

13.— Tiene la certeza su fundamento psicológico en la necesidad de verdad, una de las más imperiosas y profundas de nuestro espíritu—*quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?*—, en su tendencia natural á unificar los conocimientos, á establecer la armonía entre ellos y las cosas, á asimilarse, en una palabra, y vivir la realidad. La inteligencia está hecha para la verdad, y como el fin de las actividades es su bien y perfección, de aquí que tenga también y á su modo como la voluntad, sus goces y satisfacciones, su reposo y bienestar en la realización de éste su fin propio. Solamente el que los ha experimentado alcanza á comprender los intensos goces espirituales, cuando la verdad con ansia buscada se descubre radiante de claridad á la vista del espíritu. Las perplejidades de la duda, en cambio, contrariando la necesidad de verdad, estimulan el movimiento del espíritu en busca de ella; y cuando el esfuerzo en buscarla vanamente resulta estéril, queda entonces el movimiento interminado y el espíritu, como descentrado, se inquieta y sufre.

«Los sentimientos de placer y de sufrimiento que engendran respectivamente la certidumbre y la duda, nos muestran claramente los resultados opuestos del cumplimiento ó no cumplimiento de la ley natural de la actividad del espíritu... El hombre encuentra *placer* en conocer la verdad, y *sufre* cuando la persigue vanamente. Este es un hecho de conciencia: hay placer en comprender, y mayor aún en descubrir la verdad. Se ha preguntado si lo que engendra el placer no es más bien la busca de la verdad que su posesión. Sin duda que hay placer en buscar... Pero el placer de descubrir y de la posesión tranquila de la verdad son también reales... Aun en el ejercicio de buscar la verdad, no es tanto el hecho de *buscarla* lo que causa placer, como el hecho de *encontrarla gradualmente*, de dejarse impresionar por cada una de las parcelas de verdad que los esfuerzos consecutivos nos hacen descubrir. ¿Quién se resignaría á buscar con la seguridad y convencimiento de no encontrar nada? Buscar

en el vacío es un tormento que puede llegar á una especie de desesperación semejante al suplicio de Tántalo; ver la verdad largo tiempo buscada es una satisfacción que puede llegar hasta el delirio, la alegría loca de Arquímedes.

»La razón de esta diversidad de estados reside en la ley psicológica, en virtud de la cual el despliegamiento de actividad que acerca el sér á su fin, es para él una causa de placer. Ahora bien, nadie puede negar que la verdad es el bien que conviene á nuestra naturaleza inteligente, uniéndonos á ella nos damos cuenta de acrecentar nuestro sér, nos sentimos como dilatarnos y aumentar nuestra perfección. Se comprende, pues, que la certeza deba ser un estado de bienestar, y la duda necesariamente un estado de inquietud. Aristóteles resume lo que precede en pocas líneas: «Lo que es propio de un sér y conforme á su naturaleza, es además para él el bien, el mejor y más agradable. »Ahora bien, lo más propio del hombre es la vida del entendimiento, puesto que el entendimiento es verdaderamente »todo el hombre, y por consiguiente, la vida más feliz que »el hombre puede disfrutar.» (1).

La posesión consciente de la verdad es, pues, una necesidad teórica y práctica de la vida del espíritu; todo ejercicio intelectual ha de partir necesariamente de certidumbres para terminar en certidumbres nuevas; la misma duda no es sino un movimiento hacia el equilibrio de la certeza. La duda, considerada como estado normal de la inteligencia, es como el movimiento del que camina sin ir á ninguna parte; la duda universal es invención de filósofos y de cerebros recalentados. La razón de ser y el valor del pensamiento teórico estriban en su aptitud para conquistar la verdad, y la verdad hallada es la certeza; y en cuanto al pensamiento práctico, todo él está ordenado á formar convicciones y creencias, y su fecundidad vital está en razón directa de la firmeza de

(1) Card. Mercier: *Criteriologie*, págs. 14-15.

estas convicciones: una vida sin convicciones ni creencias es una vida irracional, estéril, muerta.

