocido caballeramente, como llegado el caso se lo reconocía a Averroes o a Rabbi Moyse— cuando respondiendo al P. Bourdin, sostenía enérgicamente que «aunque yo haya rechazado antes el cuerpo y la mente con todas las demás cosas, como dudosas o aún no claramente percibidas por mí, esto no impide que después retome estas mismas cosas, si las llego a percibir claramente. Pero nuestro Autor no comprende esto, por que *cree que la duda es algo inseparablemente adherido a los objetos*. Y así algo más adelante pregunta: «¿Cómo puede ser que ahora estas mismas cosas (a saber, las que antes eran dudosas) no sean ya dudosas e inciertas?»²⁰.

Sto. Tomás, pues, acepta el reto del escepticismo *τι μάλλον*; ¿qué es afirmable?, en toda su trágica amplitud, y como metafísico —la respuesta, según él, compete a la metafísica, no porque *suponga* la metafísica, sino porque siendo ella la ciencia universal ha de respaldar todo lo que las ciencias particulares suponen²¹— da su respuesta moldeada sobre las ideas aristotélicas.

Como el problema se reduce prácticamente a la objetividad de los primeros principios, sus esfuerzos se polarizan hacia su justificación.

No sueña con una *demonstración* propiamente tal, ya que

²⁰ Resp. ad obiect. sept. (Oeuvres de Descartes, Ed. Ch. Adam-P. Tannery, VII, n. 480).

²¹ In Metaph., I, 4, c. 3, lect. 5 (n. 592): «Dicit ergo primo, quod nullus intendens primo tradere scientiam alicuius particularis entis, conatus est aliquid dicere de primis principiis utrum sint vera aut non: nec geometra aut arithmeticus, qui tamen istis principiis plurimum utuntur, ut supra dictum est. Unde patet quod consideratio dictorum principiorum ad hanc scientiam pertinet». «Dice, pues, en primer lugar, que ninguno al pretender introducir a otros en la ciencia de un ser particular, trata de decir algo de los primeros principios, si son verdaderos o no; ni siquiera el geómetra o el aritmético, a pesar de usar de estos principios con la frecuencia que arriba dijimos. De lo cual resulta evidente que el examinar dichos principios pertenece a esta ciencia [la metafísica]».

« toda ciencia adquirida por demostración tiene por causas a estos principios²², y así si alguien quisiera demostrar el principio de contradicción —el primero de todos los principios, en el cual acaba toda demostración²³— « parecería caer en petición de principio, porque tendría que tomar como apoyo de su demostración algo que dependería de la verdad de este mismo principio »²⁴.

La única salida posible está en el « elenco » del Estagirita, en el « silogismo contradictorio », utilizable « cuando lo que es simplemente más obscuro es concedido por el adversario ». Esta « nueva arma », con todo, tiene un alcance estrictamente personal: con ella puede uno « abrirse camino en la demostración de ese principio [el de contradicción], pero en una demostración válida no simplemente, sino solo para él [el que concedió su punto de apoyo] »²⁵.

Toda solución entonces, al problema del escepticismo, que quiera escapar al círculo vicioso ha de ser individual: uno podría indicar el camino a otro, pero nadie podrá andarlo por otro. Este punto de vista transporta definitivamente la disputa al campo de la experiencia.

Un brillante estudio fenomenológico de nuestra actividad mental nos va a dar la orientación que nuestras pesquisas han de mantener en ese campo de la experiencia: « siendo así que el entendimiento tiene dos operaciones: una con que conoce lo que es la cosa, llamada inteligencia de los indivisibles; otra que compone y divide [el juicio], en cada una de ellas hay algo que es lo primero. En la primera operación hay un algo que es lo primero en caer bajo la concepción del entendimiento, a saber

²² In Metaph., I. 4, c. 3, lect. 5 (n. 594): « Omnis scientia per demonstrationem acquisita ex iis principiis causatur ».

²³ In Metaph., I. 4, c. 3, lect. 6 (n. 604): « Et sic patent aliae duae conditiones; quia in quantum in hanc deducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimo resolvendo, patet quod non habetur ex suppositione ».

²⁴ In Metaph., I. 4, c. 3, lect. 6 (n. 609): « Quia si aliquis vellet demonstrare simpliciter praedictum principium, videretur petere principium, quia non posset aliquid sumere ad eius demonstrationem, nisi aliqua quae ex veritate huius principii dependerent, ut ex praedictis patet ».

²⁵ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 6 (n. 610): « Cum huiusmodi processus a minus notis ad hoc magis notum principium fiat causa alterius hominis qui hoc negat, tunc poterit esse argumentatio sive elenchus, et non demonstratio, scilicet syllogismus contradicens ei poterit esse, cum id quod est minus notum simpliciter est concessum ab adversario, ex quo poterit procedi ad praedictum principium ostendendum quantum ad ipsum, licet non simpliciter ».

eso que llamo ser. Y como este principio: *es imposible ser y no ser simultáneamente*, depende del entender al ser —lo mismo que este otro principio: *el todo es mayor que su parte*, del entender el todo y la parte— también este principio es naturalmente lo primero en la segunda operación del entendimiento, a saber la de componer y dividir. Y no hay nadie que pueda entender nada con esta operación del entendimiento sin entender este principio. Porque así como *todo y partes* no se entienden sin entender *el ser*, así tampoco este principio: *el todo es mayor que su parte*, sin entender el antedicho principio inmovible »²⁶.

