

§ V.—Ideo-realismo. (Aristóteles (1). Santo Tomás (2).)

1.—El problema del conocimiento es psicológico á la vez y metafísico; toda teoría de la inteligencia ha de formularse en función de una teoría de la realidad; los problemas del conocer y del sér son correlativos. Si nos atenemos á los datos de la experiencia inmediata, punto de partida necesario para su solución, el conocimiento aparece como síntesis de una actividad intelectual y de una realidad objetiva independiente de ella y á la que sirve de norma y medida. De aquí el problema: si son realmente dos, ¿cómo pueden unirse hasta constituir una sola realidad?, y si son una sola, ¿cómo pueden aparecer dos? Porque es lo cierto, que el mundo en que vivimos aparece invenciblemente á nosotros como conjunto de realidades, que se sitúan frente á la inteligencia y existen independientes de ella misma.

(1) La doctrina de Aristóteles acerca del entendimiento se encuentra principalmente en su tratado *De anima*—*Ἐπι ψυχῆς*,—y más particularmente en el lib. III.—V. Rodier: *Traité de l'âme d'Aristote, traduit et annoté*, 1900.—Ed. Zeller: *Philosophie des Grecs*. Traducción francesa de E. Boutroux.—Cfr. la excelente monografía de la filosofía aristotélica, hecha sobre el texto griego por Cl. Piat: *Aristote*. 1912; el lector encontrará al final una abundante información bibliográfica de las ediciones, versiones latinas y en lenguas vulgares, comentarios; estudios especiales, etc. La citada obra de C. Seutroul: *L'objet de la Métaphysique selon kant et selon Aristote* (1905), contiene un estudio comparativo de la filosofía de la inteligencia según Kant y Aristóteles.

(2) Para la cuestión presente pueden leerse especialmente: *Summ. Theol.*, I, q. LXXIX, los comentarios á los libros *De Anima*, de Arist.; el tratado *De Veritate* y el opúsculo *De unitate Intellectus*. Entre los comentadores que más fielmente han interpretado el pen-

Caben dos soluciones: ó desentenderse de la experiencia en cuanto á la dualidad real del sujeto-objeto, é interpretar el conocimiento como producto exclusivo de uno de los términos, que podría ser el sujeto (*idealismo*) ó el objeto (*materialismo*); ó mantener los datos de la experiencia en toda su integridad, lo mismo respecto de la dualidad de los términos, que de su síntesis original. El idealismo, en sus múltiples formas, tratará de absorber el objeto en el sujeto, convirtiendo el mundo en estados de conciencia; el materialismo, cambiando los términos y reduciendo el sujeto á modalidad del objeto, tratará de construir la conciencia con la materia. Pero, ¿cómo concebir que el sujeto pueda producir el objeto, situándose fuera de sí y convirtiéndose en negación de sí mismo, ni que la materia inconsciente haya de convertirse en formas de conciencia? En uno y otro caso el problema no tiene solución.

Aristóteles, y con él la gran tradición escolástica, mantienen intangibles los datos de la experiencia inmediata, y, rechazando por igual los exclusivismos idealista y materialista, los traspasa y absorbe en su síntesis, afirmando la dua-

samiento de Santo Tomás, merecen tenerse en cuenta Cayetano y Juan de Santo Tomás. Y entre los grandes representantes de la filosofía escolástica en la época del Renacimiento, el profundo metafísico, el Santo Tomás del siglo XVI, Suárez.—Cfr. Card. C. González: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (tres vol., 1864), y la reciente monografía de A.-D. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin* (dos vol., 1910. De la colección «Les grands philosophes»).—En relación con el problema del conocimiento desde el punto de vista de la tradición escolástica, pueden consultarse, entre otros, los tratados generales: Balmes, *Filosofía fundamental*; Th. Pesch, *Institutiones psychologicae*, vol. II; Mercier, *Psychologie*, y los estudios especiales; Domet de Boges, *La perception et la psychologie thomiste*, 1892; Mercier, *Origenes de psicología contemporánea*, tr. cast.; C. Fontain, *De la sensation et de la pensée selon S. Thomas*, 1885; Gardair, *La connaissance*, 1895; Peillaube, *Théorie des concepts*, 1895; Cl. Piat, *L'Idée*; H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idealisme kantien*, 1907.