14.—Pero es un hecho que no todas nuestras certidumbres son legítimas; el progreso científico consiste tanto como en allegar verdades nuevas, en rectificar conclusiones que un examen más exacto ha encontrado poco ó nada ajustadas á la realidad, surgiendo entonces la duda ó quizá la certidumbre contraria; con la misma seguridad rechazamos hoy juicios que ayer merecieron nuestra confianza absoluta. ¿Por qué, pues, las certidumbres unas las tenemos por legítimas y otras no? ¿Por qué del cúmulo de creencias espontáneas que nuestro espíritu va adquiriendo desde que se abre á las cosas, unas triunfan y sucumben otras, se desvanecen unas con la reflexión y otras se fortifican y adquieren mayor consistencia? ¿Cuál es la norma para distinguir estos distintos valores?

Considerada la certidumbre como puro hecho psicológico no es posible hallar norma alguna; en la tesis psicologista todas nuestras certidumbres deberían ser igualmente legítimas; subjetivamente, y para el que está convencido de un error, este error es verdad y aparece con todos los caracteres de un conocimiento verdadero; en el momento de que apareciese como tal error, cesarian el error y la certidumbre. Kant dirá que esta norma no hay que buscarla fuera de nosotros, son las leyes constitutivas de nuestro espíritu que, tanto en materia de verdad como de moralidad, es legislador de sí mismo é impone sus leyes á las cosas: todo juicio ajustado á estas leyes es verdadero, y la necesidad de pensar conforme á ellas, ó mejor la imposibilidad de sustraerse á su imperio, engendra la certidumbre. Pero entonces todas nuestras certidumbres deberían ser legítimas y valederas; porque, ¿cómo la inteligencia podría quebrantar sus propias leyes, es decir, pensar fuera de las condiciones esenciales de su pensamiento? El problema de por qué hay errores, y por qué unas certidumbres son legíti-

mas y otras no, no tiene solución en las tesis psicologista y kantiana.

Es necesario, pues, buscar un fundamento á las certidumbres legítimas fuera de las condiciones y leyes subjetivas reguladoras del ejercicio del pensamiento, una norma de su legitimidad que sea impersonal, objetiva, universal. Puesto que la inteligencia en el conocer se siente necesitada, determinada y medida, es necesario que estas determinación y medida le vengan de fuera. Estamos ciertos de nuestra propia existencia y vida interior, de la realidad del mundo que nos rodea y limita por todas partes nuestro pensamiento, de los hechos históricos, de los principios y leyes de la ciencia, del valor moral de nuestra conducta; y tenemos conciencia inmediata de no ser estas certidumbres dictados soberanos de nuestro espíritu, sino de serle impuestas por la realidad. Tan lejos está la inteligencia de ser la creadora soberana de sus pensamientos, que ha de someterse para pensar rectamente á las determinaciones y leyes del ser real, que ella no crea y tiene conciencia de no darse á sí misma.

La norma justificativa de la certidumbre racional es, pues, la realidad inteligible manifiesta á la inteligencia—*diffusio veri*—la verdad difundándose en el alma y tomando posesión de ella,—*fulgor veritatis assensum mentis rapiens*:—tal es la *evidencia*. Evidencia y certeza son, pues, términos correlativos, puntos de vista objetivo y subjetivo del conocimiento perfecto; la evidencia es la realidad abriéndose al espíritu, fijándole en ella y determinando el asentimiento; la certeza es el estado de reposo y equilibrio no sólo de la inteligencia sino del alma toda, resultado de su necesidad de verdad satisfecha.

15.—La evidencia, término metafórico tomado de la visión ocular, es también visión intelectual. Pero entre estas dos visiones las analogías son lejanas, y sería un error grave hacer de la inteligencia una función simplemente receptora de la luz irradiada directamente de las cosas como en la

visión física; la inteligencia es ella misma luz que proyecta sobre la realidad y la ilumina, elaborando su interior, analizando lógicamente y descubriendo sus relaciones, y haciendo así efectiva su inteligibilidad potencial. La visión física es una percepción sintética de lo real, la intelectual es percepción de relaciones analíticas contenidas en la síntesis real; se nos da todo hecho y somos absolutamente pasivos en la primera, resulta la segunda de un trabajo activo de división y composición lógicas. Como consecuencia, el ver más ó menos mentalmente depende, tanto y más aún que del objeto, de las condiciones intelectuales, de la riqueza y organización de las ideas, que, avivando el foco intelectual, dilatan la visión de las relaciones lógicas con que pensamos las cosas. La evidencia racional no es más que la concordancia de toda esta labor mental, formulada en juicios, con el ser real.