Hemos, pues, de buscar en la experiencia los fundamentos de nuestro conocer: el principio de contradicción fundamento del juicio, operación que constituye el lazo de unión de la mente con lo real²⁷; y el ser, fundamento de toda intelección. O mejor, hemos de buscar el fundamento de nuestro conocer: ese ser de quien depende la misma captación del principio de contradicción.

Y ese fundamento lo encontramos en la misma experiencia de nuestro conocer: « nosotros ahora nos mantenemos en la suposición de que dicho principio es verdadero, a saber que es imposible que una misma cosa sea y no sea, y por su verdad

²⁶ In Metaph., I. 4, c. 3-4, lect. 6 (n. 605): « Cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilem intelligentia: alia qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet, ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principium intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo ».

²⁷ Cfr. de Ente et Essentia, c. 4: « Praedicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividitis, habens fundamentum in re ipsa, unitatem eorum quorum unum de altero dicitur ». « La predicación es algo que resulta de la acción del entendimiento al componer y separar, y que tiene como fundamento en la misma realidad, la unidad de aquellos elementos que se afirman el uno del otro ». (Citamos según la edición publicada por J. R. Sepich en la colección « Clásicos de la Filosofía » del Instituto de Filosofía de la Universidad de Bs. As., 1940; la traducción es personal). La misma manera de definir la predicación en función de lo real nos manifiesta hasta qué punto en la mente de Sto. Tomás el valor de lo lógico depende de lo ontológico.

mostramos que es el más cierto de todos. Pues de que es imposible ser y no ser, se sigue que es imposible que los contrarios se den simultáneamente en un mismo sujeto, como diremos más abajo. Y de que los contrarios no pueden darse simultáneamente se sigue que el hombre no puede tener opiniones contrarias y por consiguiente que no pueda opinar que los contradictorios sean verdaderos, como se ha demostrado »²⁸.

El Aquinatense ha comprendido perfectamente al Estagirita a través de la farragosa traducción latina de Guillermo de Moerbeke: la inteligencia misma con su resistencia a afirmar simultáneamente los contradictorios se ofrece a su propia inquisición como la *realización* más inmediata del principio de contradicción: « De que los contrarios no puedan darse simultáneamente, se sigue que el hombre no puede tener opiniones contrarias ».

Ya tenemos el camino totalmente preparado, no resta más que emprender la marcha: « Dice, pues, [Aristóteles] en primer lugar, que contra todas esas opiniones inopinables no hay que tomar por principio el querer suponer que algo determinadamente es « o no es »; en otras palabras: no se debe tomar como punto de partida una proposición en que se afirme o se niegue algo de la realidad, pues esto sería petición de principio, como antes dijimos. El punto de partida debe ser que el nombre significa algo tanto para el que lo profiere y se percibe de sí mismo hablando, como para el que lo oye »²⁹.

No podemos empezar la discusión con el escéptico por lo que precisamente vamos a tratar de demostrarle: sería una flagrante petición de principio. Esta sencilla observación nos impide utilizar como punto de arranque todo juicio, o lo que

²⁸ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 6 (n. 606): « Sed nos nunc accipimus supponendo praedictum principium esse verum, scilicet quod impossibile sit idem esse et non esse, sed ex sui veritate ostendimus quod est certissimum. Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem, ut infra dicetur. Et ex hoc quod contraria non possunt simul inesse, sequitur quod homo non possit habere contrarias opiniones, et per consequens quod non possit opinari contradictoria esse vera, ut ostensum est ».

²⁹ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 7 (n. 611): « Dicit ergo primo, quod ad omnia talia inopinabilia non oportet accipere pro principio quod aliquis velit supponere hoc determinate esse « vel non esse », id est non oportet accipere pro principio aliquam propositionem, qua asseratur aliquid de re vel negetur ab ea: hoc enim esset quaerere principium ut prius dictum est. Sed oportet accipere pro principio, quod nomen significet aliquid, et ipsi qui profert, in quantum se loquentem intelligit, et alii qui eum audit ».

es lo mismo « toda proposición en que se afirme o se niegue algo de la realidad »³⁰; es lo que llamarían los modernos el « prescindir de toda certidumbre ».

No nos queda entonces más recurso que la « indivisibilium intelligentia », la simple aprehensión de una cosa sin afirmación ni negación: ella será « que el nombre significa algo para el que lo profiere y se percibe a sí mismo hablando, como para el que lo oye ».

El que habla, *al experimentarse a sí mismo hablando*³¹, experimenta que con el nombre *significa* algo, *representa intencionalmente* algo, para él y para el que lo oye. Lo esencial es que experimente que significa algo por lo menos para sí mismo: esto es lo que se utilizará en la prueba³².

¿Pero qué es lo que respalda esta percepción de conciencia? Solamente la experiencia personal: con el que no la tenga todo intento de discusión será ridículo. Volvemos a la posición aristotélica: « Si no concede esto [si no tiene esta experiencia, pues no le exigimos que *afirme* que la tiene, según el principio de no pedirle « una proposición en que se afirme o se niegue algo de la realidad », establecido antes] entonces, ese hombre no podrá discutir ni consigo, ni con otro; y así sería superfluo discutir con él »³³.

Pero, en realidad, el escéptico si lleva a cabo correctamente su introspección, percibirá esta experiencia: « Pues el que « destruye la razón » —esto es, su mismo hablar— al decir que el nombre no significa nada, deberá sostener que eso mismo

³⁰ En esta frase de Sto. Tomás nos parece encontrar el repudio de toda solución crítica que « suponga una metafísica ».