lidad en el seno de la unidad. Teniendo en cuenta que el sujeto y el objeto no pueden ser totalmente extraños el uno al otro, introduce en el sér, que les es común, un elemento, por medio del cual el sujeto llega á ser objeto, y el objeto sujeto, sin que ni uno ni otro pierdan su propio ser natural. Este elemento es la *idea*, forma común de la realidad, por la que ésta se hace inteligible, y de la inteligencia por la que llega á asimilarse la realidad. Las cosas son producto de una inteligencia, encarnación de una *idea*, que es su *forma* (εἶδος-μορφή; sabido es que las *ideas* de Platón y las *formas* de Aristóteles tienen una común inspiración), y la inteligencia para conocer no hace más que reproducir en sí y asimilarse aquellas ideas ó formas inmanentes en las cosas. Conocer es, pues, vivir, asimilación de una materia proporcionada á la función vital, y como el alimento no puede ser extraño al que se nutre, es necesario que la inteligencia y las cosas tengan algo común; este elemento es la *idea*, forma á la vez del ser y del conocer.

2.—Las ideas, el pensamiento, son por un lado hechos que emergen de una realidad constituída y de la que forman parte integrante, y son por otro, ó á lo menos aparecen—y aparecer es ya en algún modo ser—como representaciones ó reproducciones originales de otra realidad. Es necesario, por tanto, referir el pensamiento á la realidad, explicar el uno por la otra, identificar en algún modo el conocer y el sér, que no hay un plano de las ideas donde la inteligencia haya de moverse independiente y sin inserción en el plano del sér real de las cosas. Y si es necesario unificar el conocer y el sér, ¿cuál es de los dos fundamental? ¿Es el sér primero y causa del conocer ó, al revés, la idea produce la realidad? Si nos atenemos á la experiencia inmediata y universal, la contestación no es dudosa: el sér es anterior y produce el conocer, la inteligencia se mueve en una realidad ya constituída, no la produce. La idea de un objeto supone dados necesariamente el

sujeto y el objeto de esta idea; antes de pensar el hombre las cosas han de existir el hombre y las cosas pensadas; anteriormente á la aparición de la conciencia en el mundo llevaba éste de existencia un número de años incontable; la vida consciente ocupa un lugar muy reducido en la evolución del universo. Y la filosofía, si no ha de ser especulación vana, no debe ni puede desentenderse de estos datos primarios de la experiencia universal (1).

Podrían acaso interpretarse estos datos de cierta manera (idealismo), suponiendo que el fondo último del sér está constituido por una conciencia universal, por un ideal inmanente que en su evolución crea las cosas: Platón, Hegel, Bergson dirían que la idea ó la conciencia es el fondo viviente, inmutable ó duradero, de donde proceden la mutabilidad y la vida de las cosas en el tiempo y en el espacio. Pero semejantes hipótesis parecen más bien sueños imaginados vueltas las espaldas á la realidad; en la experiencia real, inmediata, viviente, no encontramos otras conciencias que las personales é incommunicables de cada hombre, que nacen, evolucionan y desaparecen con él, ni otros ideales efectivos que los construídos por cada una de estas conciencias personales. Considérese como se quiera el pensamiento humano, nunca puede representar adecuadamente la reali-

(1) En las relaciones del conocer y del sér ha de entenderse lo dicho arriba desde el punto de vista relativo al conocimiento humano. Que consideradas las cosas en absoluto, el conocer es primero que el sér, la idea produce la realidad. En tanto la realidad es cognoscible, en cuanto participa de la naturaleza del conocimiento; si nada nos es dado si no es en su idea, es necesario que de algún modo contenga esta idea, y, por tanto, que sea producto de una inteligencia. Santo Tomás hace depender el problema ontológico del problema del conocimiento, en relación de consecuencia á principio. Hace constantemente notar que la realidad, materia ó espíritu, no podría ser definida en términos que abstraen del conocimiento, so pena de hacer ininteligible la misma realidad. (Cfr. A.-D. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin*, tomo II, página 106.—Colección *Les grands philosophes*. Alcan, París, 1913.)