Constituye la evidencia el motivo último determinante de las certidumbres, poniendo límite á nuestra curiosidad de saber, del todo satisfecha. ¿Por qué el ser y el no ser son incompatibles?, porque así la inteligencia lo ve con toda evidencia, y no puede negar lo que ve sin negarse á sí misma; ¿por qué admitimos como legítima una conclusión? porque la vemos contenida en el principio con claridad perfecta, y no hay otra razón ulterior. Y ocurre con la evidencia lo que con todo elemento último del análisis. Posee la inteligencia nociones primeras, leyes fundamentales, que hace intervenir en todos sus pensamientos con una confianza ilimitada, como dotadas de solidez perfecta é inquebrantable; pero al intentar el análisis sobre ellas y encontrarse en la imposibilidad de continuarle más allá, parece entonces enturbiarse y como hundirse á nuestros pies lo que parecía dotado de una solidez absoluta. No es extraño que el hecho de la evidencia se haya interpretado por ciertos críticos «como una palabra que oculta el vacío de nuestras explicaciones», ó como una afirmación necesaria, pero sin razón, dado que la evidencia no tiene otra razón que ella

misma. Pero pretender que todo haya de ser explicable y demostrable por otra cosa, equivale á suponer que no se puede explicar ni demostrar nada. La demostración, en efecto, exige un punto de partida fijo é indemostrable, del que depende todo el movimiento intelectual y el valor de las conclusiones; á menos que se suponga una serie de términos infinita, pero como la inteligencia no puede traspasar lo finito, ni jamás agotar la serie, entonces nada sería demostrable.

La evidencia no oculta, pues, el vacío de nuestras explicaciones, sino que expresa el término de nuestras explicaciones posibles, la imposibilidad de extender más allá la demostración. La demostración es un simple medio ó instrumento de que se vale la inteligencia para llegar á la verdad, que sin él no podría alcanzar, y cuando ésta se ofrece inmediatamente y con toda claridad, el instrumento no sirve para nada. Hay principios que se ven y no se demuestran; la existencia de los hechos de conciencia se muestran al espíritu, tampoco se demuestran (1).

(1) Combatiendo los abusos dialécticos de los sofistas, Aristóteles dice: «Los unos admiten que son necesarios principios para razonar, y de aquí concluyen que la ciencia no existe realmente; los otros admiten que la ciencia existe, y sacan en conclusión que se puede demostrar todo. Ninguna de estas dos conclusiones es verdadera, ni necesaria. Para sostener que no hay ciencia, pretenden los primeros que la demostración debería remontar de principio en principio hasta lo infinito, y con razón sostienen que no se puede llegar á lo infinito. Si se detiene en alguna proposición no demostrada, se detiene, según ellos, en lo desconocido, porque solamente se sabe, dicen ellos, lo que está demostrado. Ahora bien, si el punto de partida no es sabido, lo que de él se deduce no puede ser cualificado de ciencia verdadera y cierta. De donde concluyen que no se puede llegar más que á sistemas hipotéticos. Los segundos convienen con los precedentes, en que no se sabe nada si no es por demostración. Pero pretenden que nada se opone á que se demuestre todo; porque se pueden hacer salir las verdades unas de otras por una demostración circular.

»Cuanto á nosotros, no decimos que todo saber provenga de una demostración; sostenemos al contrario que el conocimiento de los

Analizando Balmes el valor de la evidencia como norma de nuestras certidumbres legítimas, comienza por asentar esta proposición, que «parecerá, dice, la más extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo: *El principio de evidencia no es evidente*» (1).