³¹ Como se ve, para Sto. Tomás la experiencia no es de una *significación*, sino de un *yo significante*.

³² ¿Por qué Aristóteles y Sto. Tomás adoptan como punto de partida no el hecho del pensamiento como S. Agustín p. ej., sino el hecho del habla?

Es que ellos proponen la prueba para *otro*, no para *uno mismo*; y el único medio por el cual puede constar al argumentante la *existencia actual de actos intencionales* en su interlocutor, es su manifestación a través de signos, es decir, a través del habla en sentido amplio.

Una utilización moderna de este mismo punto de partida se puede ver en A. Brunner. Ideario Filosófico (versión española de J. Iriarte; Razón y Fe, Madrid; 1936. Pag. 23 y sgtes.).

³³ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 7 (n. 611): « Si autem hoc non concedit, tunc talis non habebit propositum nec secum, nec cum alio; unde superfluum erit cum eo disputare ».

que niega no lo puede proferir si no es hablando y significando algo»³⁴.

Esta expresión pone de relieve el parentesco de Sto. Tomás y Aristóteles, con los otros grandes solventadores de la angustiosa duda gnoseológica: S. Agustín³⁵ y Descartes³⁶.

Todos ellos, toman como punto de arranque un hecho de conciencia que quede implicado en su misma negación, no para *deducir* de esa necesaria implicación una necesaria extramentabilidad, sino para *ver* en ese hecho de conciencia la veracidad de su inteligencia: en el fondo es siempre la aplicación de la intuición aristotélica: la inteligencia sometida al principio de contradicción en su funcionamiento, al verse a sí misma ve también su naturaleza de fiel captadora del ser.

Siguiendo también a Aristóteles, Sto. Tomás va a poner de manifiesto esto en la experiencia de la significación del habla: «Si el nombre significa algo, resulta en primer lugar evidente que esta proposición es verdadera y su contradictoria es falsa. Y así por lo menos tenemos que no toda afirmación es verdadera junto con su negación»³⁷.

Hemos llegado a conquistar el principio de contradicción por lo menos en un singular.

Sto. Tomás trata de hacerlo extensivo a todo ser y continuando el comentario de Aristóteles se sirve para ello del largo argumento que más arriba transcribimos: «Después al decir

³⁴ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 7 (n. 611): «Ille enim qui «destruit rationem», id est sermonem suum dicendo quod nomen nihil significat, oportet quod sustineat, quia hoc ipsum quod negat proferre non potest nisi loquendo et aliquid significando».

³⁵ Cfr. De libero arbitrio, I. 2, c. 3, n. 7 (Migne, P. L., t. 32, c. 1243): «Quare prius abs te quero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?» «Por lo cual te pregunto ante todo, para apoyarme en el punto de partida más claro: ¿existes?, ¿o acaso temes equivocarte en esta pregunta, siendo así que si no existieses de ninguna manera podrías equivocarte?»

³⁶ Cfr. Disc. de la Méth. (Ed. Adam-Tannery, VI, 31, 30): «Pero en seguida noté que cuando yo pensaba que todo era falso, yo que así pensaba debía necesariamente ser alguna cosa. Y viendo que esta verdad pienso, luego existo era tan firme y tan segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía recibirla como el principio de la filosofía que buscaba». (Versión de E. B. Pita en «El punto de partida de la filosofía», p. 17-18).

³⁷ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 7 (n. 612): «Dicit ergo primo, quod si nomen aliquid significat, primo hoc erit manifestum quod haec propositio erit vera, et eius contradictoria quam negat est falsa. Et sic ad minus hoc habemus, quia non omnis affirmatio est vera cum sua negatione».

«digo, pues», demuestra con alcance universal que los contradictorios no son simultáneamente verdaderos»³⁸.

De proceder libremente, hubiese simplificado el camino. Las ideas personales esparcidas en el comentario nos lo están indicando. Basándonos en ellas, reconstruiremos una legitimación del valor objetivo universal del principio de contradicción, dentro de la más estricta orientación tomista.

3. Una legitimación tomista del valor objetivo universal del principio de contradicción.

Ningún primer principio es dado ni por la experiencia, ni por el raciocinio; todos son síntesis mentales ejecutadas por el entendimiento agente: Sto. Tomás está totalmente de acuerdo con esta idea fundamental: «Por la misma luz natural del entendimiento agente se llegan a conocer los primeros principios, y no se adquieren por raciocinio, sino que resultan del solo conocimiento de sus términos»³⁹.

Con todo la experiencia no está totalmente ausente del mecanismo con que el entendimiento agente llega a sintetizar sus principios: «El proceso es éste: de lo sensible se origina la memoria, de la memoria la experiencia [experimentum] y de la experiencia el conocimiento de los términos, cuyo conocimiento engendra el conocimiento de las proposiciones comunes, principio de las artes y de las ciencias»⁴⁰.

La experiencia es por lo tanto un medio para llegar al conocimiento de los términos que se han de sintetizar: donde el conocimiento de los términos exija, como en «los principios de las artes y de las ciencias», una multiplicada percepción comparada de singulares, la experiencia —verdadero «experimentum» entonces⁴¹— tendrá que comparar todos esos singulares.

³⁸ In Metaph., I. 4, c. 4, lect. 7 (n. 613): «Deinde cum dicit «dico autem». Ostendit universaliter de omnibus, scilicet quod contradictoria non sint simul vera».