dad, y mucho menos identificarse con ella; dentro y fuera de nuestro espíritu, la realidad se extiende indefinidamente y le rebasa por todas partes, sirviéndole de límite y medida; la idea es un punto luminoso que brilla en el océano de la inmensa realidad. La identidad *absoluta* de la idea y del sér es, pues, insostenible (1). He aquí un primer principio del realismo aristotélico.

Más aún: el pensamiento no solamente no es toda la realidad, tampoco es una realidad en sí, un sér substancial, un absoluto (*actus primus* en lenguaje de la escuela), como lo pretendía Descartes, el padre de los idealismos modernos; sino un modo de ser, un *fieri* ó *devenir*, perfección ó desenvolvimiento de un sér ya constituido (*actus secundus*). Pero es un modo de ser, además, especial y originalísimo, que aparece como una realidad de segundo grado (*in cognoscendo*), á manera de reflejo ó duplicado de la realidad de primer grado (*in essendo*), en donde aquélla prolonga sus raíces. Es necesario, pues, admitir dos maneras de ser: el sér *intencional*, ideal, y el sér *natural* ó la idea encarnada y limitada por una existencia concreta ó por una materia; y en este sentido hay oposición entre el mundo del pensamiento y el mundo real. Esta distinción, resultado de la experiencia, es fundamental y se impone necesariamente, so pena de negar con el idealismo la naturaleza, ó la inteligencia con el materialismo.

¿Qué es y en qué consiste esta realidad de segundo grado que llamamos conocimiento? Para descubrir lo que este hecho tiene de original, será útil compararle á los otros seres y fenómenos de la naturaleza. Poseen las realidades de

(1) «La realidad nos rodea y envuelve por todas partes como un océano sin límites. Adondequiera que dirijamos nuestra mirada intelectual, que la concentremos en nuestro interior ó la proyectemos fuera de nosotros, presentimos siempre, en cuanto pensamos y más allá de lo que pensamos, todo un mundo cuyas leyes permanecen ocultas é insondables; lo impensable es la parte más alta y más profunda del sér.» (Cfr. Piat: *L'idée*, p. 307.)

primer grado, *in essendo*, un ser propio, individual, incommunicable; cada individuo—y todo en la naturaleza existe individualmente—se contiene dentro del círculo de su propia existencia, incommunicable y extraño al círculo de la existencia de los otros seres. En el conocimiento, por el contrario, hay una expansión del ser fuera de sí, una invasión en el círculo de su existencia de seres extraños á ella, una participación del sér y de la vida de otros. Para la posibilidad del conocimiento se exige algo más que la simple presencia del objeto al sujeto, poner uno enfrente de otro; ni bastan tampoco las relaciones de coexistencia ó sucesión, ni de causalidad y acción mutuas; dos seres presentes el uno al otro y sin un elemento común por el que los dos lleguen á ser uno, serían completamente extraños é ignorados el uno del otro.

Aristóteles hace de esta unión íntima y originalísima una especie de *asimilación* por la que el sujeto se transforma en objeto: *intellectus quodammodo fit omnia*, y el objeto en sujeto: *cognitum est incognoscente secundum modum cognoscentis*. ¿Y cómo un sér puede «devenir» otro, participar del sér y de la vida de otros, y no obstante conservar los dos su sér individual distinto? Aquí está el carácter original del conocimiento, sin semejanza en la naturaleza; pero es un hecho y sólo cabe consignarle, y no sería lógico ante la dificultad de una explicación racional, y á beneficio de una solución fácil como la idealista, negar el hecho ó suprimir el problema, tal como se halla planteado en la realidad. Y la solución aristotélica, si no disipa las sombras, ofrece por lo menos la ventaja sobre cualquiera otra, de respetar íntegramente los hechos, condición primera de toda teoría explicativa de la realidad.