La proposición parece una paradoja y realmente lo es. Equivale en efecto á decir que lo evidente no es evidente, ó que en la visión intelectual de lo verdadero no vemos la verdad; y si la evidencia constituye el motivo fundamental justificativo de la verdad de nuestros juicios y de la legitimidad de nuestras conclusiones, no se comprende qué valor puedan tener unos y otras, y toda la ciencia humana, apoyados en último término sobre una paradoja. La argumentación de Balmes—y en este punto hace coro al subjetivismo—estriba en dos equívocos. Supone de un lado, al estilo cartesiano, que la evidencia es un hecho subjetivo, y la hace recaer de otro sobre la verdad lógica entendida en un sentido exageradamente realista; de donde la imposibilidad de conciliarlos. El problema de la evidencia, que en definitiva es el general del conocimiento, no tiene así solución porque está mal puesto. Si la evidencia es puramente subjetiva, resulta vano todo empeño de encontrar en ella y deducir la realidad; entre una y otra hay un abismo; el tránsito de lo que aparece subjetivamente á lo que realmente es, es un salto en

primeros principios es sin demostración. Y esto es manifiesto. Porque, siendo necesario conocer primero las proposiciones de donde procede la demostración, y siendo las proposiciones primeras el punto de partida, es necesario de toda necesidad que no sean demostradas. Tal es pues nuestra doctrina: No solamente existe la ciencia, sino que existe además un cierto principio de la ciencia en tanto que conocemos los términos.» *Poster. analyt.*, lib. I, cap. III.

En otra parte dice: «Todas las conclusiones son demostradas por los principios. Cuanto á éstos, no se demuestran, sino que es necesario que cada uno de ellos sea conocido por su misma definición.» *Tópicos*, lib. VIII, cap. III. —(Cit. por Th. de Regnon en *La métaphysique des causes*, p. 46 y sig.)

(1) *Filosofía fundamental*, tom. I, cap. XXII.

las tinieblas. Esto aparte de que, eliminar de un conocimiento, y del conocimiento perfecto como es éste, el objeto, es una contradicción *in terminis*: ¿Qué es un conocimiento en el que no se conoce nada? ¿y qué la evidencia donde no hay realidad que sea evidente?

Se supone en segundo lugar un concepto de verdad lógica—de la que aquí se trata—imposible. Anteriormente quedó probado cómo la fórmula *adaequatio intellectus et rei*, no puede entenderse conformidad de la inteligencia con la realidad en sí fuera de ella. Son términos heterogéneos sin relación lógica posible; entre las ideas y las cosas, la inteligencia no puede formular relaciones lógicas; las cosas en sí, en su realidad independiente de la representación, no son nada para el espíritu. Hacer por consiguiente consistir la evidencia en ver directamente la concordancia de nuestros pensamientos con las cosas fuera del pensamiento, es no sólo una paradoja, sino un absurdo. El problema está, pues, mal puesto y fuera de las condiciones esenciales de todo conocimiento; se pretende aplicar la evidencia lógica sobre lo que está fuera de la lógica, y hacernos ver con ella lo que absolutamente no podemos ver.

El problema de la evidencia es el mismo de la verdad; la evidencia, en efecto, no es sino la verdad poseída por el espíritu. Y la verdad lógica, formulada en el juicio, consiste en la identidad del contenido objetivo de dos conceptos; la percepción ó visión de esta identidad, esto es, la evidencia. Descomponemos una representación en sus conceptos analíticos, y afirmamos con evidencia que el objeto de aquella representación es lo representado en cada uno de estos conceptos, porque lo hemos encontrado y *visto surgir—e videre*—en el análisis. Afirmamos la legitimidad evidente de una conclusión, porque el análisis de las premisas—supuestas verdaderas—nos ha hecho ver que contienen la conclusión.

Podría, es cierto, continuarse el análisis más allá de la lógica, en el terreno psicológico y metafísico; y aquí el pro-

blema de la evidencia presupone postulados fundamentales que condicionan todo conocimiento, algunos de los cuales ciertamente no son evidentes. ¿Es evidente, por ejemplo, que la inteligencia esté construida para representar y ver las cosas, y de hecho las vea como son en sí? Ciertamente que no; y en este sentido Balmes tendría razón al afirmar que el «principio de evidencia no es evidente»; es decir, que la evidencia presupone postulados en sí no evidentes.