³⁹ In Metaph., I. 4, c. 3, lect. 6 (n. 599): «Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationem, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt».

⁴⁰ In Metaph., I. 4, c. 3, lect. 6 (n. 599): «Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes quae sunt artium et scientiarum propria».

⁴¹ Cfr. In Metaph., I. 1, c. 1, lect. 1 (n. 15): «Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum»: «La experiencia resulta de la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria».

Pero donde ese conocimiento se logre en un solo singular el rol de la experiencia queda reducido a darnos ese único singular necesario.

Apliquemos estas nociones al principio de contradicción.

¿Qué términos necesitamos conocer para sintetizarlo?

Según Sto. Tomás —lo vimos más arriba— «este principio: *es imposible ser y no ser simultáneamente*, depende del entender al ser», o en otras palabras la única noción que necesitamos conocer para formarlo es la de ser.

¿Y en qué condiciones se adquiere esta noción?, ¿requiere esa «comparación de muchos singulares recibidos en la memoria», que requieren «los principios de las artes y de las ciencias»?

Evidentemente, no: porque si «lo primero en caer bajo la concepción del entendimiento [...] es eso que llamo ser; y no hay nada que con esta operación [«indivisibilium intelligentia»] pueda concebir la mente, si no se entiende el ser», ¿qué captación y comparación de singulares sera posible sin tener ya la idea de ser? y viceversa ¿en qué captación intelectual nuestra no encontraremos al ser?

Luego, la experiencia de un solo «algo» captado intelectualmente, basta para que el entendimiento agente elabore el principio de contradicción universal.

Y, por consiguiente, para que el escéptico constate la objetividad del principio de contradicción, le será suficiente atender a ese ser que está captando inmediatamente como numenal en cualquiera de sus experiencias de conciencia —la de la significación del habla, por ejemplo—; ante él, el entendimiento agente dueño ya de la noción fundamental, elaborará la síntesis del primero de todos los juicios, cuya objetividad quedará garantizada por la experiencia misma que garantiza la existencia de su sujeto.

Es que el principio de contradicción —Sto. Tomás lo ha visto muy bien— no es más que una expresión desdoblada del ser, ese ser que en cada una de sus concretizaciones forma una indivisa unidad, defendida con el mismo celoso empeño que la existencia ⁴².

Y así el entendimiento en sus marchas trabajosas para acercarse a la verdad sale de un uno: el ser; lo desdobra en un juicio fundamental; y sobre ese juicio edifica todos los demás juicios, reuniendo ahora mediante esta operación lo que logra aprehender disperso y vuelve así a la unidad del ser en su operación final: «La predicación es algo, leíamos más arriba en el «De Ente et Essentia», que resulta de la acción del entendimiento al componer y separar, y que tiene como fundamento en la misma realidad, *la unidad* de aquellos elementos que se afirman el uno del otro».

Si no partiese de un uno, nunca podría llegar a un uno, porque carecería de punto de referencia; si no pudiese desdoblar ese uno, no podría reunir lo disperso, porque carecería del molde en que se habían de volcar los elementos inteligibles; por esto el principio de contradicción es el primero de todos los principios: «Este principio es naturalmente lo primero en la segunda operación del entendimiento, a saber la de componer y dividir. Y no hay nadie que pueda entender nada con esta operación del entendimiento sin entender este principio. Porque así como *todo y partes* no se entienden sin entender el ser, así tampoco este principio: *el todo es mayor que su parte*, sin entender el antedicho principio incommovible».

4. Vista de conjunto, y un texto discutido del «De Veritate».

Resumamos ahora, las ideas fundamentales que nos ofrece el Comentario a la Metafísica.

¿Qué principios nos deben guiar en la cura del escepticismo?

No se usará ni se exigirá como punto de partida la afirmación o la negación de nada: esto serviría tal vez para acorralar al adversario, pero no sería convincente, porque incurriría en círculo vicioso.

Utilizaremos como base, solamente la aprehensión de algo, la experiencia de algo, y esa experiencia será la experiencia de un estado psíquico, v. gr., de que al hablar se significa algo.

Esta experiencia innegable, nos muestra que hay por lo menos *un ser existente*: nos muestra la objetividad del ser, y simultáneamente, nos muestra que hay *algo* que se rige por el principio de contradicción.

⁴² Sum. Theol., I, q. 11, art. 1, c: «Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit unitatem».

La reflexión sobre este *algo*, la captación de la noción de ser en ese algo, nos permitirán sintetizar ya el principio de contradicción con valor universal —porque el predicado se sigue de la noción del sujeto— y con garantía de objetividad —porque la noción del sujeto se ha captado en su misma realidad.

A la luz de estas ideas comprenderemos perfectamente el célebre texto del «De Veritate»: «Respondo diciendo que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, aunque de diverso modo.

En el entendimiento está como algo que sigue al acto del entendimiento, y como conocida por el entendimiento. Sigue a la operación del entendimiento, en cuanto que el juicio del entendimiento versa sobre la realidad según lo que ella es. Es conocida por el entendimiento en cuanto que el entendimiento reflexiona sobre su acto, conociendo no sólo su acto, sino también su proporcionalidad con la realidad: lo cual no se puede conocer sin conocer la naturaleza del acto; la cual no se puede conocer, sin conocer la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, en cuya naturaleza está el conformarse a las cosas. Por consiguiente, el entendimiento conoce la verdad en cuanto reflexiona sobre sí mismo [...] La razón de esto es que los más perfectos de los seres, como son las substancias intelectuales, vuelven sobre sí mismas con regresión completa; porque en cuanto conocen algo puesto fuera de ellas, salen en cierta manera fuera de sí; y en cuanto conocen que conocen, comienzan a volver a sí mismas, porque el acto del conocimiento es medio entre el cognoscente y el conocido. Y esta regresión es completa con el conocer sus propias esencias; por esto se dice en el lib. de Causis (prop. XV) que todo el que conoce su esencia vuelve a su esencia con regresión completa»⁴³.