3.—La teoría del conocimiento en Aristóteles es un caso particular de su teoría metafísica del *fieri*, de la potencia y el acto. El conocimiento es *devenir* ó acto de una potencia intelectual. Los seres todos de la naturaleza se hallan dota-

dos de energías ó virtualidades latentes, á manera de principios engendrados del movimiento, que encauzan y modelan la acción en armonía con los fines del sér. La evolución de los seres no es más que el resultado del ejercicio de estas virtualidades inmanentes en su naturaleza. Los cuerpos brutos, por ejemplo, exigen una tendencia natural para tales formas de combinación ó de cristalización siempre las mismas, más bien que para tales otras. Puesto el germen en determinadas condiciones se desenvuelve en formas siempre análogas al tipo de donde viene, creando órganos ó instrumentos adaptados á las funciones; lo que sólo se explica, suponiendo en el fondo de los seres virtualidades dispuestas á entrar en acción y á desenvolverse según una ley inmanente de finalidad. Del mismo modo en el orden psicológico, la vida de los seres conscientes consiste en la actuación de actividades diversas, que se manifiestan en variadas formas de pensamientos, tendencias, etc. Los actos son el término de la acción, la perfección y acabamiento del sér, del que salen como del árbol el fruto.

Y así como el fondo último substancial de los seres en sí mismo es inactivo, y necesita actividades que canalicen y especifiquen el movimiento; así las actividades son efectivamente nulas, no se ponen por sí solas en movimiento, hasta no haber recibido una determinación exterior á ellas. Toda acción necesita un objeto de aplicación concreta, todo movimiento una forma y dirección determinadas; una acción ó un movimiento generales é indeterminados podrán ser conceptos lógicos de la inteligencia, pero no pueden existir en la realidad. Las energías latentes de los cuerpos brutos y las vitales de los organismos exigen, para pasar del estado potencial al efectivo, condiciones que concreten y definan su actuación.

*Quidquid movetur ab alio movetur*: es este un principio universal de todo movimiento en la naturaleza; y las actividades psicológicas, aún las superiores, siguen la misma ley. Pensar, querer, son también movimientos, evolución de una

inteligencia ó una voluntad hacia un fin dado, y para moverse en una orientación, que en sí mismas no poseen, necesitan recibir de fuera esta determinación. Se dirá que la vida del espíritu es espontánea, libre, inmanente; pero lo es, no de un modo absoluto, sino relativo; espontaneidad y libertad no significa aquí indeterminación absoluta, inmanencia no quiere decir estar cerrada la vida á toda influencia extraña; la inteligencia no se pone en movimiento sin la determinación de un objeto extraño á ella misma, ni la voluntad sin la idea de un objeto que oriente su acción; que no hay conocer ni querer vacíos de objeto; un conocimiento en que no se conoce algo es un conocimiento nulo (1).

4.—Pero la inteligencia es *pasiva*, no solamente en este sentido general y pudiera decirse inicial, en que lo son las fuerzas todas naturales, sino en el sentido además de ser por sí, intrínsecamente, una actividad incompleta, incapaz de producir pensamiento alguno sin una forma que le determine. La escuela asimilaba el conocimiento á la concepción (*conceptus*) ó generación del sér viviente, que resulta de dos principios generadores, condenados cada uno á la esterilidad mientras no se realice la unión. Así la unión íntima del objeto inteligible y de la potencia intelectual da por resultado la idea ó *concepto*.

Según Platón—y todos los idealismos convienen en esta

(1) Cf. Plat extracta así, literalmente, el pensamiento de Aristóteles: «Nada pasa por sí mismo de la potencia al acto, porque nada puede ser á la vez potencia y acto en el mismo instante y bajo la misma relación. Todo móvil exige un motor externo ó interno... Esta ley se extiende de alguna manera, hasta las facultades superiores del hombre. El hombre es libre; y parece que como tal no debiera necesitar otra cosa para querer. Pero en el fondo el problema es más complejo que lo que á primera vista parece. Si cada uno de nosotros se determina á sí mismo, esta determinación no recae en el vacío. La libertad exige un medio: no se la concibe sino en cuanto se la pone enfrente de representaciones de un objeto que la solicitan. (Aristote, pp. 107-110.)