El equívoco de Balmes está en haber sacado la cuestión de su plano, haciendo depender un problema exclusivamente lógico de sus condiciones extralógicas. La certidumbre de nuestros conocimientos y el valor de la ciencia no dependen del resultado del análisis de tales condiciones; al modo que el ver ó no ver es independiente de que sepamos ó no la naturaleza de la luz ó la fisiología de la visión, y para mover los miembros no es necesario conocer las leyes mecánicas de sus movimientos. La evidencia de la verdad como la visión física y el movimiento son hechos, y como tales existen y tienen su valor independiente del análisis de sus condiciones.

Fuera de esto, el problema de la verdad evidente planteado en este terreno no tiene solución, y no la tiene porque está puesto en condiciones imposibles. Porque, ¿cómo podríamos saber si la inteligencia está construida naturalmente para conocer la realidad si no es por medio de la misma inteligencia, esto es, suponiendo demostrado lo que se trata de demostrar? ¿Y cómo saber si las ideas representan fielmente las cosas existentes fuera de la inteligencia, si éstas no son nada para el espíritu sino en cuanto contenidas ó dadas en las mismas ideas? De otra parte, para confrontar las representaciones con las cosas representadas, sería necesario separarlas; ahora bien, ni la representación es nada vaciada de su objeto, ni el objeto es tampoco nada para la inteligencia fuera de la representación. Pero si las condiciones metafísicas del conocimiento no son en sí evidentes, son á lo menos postulados evidentemente necesarios, y esto basta.

16.—Si la evidencia es la verdad motivada y reconocida como tal por el espíritu, y la verdad se formula en el juicio, habrá tantas formas de evidencia como de juicios, y las certidumbres serán diversas como los motivos determinantes. Hay juicios ideales, de valor, y juicios de existencia; hay juicios inmediatos y dialécticos ó discursivos; y consideradas psicológicamente, son diversas las certidumbres, v. g., matemática, moral, experimental, histórica.

Asentimos á la verdad de los principios, porque *vemos* la identidad objetiva de sus términos; afirmamos una conclusión, porque la *vemos* incluida en las premisas; tenemos certeza de los hechos de nuestra vida interior, porque los sentimos fluir y pasar á la *vista* de la intuición inmediata, y aparecer es aquí ser; asentimos á la realidad de las cosas del mundo, porque la sentimos y la *vemos* en la experiencia, determinando, limitando y envolviendo toda nuestra vida interior; tenemos fe en el valor de la ciencia, porque sus leyes han sido extraídas de esta experiencia, y se prolongan en la realidad; creemos en los juicios de valor, morales y prácticos, porque se fundan en la naturaleza y fines de la vida humana, y responden á necesidades fundamentales de esta vida. Y en todas estas certidumbres de hecho y de derecho, inmediatas ó discursivas, es siempre la realidad que se ofrece al espíritu, la visión de esta realidad, lo que determina el asentimiento.

Hay finalmente otra clase de certidumbres no fundadas en evidencias absolutas é intrínsecas, sino en evidencias que pudiéramos llamar extrínsecas y relativas: tal es la *creencia*, la fe racional. En estas certidumbres no vemos los que creemos, pero vemos las razones y la necesidad intelectual que estas razones nos imponen de creer. El discípulo presta su asentimiento á las enseñanzas del maestro, ó porque las comprende, ó porque incapaz de comprender las cree bajo la autoridad del maestro. El despertamiento y educación de la inteligencia estriban principalmente en creencias emanadas del magisterio social; la vida práctica se funda casi toda ella

en creencias sociales, exigir en la vida evidencias absolutas sería paralizarla; hasta la ciencia misma, siendo obra colectiva, exige como condición la fe mutua en los que colaboran á ella.