⁴³ De Verit., q. 1, a. 9: «Respondeo dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra

Como bien comenta Naber: «se indican implícitamente los siguientes pasos para que el entendimiento conozca que conoce:

a) Para que el entendimiento sepa que posee la verdad, es necesario que conozca *presupositivamente su propia naturaleza*. Por consiguiente, se reconoce como legítimo lo que los escépticos de todos los tiempos postularon: que antes de fiarme del entendimiento debo conocer su naturaleza, su esencia, su valor. Más aún, en este principio se basa todo el raciocinio.

b) *De hecho el entendimiento conoce esta naturaleza propia*: porque en realidad el entendimiento *no solamente* posee la verdad, sino *que sabe que la posee*; por consiguiente, también sabe aquello sin lo cual no podría saber esto.

c) *El camino por el cual el entendimiento llega a esto, es la reflexión sobre sí mismo*.

Por tanto, *no* volviéndose al objeto, como comparando el mismo objeto conocido, con el objeto en sí —según suelen objetar los Idealistas a los Escolásticos—, *sino* examinando más íntimamente uno de los dos términos, esto es, el acto cognoscitivo.

Y ciertamente, a primera vista parece audaz lo que añade el Sto. Doctor: «y en cuanto conocen que conocen, comienzan a volver a sí mismas, porque el acto del conocimiento es medio entre el cognoscente y lo conocido. De aquí se ha de deducir la naturaleza íntima del acto, y luego, *con dependencia de este conocimiento se conocerá lo verdadero como tal*»⁴⁴.

Aristóteles había indicado que la inteligencia reflexionando sobre sus actos, *podía* conocer la objetividad de sus conocimientos; Sto. Tomás completa aquí la tesis: si la inteligencia quiere conocer la objetividad de sus conocimientos, *debe* reflexionar sobre sus actos: porque «el acto del conocimiento es medio entre el cognoscente y lo conocido».

Esta afirmación establece el punto de partida y el método de toda la crítica; y como se ve, Kant no andaba tan lejos de

seipsum reflectitur [...] Cuius est ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (prop. XV), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa».

⁴⁴ Theoria cognitionis critica, p. 126.

Sto. Tomás al buscar el último fundamento de la metafísica *no en una teoría del objeto, sino en una teoría del sujeto cognoscente*: ya que «el entendimiento conoce la verdad [posee al ser] en cuanto reflexiona sobre sí mismo».

El filósofo de Koenisberg, erró en la utilización de esa reflexión y quedó encerrado en sus formas a priori y categorías del pensamiento; pero «abusum non tollit usum» y Sto. Tomás nos muestra el camino por donde el entendimiento apoyándose en sí mismo, sale de sí, y sin dejar de poseerse llega a las cosas.

5. Una discusión de valor.

¿Qué relieve tienen dentro del sistema de Sto. Tomás las ideas que acabamos de comentar? ¿Expresan una concepción trabajada y madurada, o no pasan de ser el boceto incidental de una digresión casual?

Creo poder responder que se trata de la elaboración definitiva de las ideas críticas del Aquinatense. Me inducen a ello diversas razones.

La primera es el hecho de que el Comentario a la Metafísica fuese escrito entre la primera y la segunda Parte de la Suma Teológica⁴⁵, es decir, cuando el Maestro había llegado ya a la plasmación definitiva de su sistema personal y a la fijación decidida de sus grandes líneas directrices. ¿Se puede, entonces, temer con fundamento que las posiciones metafísicas esquematizadas en este Comentario sean una repetición impersonal de ideas aristotélicas...?

Pero si estas ideas constituyen una elaboración definitiva ¿por qué no han tenido cabida en la Suma Teológica? ¿Por qué no se les da el menor relieve en todo el largo tratado que se dedica al estudio del entendimiento humano...? ⁴⁶

Ante todo hay que tener en cuenta que el relieve mayor o menor que un filósofo atribuye en el propio sistema a determinadas ideas está en estrecha dependencia no sólo de la *importancia lógica* del problema a que responden, sino también de la *preocupación psicológica* que ese problema logra despertar en el ánimo del filósofo.

⁴⁵ La primera parte de la Suma se compuso el año 1266; la segunda entre 1266 y 1272; y el Comentario a la Metafísica entre 1268 y 1272.

⁴⁶ Ese tratado ocupa en la Parte I las cuestiones 79, 84, 85, 86, 87, 88, 89. Además, en esa misma Parte I se dedica la cuestión 16 a tratar de la verdad, y la 17 a tratar de la falsedad.

Después de la «inversión kantiana», la filosofía se ha visto obsesionada por todas las aparentes aporías que circunscriben el campo de nuestras certezas: después de Kant ya no se trata de saber qué relaciones tienen entre sí los elementos «lógicos» de la representación, sino de constatar su valor ontológico⁴⁷.