idea fundamental—, la inteligencia es actividad pura, que contiene en sí todas las condiciones necesarias para el ejercicio de su pensamiento. Las ideas no vienen de fuera, se encuentran en la inteligencia ó las produce por sí sola sin necesidad de complemento extraño á ella; pensar es descubrirse la inteligencia á sí misma. Aristóteles se revuelve contra esta opinión de su maestro, por arbitraria y opuesta no menos á la razón que á la experiencia. La inteligencia no encuentra en sí, ni se da sus ideas; es una potencia esencialmente incompleta y pasiva—*νοῦς παθητικὸς*—incapaz por naturaleza para darse á sí misma el movimiento, ni adquirir noción alguna de las cosas, hasta no haber sido determinada é informada por éstas. El conocimiento es *feri*, «devenir»; y no se hace lo que es, sino lo que aún no es, y está en potencia de ser hecho.

No tenemos—dice Aristóteles—conciencia ninguna de poseer nociones que preexistan á la experiencia sensible; no tenemos conocimiento absolutamente ninguno de esta jerarquía de formas eternas que habría de contener en sí mismo nuestro espíritu antes de sufrir el contacto de los objetos exteriores. Y, sin embargo, las conoceríamos si realmente existieran; y las conoceríamos tanto mejor, cuanto que las ideas de que se trata son la parte más pura y más excelente del saber humano (1). «Es evidente—dice—que cuando falta algún sentido, falta también necesariamente la ciencia correspondiente, sin que pueda adquirirse» (2). Si del origen experimental de algunos conocimientos pudiera dudarse, éstos serían los primeros principios. Aristóteles prolonga también sus raíces en la experiencia; el conocimiento de los principios—dice—no existe en nosotros naturalmente; tampoco proviene de otros conocimientos más notorios, sino que parte de la sensación» (3).

(1) Cfr. Piat: *Aristote*, p. 207.

(2) *Poster. analyt.*, lib. I, cap. XVIII.

(3) *Post. analyt.*, lib. II, cap. últ.

En su origen, el entendimiento no piensa nada, ni á sí mismo, ni otra cosa; es una potencia absolutamente vacía y virgen de toda idea, *tamquam tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Puede llegar á serlo todo, pero de hecho no es nada; es el receptáculo de las ideas, pero no las posee, sino simplemente el poder de adquirirlas, de concebirlas ó engendrarlas fecundada por las cosas. Y si tal es su estado primitivo, no comienza tampoco por conocerse á sí mismo, porque conocer es obrar; y ninguna potencia, ninguna actividad se determina á sí misma al acto, «todo se mueve por otra cosa». Es necesario que el entendimiento sea excitado de fuera, que reciba una primera forma inteligible. Entonces piensa la idea concebida, y pensándola llega á pensarse á sí mismo, y la reflexión aparece. Una vez despertada la reflexión, analiza y combina las ideas ya adquiridas, que le llevan á descubrimientos nuevos. De aquí el desenvolvimiento de la ciencia humana toda entera. El dominio de la inteligencia, siendo universal, debe ser aptitud para conocerlo todo; es, por consiguiente, necesario, que sea una cosa absolutamente indeterminada. Afirmar que la inteligencia puede conocerlo todo, es decir que puede recibir todas las formas posibles; y para ser capaz de recibir todas las formas posibles, es necesario que en sí no contenga ninguna (1). Tal es en pocas palabras la idea de Aristóteles acerca del entendimiento en su tratado *De anima*. Santo Tomás hace suya y desenvuelve ampliamente esta tesis aristotélica (2).

5.—He aquí resumida en pocas palabras la base psicológica del conocimiento según la teoría aristotélico-escolástica: La inteligencia humana es pura potencialidad, indeterminación absoluta, incapaz para producir ningún pensamiento, sin un complemento objetivo extraño á ella misma que le determina á pensar una cosa ú otra; que no hay pensamien-

(1) Cfr. Piat: *lug. cit.*, p. 217.