Y si la evidencia, tal como queda expuesta, es la garantía suprema de las certidumbres, ¿habremos de desechar como ilegítimas aquellas donde no haya claridad perfecta y plena posesión de lo real? De ninguna manera; esto equivaldría á suprimir el patrimonio intelectual más importante de la humanidad. Entre la claridad total y la obscuridad hay grados diversos de iluminación, hay luz más ó menos brillante, y el espíritu no debe desdeñar ninguna parcela de esta luz. La inteligencia es demasiado débil para comprender todos los aspectos de lo real, para disipar todas las obscuridades, para resolver todas las contradicciones. Es necesario, sobre todo, romper con ciertas pretensiones, al estilo cartesiano, de querer reducir todas las evidencias al tipo matemático; la matemática es construcción del espíritu, y por lo mismo éste puede adquirir la visión integral de sus problemas, encontrando en ellos cuanto había puesto. La mayor parte de nuestras certidumbres, en cambio, se refieren á la realidad y á la vida, que no construimos nosotros sino que se nos dan hechas, constituidas por elementos complejos y heterogéneos que nada tienen de matemáticos, en donde la luz y la sombra andan mezclados, y que por lo mismo no pueden ser tratadas *more geometrico*. Las certidumbres espontáneas que nos dirigen en la vida, se fundan de ordinario en evidencias difusas, indiscernibles, visión reforzada por las creencias naturales en el valor de los sentidos, en la fe en el magisterio social, en su conformidad con los sentimientos, etc.; y todo este conjunto de motivos, mezcla de visión y creencia, suficientes para fijar la inteligencia y calmar las inquietudes del alma, es lo que forma los dictados del buen sentido. Ciertamente que al sentido común no le toca decir la última palabra sobre lo bien ó mal fundado de sus certidumbres, y que la razón puede y debe someterlas á examen para des-

cubrir evidencias racionales; pero teniendo siempre presente que «para hacer crecer un árbol, no debe comenzarse por cortar las raíces».

Nuestras certidumbres legítimas se fundan, pues, en la *visión* de la verdad, ó de las razones que nos imponen la necesidad de creerla, son por tanto obra de la inteligencia que está hecha para ver y comprender. ¿Pero son de tal modo obra de la inteligencia que hayamos de excluir toda intervención de la afectividad y de la voluntad libre, como factores que vician siempre la legitimidad de nuestros asentimientos y desvían la rectitud intelectual? Esto sería desconocer el mecanismo psicológico de la inteligencia, y suponer en nosotros, con el intelectualismo absoluto, una inteligencia pura enfrente de la realidad; y nosotros somos no sólo inteligencia para conocerla, sino hombres que hemos de vivirla; la verdad responde, pues, no sólo á la tendencia á conocer, sino también á las necesidades del vivir.

17.—«La intervención de la voluntad es tan frecuente y tan poco consciente, la actividad mental tan compleja, y los antecedentes de nuestros juicios tan oscuros, que sería muy difícil en la mayor parte de los casos distinguir la parte exacta de la voluntad y la de la *visión* intelectual.» (1) Hay certidumbres inmediatas, como los primeros principios, en donde ciertamente la voluntad no puede hacer nada; la simplicidad de los términos y la clarividencia de sus relaciones fijan de tal modo y subyugan la inteligencia, que resultarían inútiles todos los esfuerzos de la voluntad para detener el asentimiento. Pero la mayor parte de nuestras certidumbres se refieren á verdades complejas, teóricas y prácticas, y á ellas concurre la voluntad ya indirectamente, avivando y moviendo el foco intelectual, aproximando la realidad para verla mejor, ó suprimiendo los obstáculos que impiden la visión diáfana y limpia; ó ya también en

(1) L. Baille, *ibid.*, pág. 23.

algún caso directamente, imponiendo el asentimiento por razones morales, sin que la inteligencia vea del todo claro, ó quizá sin ver nada.