Nosotros vivimos en esta atmósfera, por eso es inevitable que nuestra *preocupación psicológica* por los problemas de la crítica del conocimiento sea torturante. No concebimos la posibilidad de hablar de una Cosmología, de una Teodicea, de una Psicología, de una Metafísica, ni siquiera de una Ética, sin establecer previamente nuestros puntos de vista criteriológicos.

Pero para comprender a Sto. Tomás hemos de situarlo *en su tiempo*: Sto. Tomás no tenía que responder a Idealistas, ni a Pragmatistas, ni a Modernistas... Ya lo indicábamos más arriba: la misma necesidad de una legitimación del conocimiento que aguijoneaba a los escépticos griegos, le parecía una enfermedad intelectual, un caso patológico que casi requería más una terapéutica que una discusión científica.

Por eso el problema crítico del conocimiento —la respuesta a los escépticos— no es para él un problema que se haya de retomar continuamente: tiene un lugar ya definido del cual no se lo debe sacar, y ese lugar es la Metafísica: «Ninguno al pretender introducir a otros en la ciencia de un ser particular, trata de decir algo de los primeros principios, *si son verdaderos o no*; ni siquiera el geómetra o el aritmético, a pesar de usar de estos principios con la frecuencia que arriba dijimos. *De lo cual re-*

⁴⁷ «La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Después de Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa. Y, sin embargo, otros tiempos han sentido de muy otra manera. La filosofía griega y medieval fué una ciencia del ser y no del conocer. El antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprensible para un meditador antiguo. El propio Platón, que, con César y San Agustín, es el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad, que su problema era el inverso, y se pregunta una vez y otra: ¿Cómo es posible el error?» José Ortega y Gasset, *Tríptico*, p. 68-59. (Colección Austral, n. 181; Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 2.ª edic., 1942).

sulta evidente que el examinar dichos principios pertenece a esta ciencia [la metafísica] »⁴⁸.

¿Qué tiene, pues, de raro, que Sto. Tomás consecuente con su tesis no dé lugar a tal problema en la Suma Teológica, que —no lo perdamos de vista— es una sistematización no de Metafísica sino de Teología, es decir sistematización de «la ciencia de un ser particular »?

Lo único que tenemos derecho a exigirle es que el desarrollo de sus ideas filosóficas sea coherente con el punto de partida crítico elegido, y Sto. Tomás mantiene fielmente esa coherencia.

Consideraremos tres casos en apoyo de nuestro aserto:

1.º) La crítica del argumento ontológico anselmiano para probar la existencia de Dios.

2.º) La teoría sobre el conocimiento que el alma intelectual tiene de sí misma.

3.º) La concepción del criterio de certeza.

1.º) *La crítica del argumento ontológico para probar la existencia de Dios.*

Sto. Tomás propone así el argumento anselmiano: «Se denomina conocido por sí mismo, lo que se conoce inmediatamente que se conocen los términos. Es lo que según el Filósofo sucede con los primeros principios demostrativos: una vez que se sabe, por ejemplo, qué es todo y qué es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte.

Ahora bien, una vez que se ha entendido lo que este nombre «Dios» significa, inmediatamente se da uno cuenta que Dios existe. En efecto: este nombre significa algo tal que es imposible pensar nada mayor. Ahora bien, lo que existe en la realidad y en el entendimiento es mayor que lo que existe solamente en el entendimiento. Por consiguiente se sigue que Dios existe en la realidad, pues en el entendimiento existe apenas entendemos este nombre «Dios».

En consecuencia: que Dios existe, es algo conocido por sí mismo »⁴⁹.

⁴⁸ In Metaph., I. 4, c. 3, lect. 5 (n. 592). El texto latino se encuentra en la nota 21.

⁴⁹ Summa Theol. I, q. 2, a. 1, 2.º: «Praeterea, illa dicuntur, esse per se nota, quae, statim cognitae terminis, cognoscuntur; quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid signi-

Como se ve, el argumento intenta librar con un salto mortal el abismo que separa lo lógico de lo ontológico sin pasar por el rústico puente de la experiencia, el único puente que une nuestro entendimiento abstractivo con las existencias.

Pero es inútil el esfuerzo; Sto. Tomás lo subraya con finura: «Aun concediendo que todos entiendan que esta palabra «Dios» significa lo que se dice —a saber: lo mayor que se puede pensar— no se sigue, con todo, que se entienda que lo que se significa por esta palabra exista en la realidad, sino sólo en la aprehensión del entendimiento. Ni se puede argüir que exista en la realidad, si no se concede que existe en la realidad algo que es lo mayor que se puede pensar, lo cual no conceden los que afirman que Dios no existe »⁵⁰.

Es decir: el valor ontológico de un juicio analítico depende del valor que se atribuya a su sujeto: del concepto de Dios —lo mayor que se puede pensar— no se puede concluir que Dios exista en la realidad, si no se concede que existe en la realidad algo que es lo mayor que se puede pensar.

Y resulta sugerente el paralelismo que se establece en la exposición de la dificultad entre el juicio «Dios existe» y los

ficet, «Deus», statim habetur quod Deus est; significatur enim hoc nomine id quo maius cogitari non potest. Maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Unde cum intellecto hoc nomine, «Deus», statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum ».

⁵⁰ Summa Theol. I, q. 2, a. 1, ad 2: «Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine «Deus», significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo magis cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse ».