(2) *Comment. De Anima*, p. 157.

to sin un objeto del mismo pensamiento; pensar sin pensar algo es una contradicción *in adjecto*. Y si no puede darse á sí misma lo que en sí no contiene, es necesario que este objeto le venga de fuera.

Una inteligencia incapaz de recibir las primeras nociones de determinadas formas ó modos de las cosas (el ciego de nacimiento), está radicalmente incapacitado para pensarlas; y una inteligencia en incomunicación absoluta de las cosas, sería una inteligencia efectivamente—*in actu*—nula. Este principio fundamental de la gnoseología aristotélica se apoya y á la vez da razón del hecho constante, universal siguiente, á saber: que todas las formas de la inteligencia prolongan sus raíces en los datos de la experiencia, que el desenvolvimiento mental tiene su equivalente y sigue un curso en relación con esta experiencia, que no tiene noción alguna positiva de lo que no ha sido objeto de experiencia; y, en fin, que la vida del pensamiento está toda ella subordinada á condiciones físicas de los órganos de la experiencia.

La inteligencia no nace, pues, ni con las ideas del todo hechas y acabadas como suponen unos (Platón, Descartes), ni con ideas á medio hacer, á modo de diseños ó esquemas generales de la realidad (Leibniz, Kant); es una potencia absolutamente indeterminada, capaz para conocerlo todo, pero sin una determinación ella no conocerá nada. La inteligencia es como todas las facultades cognoscitivas; una memoria originariamente bien organizada, que no hubiese recibido imágenes de las cosas, estaría vacía de recuerdos; una vista perfectamente constituida, sin un medio de objetos iluminados determinantes de la visión, sería una vista condenada á perpetua ceguera.

6.—Esta teoría de la inteligencia en Aristóteles, supone otra correspondiente de la realidad. El conocer es una asimilación, identificación de la inteligencia con las cosas: es necesario, por consiguiente, para que éstas sean asimilables

al espíritu, que haya en el fondo mismo de la realidad un elemento semejante á la inteligencia: tal es la *idea*—*εἶδος*—inmanente en las cosas, que las da forma y determina en su sér específico, y por la que se hacen inteligibles. Así la idea es la forma común de las cosas y de la inteligencia.

Las cosas del mundo se hallan sometidas á evolución incesante, ninguna es absolutamente fija y estable; pero es igualmente verdadero que nada se pierde y nada se crea, y que el fluir de las cosas exige un sujeto que sea el mismo en las distintas fases de sus cambios. Hay, pues, en el fondo del sér que cambia un principio de posibilidad, que sin poseer ninguna forma, las recibe todas. Esta realidad indeterminada y siempre determinable, Aristóteles la llama *materia*—*ὑλη*—. Pero lo indeterminado, siendo absolutamente «amorfo», no puede como tal existir por sí, ni ser pensado. Es necesario, por tanto, que vaya siempre unido á una determinación, y que al desaparecer una le suceda otra. Entre estas determinaciones hay una que es la «primera»; constitutiva del sér y sin la cual no puede haber otras. A la materia se añade, en la realidad concreta, una especie de sello original y especificante que se puede llamar *forma*—*εἶδος, μορφή*— (1).

El sér real se halla, pues, constituido por dos principios: la *materia*, indeterminada, caótica, que como corriente universal atraviesa los seres, en todos la misma; y la *forma*, que determina y modela la materia para constituir la infinita variedad de seres que contiene el universo. La materia es pura potencialidad de recibir sucesivamente diversas formas, la forma es la idea encarnada y dando sér y vida á la materia. Las *ideas* del maestro y las *formas* del discípulo tienen una inspiración común; pero Aristóteles rechaza el poema platónico del mundo de las ideas en sí, vivientes y eternas; y puesto que no hay un mundo ideal en sí, distinto de este de aquí abajo de las existencias temporales y pasajeras, es ne-

(1) Cr. Piat: *Aristote*, pp. 19 y sig.

cesario que las ideas penetren en el corazón de la realidad y formen parte del curso de las cosas, que sean inherentes á las existencias individuales y concretas. Las *ideas-formas* han de ser por tanto inmanentes en la materia y constituir con ella una sola realidad.