La verdad es bien de la inteligencia y también lo es de la voluntad; ella es centro de atracción del alma toda, porque constituye el «bien sumo» de la vida. Para comprender es necesario amar; el amor aviva la luz intelectual y aproxima los objetos, fomentando la simpatía y unión de la inteligencia con lo inteligible; que no basta que la verdad irradie su luz mostrándose al espíritu, es necesario que éste se abra por la simpatía y el amor para tomar plena posesión de ella. Y si esto es así, si somos libres en la elección de los objetos de nuestros amores, síguese en consecuencia que el conocimiento mismo de la verdad está en algún modo subordinado á nuestro querer libre. Somos, pues, responsables, en ciertos casos, no sólo de los errores admitidos sino también de las verdades imprudentemente rechazadas; que la aceptación de la verdad es también necesidad moral de la voluntad. La probidad intelectual, el deseo sincero de buscar la verdad, y la dócil sumisión del espíritu cuando la ha encontrado, son condiciones morales necesarias para la rectitud intelectual (1).

(1) Concorre la voluntad á la obra de la inteligencia moviéndola al examen de los motivos, ampliando y suspendiendo este examen, cerrando la puerta á excitaciones de nuevas dudas posibles, y por último reforzando el asentimiento y contribuyendo á la quietud del espíritu con su adhesión. Las razones del asentimiento en las certidumbres prácticas de la vida principalmente, suelen ser tan complejas, tan indiscernibles y poco conscientes, y el espíritu preocupado ante todo de vivirlas, se halla en condiciones tan desfavorables para aquilatar su valor, que más aún que obra de la inteligencia suelen ser estas certidumbres determinaciones del sentimiento y de la voluntad. Hay juicios rodeados de tales condiciones, que aun no viendo claro en ellos la inteligencia, no podría suspender su juicio sin imprudencia grave; y como sin faltar á la sinceridad, no puede afirmar más de lo que autorizan las razones, lo que falta lo pone la voluntad.—Véanse las páginas 186-201, donde se habla del concurso

Pero interviene la voluntad no sólo condicionando el ejercicio de la inteligencia y como antecedente de los juicios, sino á veces también imperando el mismo asentimiento; y esta intervención puede ser legítima y en casos necesaria. Exige la certeza fijación de la inteligencia y cesación de movimiento ulterior; pero conserva siempre el espíritu el poder de revisar sus certidumbres indefinidamente, y de continuar el movimiento de análisis, que puede llegar hasta un límite donde ya no ve; y esta obscuridad que limita su evidencia y se extiende más allá de los fundamentos de sus certidumbres, puede ser causa de turbar la posesión tranquila de la verdad, surgiendo la enfermedad terrible de la duda. «No hay conocimiento tan bien asegurado que no pueda en alguna manera quebrantarse á los asaltos y choques repetidos de la duda; y las brechas, una vez abiertas en el muro, pueden extenderse poco á poco hasta las bases del edificio. Los primeros principios, sin los que ninguna ciencia subsiste, pueden en tales casos tener necesidad, no ciertamente de fundamento, pero sí muchas veces de un apoyo moral» (1).

de la voluntad en el conocimiento general. Para uno y otro puede consultarse útilmente la primera parte de la obra de M. S. Guillet: *La valeur éducative de la morale catholique*, Paris, 1911.

(1) L. Baille, obr. cit., pág. 17.—«Entre estos dos extremos—la ignorancia, especie de sueño ó de parálisis curable del espíritu, y el error que es el mal mortal—ocupa su lugar una enfermedad del alma muy común, á veces mucho más dolorosa é infinitamente más dañosa, y, sin embargo, muchas veces inevitable: la duda; la duda que se encuentra en el camino mismo que lleva á la certidumbre, temible sobre todo cuando abre brecha en el alma que ya poseía ó creía poseer la verdad. Cuántos, en su marcha hacia la luz, han experimentado estas angustias, estas agitaciones íntimas que turban la vista, y parecen contener ahora, como suspendidas en los labios de la inteligencia, las afirmaciones antes pronunciadas en la calma de la conciencia, y que quizá orientaban su vida toda entera. El espíritu quiere juzgar; pero no puede, ó quizá no se atreve. ¿Es que le falta luz? ¿ó acaso energía y valor? Quizá lo uno y lo otro; y como no acierta á discernir bien las causas de su duda, las incertidumbres se añaden unas á otras y se amontonan y oprimen el alma, obscure-

La inteligencia en semejantes casos extremos, perdido el vigor y el equilibrio normales, incapacitada para decidir el asentimiento ante la duda que le acosa y se renueva sin cesar, sólo puede evitar el naufragio entregándose á la voluntad, que le impone la necesidad de creer, cuando se ha hecho impotente para ver.