Compárese con la Summa contra Gent., I. 1, c. 11: «Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen «Deus» intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo maius cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine «Deus», non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo maius cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit ». «Aun concediendo que todos entiendan por esta palabra «Dios» lo mayor que se puede pensar, no se sigue necesariamente que exista en la realidad algo que sea lo mayor que se pueda pensar, ya que en el mismo plano se ha de colocar la cosa y el concepto que responde al nombre. Porque de que se conciba en la mente lo que se significa con esta palabra «Dios», no se sigue que Dios exista sino en el entendimiento. Y por lo tanto, no será necesario que lo mayor que se pueda pensar exista sino en el entendimiento; y de aquí no se sigue que en la realidad exista algo que sea lo mayor que se puede pensar ».

primeros principios: «Se denomina conocido por sí mismo, lo que se conoce inmediatamente que se conocen los términos. Es lo que según el Filósofo *sucede con los primeros principios demostrativos* [...] Ahora bien, una vez que se ha entendido lo que este hombre «Dios» significa, inmediatamente se da uno cuenta que Dios existe...»

Tal paralelismo es innegable: tan analítico es en realidad el juicio «Dios existe» —si se concibe correctamente a Dios— como el juicio «el todo es mayor que su parte».

¿Por qué, entonces, se habría de negar valor ontológico al juicio «Dios existe» hasta que conste del valor ontológico de su sujeto, y se eximiría de este requisito a los primeros principios?

¿No quiere esto decir que en la mente de Sto. Tomás los primeros principios demostrativos valen ontológicamente no porque siendo analíticos se imponen a la inteligencia, sino porque su aplicabilidad a lo real consta desde el momento en que consta la *existencia* del sujeto?

De nuevo nos encontramos con la orientación que guió la cura del escepticismo: para valorizar ontológicamente nuestros juicios hemos de buscar un contacto con «algo» en que encontremos garantizada la extramentalidad del sujeto a que se refieren: la *mera* imposición conceptual de un juicio analítico no basta para garantizar su extramentalidad. O en otras palabras: mientras la inteligencia no salga del pensar meramente conceptual, no tendrá garantía alguna de ser «captadora de ser»: la legitimación de sus pretensiones de dominio sobre el ser extramental postula una experiencia, una «intuición intelectual», un contacto directo con lo «numenal».

2.º) *La teoría sobre el conocimiento que el alma intelectiva tiene de sí misma.*

La Suma Teológica dedica a este tema un largo artículo⁵¹, que tiene como punto de apoyo el principio aristotélico: «Todo lo que es cognoscible lo es en cuanto está en acto y no en cuanto está en potencia»⁵².

⁵¹ I, q. 87, a. 1.

⁵² «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia».

Después de referirse al conocimiento sensible, al conocimiento divino y al conocimiento angélico, Sto. Tomás se expresa así sobre el conocimiento que el alma tiene de sí misma: «El entendimiento ocupa en el género de lo inteligible la posición de ser en potencia únicamente —como la materia prima en el género de sensible—; por eso se llama «posible». Así que si se le considera en su esencia se comporta como inteligente en potencia. De ahí que por sí mismo tenga capacidad para entender pero no para ser entendido si no es mediante su reducción al acto [...].

Por consiguiente, si el entendimiento humano fuese —como opinó la escuela platónica— reducido al acto por la participación de las formas inteligibles separadas, el entendimiento humano se entendería a sí mismo por esa participación de lo incorpóreo. Pero —más arriba lo dijimos— es algo connatural al entendimiento nuestro en el estado de la vida presente, el orientarse hacia lo material y sensible: de esto resulta que nuestro entendimiento se entiende a sí mismo en cuanto es reducido al acto por las especies que la luz del entendimiento, agente abstrae de lo sensible —esa luz que pone en acto también a lo inteligible—. Y por medio de tales especies entiende el entendimiento posible.

No es por consiguiente por su esencia sino por su acto, por lo que se conoce a sí mismo. Esto sucede de dos maneras; una primera manera se refiere a lo particular: Sócrates o Platón al percibirse a sí mismo entendiendo, percibe que tiene alma intelectiva.

Otra manera se refiere a lo universal: es la averiguación de la naturaleza de la mente humana partiendo del acto del entendimiento [...].

Y hay una diferencia entre estos dos conocimientos: para llegar a tener la primera clase de conocimientos de la mente, basta la misma presencia de la mente, presencia que es principio del acto mediante el cual la mente se percibe a sí misma; por eso se dice que se conoce a sí misma por su presencia. En cambio para llegar a tener la segunda clase de conocimiento de la mente no basta su presencia, sino que es menester una investigación diligente y sutil; de aquí que muchos ignoren la natu-

raleza del alma, y que muchos hasta se equivoquen al asignar esa misma naturaleza»⁵³.

De esta exposición, suficientemente clara por sí misma, se deduce con toda nitidez que cualquier conocimiento de nuestra potencia intelectual se deriva —según Sto. Tomás— del conocimiento que tenemos de nuestros actos intelectivos. «No es por su esencia *sino por su acto*, por lo que se conoce a sí mismo nuestro entendimiento».

Pero los actos del entendimiento, nos llevan a un doble conocimiento del entendimiento: ante todo al conocimiento *de su existencia*; después al conocimiento *de su naturaleza*: «Esto sucede de dos maneras; una primera manera se refiere a lo particular: Sócrates y Platón al percibirse a sí mismo entendiendo, percibe que tiene alma intelectual».