Concebidas de este modo, la inteligencia y las cosas, no son heterogéneas entre sí, hay un elemento común por el que la realidad se hace inteligible á la razón, y la razón inteligente de la realidad. La misma idea que, *naturalmente* ó en el orden del sér, constituye el fondo de las cosas, es participada *intencionalmente*, ó en el orden del conocer, y asimilada por la inteligencia. De este modo el problema de la unidad y la dualidad tiene solución sin destruir la una ni la otra: *ex intelligibili in actu et intellectu in actu fit unum*.

No es, pues, el conocimiento simple aproximación ó presencia de un objeto á una inteligencia, que seguirían siendo en un sér real extraños y desconocidos el uno del otro, y por otra parte el conocimiento continúa con la ausencia y aún la no existencia del objeto; ni tampoco visión ó aparición luminosa en el interior de una conciencia, puesto que implica la afirmación de un objeto extraño á la conciencia misma. El conocimiento resulta de la cooperación de dos elementos: es acto inmanente del espíritu, porque éste no sale de sí para derramarse en las cosas; y es transcendente, porque este mismo acto está determinado, limitado y medido por la acción de las cosas. Y así, la misma *idea real* que determina é informa el sér de las cosas, modela á la vez los conceptos de la inteligencia.

7.—Tal es el fundamento metafísico del conocimiento, según Aristóteles. Queda así resuelto el problema inicial de toda filosofía: ¿cómo el conocimiento y la ciencia de las cosas que nos rodean son posibles? Ciencia y sér son términos correlativos; la posibilidad de la ciencia depende, pues, de dos factores y de la proporcionalidad de estos dos factores: el sér cognoscible y nuestras facultades cognos-

cientes. Si no existe adaptación recíproca y primordial entre la vista y la luz, entre la inteligencia y las cosas, la ciencia no podría nacer. De un lado, una inteligencia originariamente vacía de toda forma, potencialidad pura de pensarlo todo, pero incapaz para pensar nada, ni á sí misma, hasta no haber recibido las primeras determinaciones de objetos extraños á ella; de otro, una realidad constituida por ideas ó formas asimilables por la inteligencia. La unión fecunda de las dos engendra la idea ó concepto, el *verbum mentis* (1). Y no es esta base construcción ficticia y arbitraria, sino aplomada sobre la realidad de los hechos, y como una síntesis de la experiencia inmediata universal.

La vida de la inteligencia nace y se desenvuelve paralelamente á la experiencia, nutriéndose, como ésta, de realidades exteriores á ella; natural é invenciblemente objetiva sus pensamientos, sintiéndose vivir en un mundo de seres que se extienden indefinidamente más allá del círculo de existencia; en el orden del sér, la inteligencia es un punto insignificante de la evolución universal en el tiempo y el espacio; en el orden del conocer, puede abarcarlo y comprenderlo todo. Luego las cosas deben estar constituidas por un elemento por el que son cognoscibles y asimilables á la inteligencia. «Podrá el subjetivismo negar *lógicamente* la realidad de los objetos de nuestro pensamiento, pero no experimental ni *vitalmente*»; no se puede vivir sin afirmar implícitamente, frente á la conciencia y exterior á ella, la existencia

(1) Santo Tomás acepta plenamente esta doctrina de Aristóteles é insiste en ella: «En el hecho del conocimiento, el sujeto en acto y el objeto en acto, son idénticos. Averroes había añadido, que son más uno que la materia y la forma en la substancia. Santo Tomás conviene en ello; porque la materia no es la forma, y los dos constituyen un *quid tertium*, mientras que la potencia cognoscible como tal, *deviene* realmente la cosa, en tanto que es ésta cognoscible; es decir, que la misma idea de realización que se halla encarnada en el objeto, es participada por el sujeto». (Véase A. D. Sertillanges: obra cit., vol. II, p. 103.)