18.—Pero donde la voluntad interviene de una manera especial es en las cuestiones morales, en los juicios prácticos y de valor. La materia de estos juicios es la vida misma de la voluntad, y en esta vida ha de buscar la inteligencia la norma de su verdad. Los principios morales que legitiman toda deducción práctica, no los posee el espíritu *a priori*, son fórmulas conceptuales extraídas de los hechos de la vida real, elaboradas sobre las necesidades y exigencias fundamentales de la naturaleza. Toda certidumbre moral habrá de tener, pues, aquí su fundamento último de verdad: habrá verdad en los juicios morales, si éstos marcan la rectitud de la vida, y esta vida solamente será recta si marcha en la dirección de las tendencias naturales. Se comprende entonces la influencia decisiva de la voluntad, y que de ella dependa el ver más ó menos, bien ó mal, en los dictados de la razón práctica. «En las cuestiones morales, donde los intereses y las pasiones entran en juego, es necesario *para ver claro*, que la buena voluntad calme las pasiones que tratan de obscurecer la verdad. Es necesario que esta verdad sea deseada, amada, preferida á otro bien, de corazón puro y recto. Sin estas disposiciones morales, hay verdades demasiado difíciles ó tan altas, que un alma baja y egoísta no

ciendo las regiones hasta entonces claras y serenas, y apoderándose del alma toda la ahogan y enloquecen, hasta que por fin la víctima, ya sin fuerzas para restablecer el equilibrio, llama en su ayuda alguna «razón práctica», ó se entrega al amodorramiento de un diletantismo agnóstico, ó deja caer lánguidamente su cabeza del lado del escepticismo. Tal es la terrible enfermedad de la duda, muchas veces más funesta que el error mismo.» *Ibid.*, pág. 16.

llegará á comprender jamás... Ciertas verdades prácticas no llegan á comprenderse bien, sino cuando han sido practicadas y vividas; de éstas ha podido decirse que son en función de la vida» (1).

¿Este lenguaje es pragmatista? No; hay en las teorías pragmatistas y neokantistas una parte de verdad que no es exclusiva de ellas, al afirmar, por ejemplo, que las certidumbres son en cierto sentido obra de nuestra voluntad libre, que la verdad se juzga por sus consecuencias teóricas y prácticas, por responder á las necesidades y exigencias intelectuales, morales ó físicas de nuestra naturaleza, etc. Y si esto es ser pragmatista, lo somos todos espontánea y naturalmente, lo es el sentido común, y lo es también la filosofía tradicional y escolástica, injusta ó erróneamente tachada de intelectualista. Que el hombre no dispone de una inteligencia pura para conocer, y de una voluntad ciega para obrar, es las dos cosas inseparablemente unidas: inteligencia condicionada por la voluntad, y voluntad iluminada por la razón, inteligencia libre y voluntad racional.

Hay un pragmatismo *racional*, que dista *toto cælo* de los pragmatismos *irracionales* hoy en boga. Estos pretenden que las tendencias, los sentimientos, el corazón, hayan de imponerse ciegamente á la razón y determinar sus asentimientos; la voluntad conservaría la primacía no sólo en el obrar sino también en el conocer. El pragmatismo racional no excluye en la formación de las certidumbres estas tendencias instintivas ó voluntarias; pero para que tengan algún valor en orden al conocimiento, exige que sean transportadas al plano intelectual convertidas en razones, y que estas razones sean pesadas y medidas y apreciadas su valor por la inteligencia. La inteligencia es, pues, el único juez que decide la verdad de los juicios; y la evidencia de esta verdad ó de las razones juzgadas suficientes para admitirla: tal es el fundamento último y único de las certidumbres.

(1) Al. Farges: *La crise de la certitude*, p. 63. Paris, 1907.