Otra manera se refiere a lo universal: es la averiguación de la naturaleza de la mente humana partiendo del acto del entendimiento». Los actos del entendimiento son, pues, la base

⁵³ Summa Theol., I. c.: «Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium iam separatam, ut platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporarum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universalis, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde Augustinus dicit: «Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat». Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt».

de la solución de un doble problema: ante todo *un problema crítico* ¿existe o no el entendimiento?, ¿tenemos o no una facultad de percepción del ser? Después de un *problema metafísico* ¿cuál es la naturaleza de ese «algo» existente capaz de percibir el ser?, ¿cómo se explica esa capacidad?

Problemas distintos —«hay una *diferencia* entre estos dos conocimientos»— y que como tales requieren también una solución distinta.

¿Y cuál es la solución para *el problema crítico* —el problema *de la existencia* del entendimiento?

«Para llegar a tener la primera clase de conocimiento de la mente, basta la misma presencia de la mente, presencia que es principio del acto mediante el cual la mente se percibe a sí misma».

La mente reflexionando sobre su acto, percibe su existencia como potencia captadora del ser: nos parece oír un eco del De Veritate: «Es conocida la verdad por el entendimiento en cuanto que *el entendimiento reflexiona sobre su acto, conociendo no sólo su acto, sino también su proporcionalidad con la realidad*: lo cual no se puede conocer sin conocer la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, en cuya naturaleza está el conformarse a las cosas».

En la Suma ha quedado, por consiguiente, intacto el principio crítico del Comentario a la Metafísica: «contra todas esas opiniones inopinables no hay que tomar por principio el querer suponer que algo determinante es «o no es», en otras palabras: no se debe tomar como punto de partida una posición en que se afirme o se niegue algo de la realidad, pues esto sería petición de principio, como antes dijimos. El punto de partida debe ser que el nombre significa algo tanto para el que lo profiere y *se percibe a sí mismo hablando*, como para el que lo oye».

3.º) La concepción del criterio de certeza.

Certeza es ese estado de tranquilidad que el entendimiento experimenta cuando cree poseer la verdad: «Certitudo nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum»⁵⁴.

⁵⁴ In librum III Sententiarum, Dist. 23, q. 2, a. 2.

Y ¿cuál es el punto de apoyo que fundamenta esta determinación? ¿En qué se basa el entendimiento para discriminar si ha llegado o no a la verdad y hacer así científica su certeza espontánea? En *el ser mismo*, en lo real que se manifiesta a sí mismo: la garantía de verdad es *el contacto directo con lo numenal*.

En efecto: el fundamento de toda ciencia está en los principios « conocidos por sí mismos »; « toda ciencia se posee por principios conocidos por sí mismos y por consiguiente *vistos*; y de ahí que necesariamente cualquier cosa que se conozca por ciencia, sea de alguna manera *vista* »⁵⁵.

¿Qué sentido tiene esta « visión » intelectual? « Se denominan « *vistos* » aquellos objetos que *por sí mismos* mueven a nuestro entendimiento o a nuestros sentidos para su conocimiento »⁵⁶.

Podemos, pues, estar seguros del valor científico de una certeza, cuando el objeto mismo se manifiesta mediata o inmediatamente⁵⁷, como garantía de la verdad del conocimiento: para nuestro entendimiento humano el ser es la norma, y cuando intelección y ser no tienen un punto de contacto, cuando el ser en sí no emerge en alguna forma de lo inconsciente, la intelección —huérfana de su apoyo— no puede justificar su valor representativo.

6. Conclusión.

Podrían aducirse otros textos que mostrasen la continuidad de las ideas críticas del Aquinatense: comentarlos y po-

⁵⁵ Summa Theol. II, II, q. 1, a. 5, c.: « Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa ».

⁵⁶ Summa Theol. II, II, q. 1, a. 4, c.: « Illa autem videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem ».

⁵⁷ Summa Theol. II, II, q. 4, a. 4, c.: « Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per se ipsum cognitum, sicut patet in primis principiis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia ». « Nuestro entendimiento puede asentir de dos maneras: una manera es cuando a ello lo induce el mismo objeto que o bien se conoce por sí mismo —tal es como claramente aparece el caso de los primeros principios, campo del « *intellectus* »—; o bien se conoce por otra cosa —tal es con no menor claridad el caso de las conclusiones, campo de la ciencia ».

ner de relieve sus proyecciones sería ya objeto de otro trabajo, que no intentaremos realizar ahora⁵⁸.

Los tres casos brevemente indicados bastan para demostrar cómo en la Suma Teológica están *supuestas* las líneas críticas marcadas en el Comentario a la Metafísica.

En resumen: nuestra vida intelectual se agita entre dos polos —abstracción y conciencia— con un continuo vaivén.

Abstracción: condición inferior que abre un hiato entre la intelección y el ser, y la deja expuesta a la tentación suicida de la duda y el agnosticismo.

Conciencia: naturaleza sublime que hace al entendimiento transparente a sí mismo, dueño de su propio ser, y que le da el punto de apoyo incommovible para resistir la duda y rechazar el idealismo.

Abstracción: reliquia cognoscitiva de nuestra corporeidad. *Conciencia*: reflejo de la intimidad espiritual en que Dios vive su vida.

Abstracción y conciencia: herida y cauterio de nuestro conocer.

El ser es nuestra herencia desde que poseemos inteligencia, y no lo podemos ignorar desde que nuestra inteligencia cobra conciencia.

⁵⁸ Muchos de estos textos están agrupados y comentados en dos artículos de B. Romeyer: « La doctrine de Saint Thomas sur la Vérité » (Archives de Philosophie, v. 3, cahier II; 1925) y « Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain ». (Arch. de Phil., v. 6, cahier II; 1928).