

un estado intermedio, donde la idea, *informando* la potencia cognitiva, hace inmediatamente posible el acto del conocimiento; en este momento, sin embargo, el objeto de la idea no revela aún su contenido á la conciencia. La idea, considerada en este estado intermedio, se llama *habitual*. Cuando suspendemos el ejercicio de la inteligencia, las ideas no desaparecen en absoluto, sino que quedan en estado latente, y el conocimiento entonces de actual que era pasa á ser *habitual*; esta permanencia de las ideas se manifiesta bien claramente en la aptitud que poseemos de despertar á voluntad las nociones adquiridas, lo cual de ningún modo puede confundirse con la simple facultad de adquirir los conocimientos.

Se dirá que la ciencia *habitual* es una simple disposición á rehacer el trabajo ya efectuado, ó una facilidad adquirida para volver á pensar las mismas ideas. Pero hay algo más. El que posee la ciencia habitual puede, según quiera, hacer revivir los *elementos objetivos*, las *ideas*. La facilidad mayor que siente al volver á pensar en las mismas ideas, proviene de que ya las tenía en sí mismo; y la prueba de ello es que, á medida que son más amplias y firmes las ideas habituales necesarias que intervienen en la percepción intelectual, aumenta la facilidad de encadenar los conceptos, los juicios y los razonamientos de una ciencia cualquiera, por ejemplo de la geometría.

Estas ideas, que forman el conjunto de la

ciencia *habitual*, constituyen en el momento de su aparición las determinaciones complementarias del poder cognoscitivo del entendimiento; y son las que en lenguaje de la Escuela se llaman «especies inteligibles», las «formas inteligibles», por medio de las cuales la inteligencia, *νοῦς δυναμικός*, se pone en condiciones de pasar de la potencialidad al acto. Ahora bien: es físicamente imposible que una potencia pueda darse á sí misma el complemento intrínseco necesario á su acción; porque, para dársele, debería antes ponerse en acción y, por consiguiente, presuponer ya el complemento mismo que le falta. Luego toda facultad en el estado potencial, como el *νοῦς δυναμικός*, exige una fuerza activa de quien haya de recibir la acción, y esta fuerza activa, que en la psicología de Aristóteles recibe el nombre de entendimiento eficiente, *νοῦς ποιητικός*, es realmente distinta de la facultad cognitiva; porque obrar por eficiencia, y concebir la representación de un objeto, son dos actos *específicamente* diferentes, y por lo mismo, en virtud del principio establecido más arriba (1), suponen facultades distintas é irreductibles.

Pero el entendimiento eficiente no obra solo; su acción se combina con la imaginativa para producir en el sujeto, que ha de concebir la representación de las cosas, la determinación necesaria al conocimiento.

(1) Véase más arriba, p. 268.

Descartes no se había dado cuenta de la *pasividad* del entendimiento; se había imaginado, por el contrario, á la inteligencia en posesión, desde su origen, de todas las condiciones necesarias al ejercicio del pensamiento; de otro modo no podríamos, según él, adquirir la idea de Dios. La idea de un Sér perfecto no puede, dice, provenir de un sér imperfecto, ni de nosotros mismos, ni menos de las cosas creadas que nos rodean; luego debe existir innata en nosotros y tener por autor á Dios mismo. El paralogismo es aquí manifiesto. Cierta que una idea *perfecta* del Sér perfecto, sólo puede provenir de una causa perfecta, es decir, de Dios; pero la idea que tenemos del Sér perfecto es *muy imperfecta*. La multiplicidad de elementos de que se compone, su origen sensible, las negaciones que necesariamente hemos de emplear para elevarnos á la altura del concepto aplicable solamente á Dios, todo esto atestigua que nuestra idea del Sér perfecto está, por donde quiera que se la mire, llena de imperfecciones. El innatismo cartesiano por tanto, lejos de poder invocar la experiencia, está en abierta oposición con ella.

Semejante teoría ideológica es, por lo demás, inútil; porque, si en el pensamiento de Descartes, el fin de nuestras ideas es ponernos en relación con el mundo exterior al yo; ¿para qué habrían de servirnos aquí las ideas innatas? ¿Su aplicación á los objetos de la naturaleza habrá de hacerse á ciegas, ó de un modo consciente? Supóngase lo primero, y admitamos que todo

el contenido de las ideas proviene exclusivamente del sujeto pensante, y que las aplicamos, á ciegas, á las cosas exteriores. ¿Dónde está, en esta hipótesis, la garantía de fidelidad en la aplicación de nuestras ideas á las existencias de las cosas? Cada paso del entendimiento en este terreno, sería un salto hacia lo desconocido. Si, por el contrario, la inteligencia verifica su obra de aplicación con conciencia; si en otras palabras, se le reconoce el poder de comparar la conformidad de sus ideas con las cosas á que trata de aplicarlas, la suposición de las ideas innatas es inútil; porque una vez admitido que nuestra inteligencia puede deducir de los objetos exteriores las ideas, que ha de comparar con las que ya tenía en sí misma, ¿para qué sirven estas ideas innatas?

En consecuencia, la *ideología* cartesiana, en lo que se refiere al origen de nuestras ideas, es no solamente una teoría sin fundamento desmentida por la experiencia, sino también inútil y superflua.

No menos deficiente y errónea aparece la filosofía de Descartes, examinándola desde el punto de vista *criteriológico*.

La preocupación constante del autor del *Discurso del Método* y de las *Meditaciones* es la de asegurar la certidumbre de la realidad. Después de haber intentado—dice él—poner mi duda en los límites extremos de lo posible, y cuando he llegado á dudar de todo, absolutamente de todo,

me queda todavía el hecho de que dudo, pienso y soy; la certidumbre de la existencia de mi duda, de mi pensamiento y de mí mismo, es «el primer principio de la filosofía que yo buscaba». Al conocer mi duda, conozco mi imperfección, y de aquí deduzco que debo tener un conocimiento anterior de lo perfecto. La noción de lo perfecto no puede provenir más que de un Dios perfecto, luego Dios existe; y siendo obra suya mi naturaleza, puedo estar seguro y cierto de que este Sér sabio y bueno no ha de permitir que yo me engañe, cuando de mis propias fuerzas trato de formar las nociones claras y distintas de las cosas que por mi naturaleza puedo conocer.

Júzguese como se quiera la garantía suprema de la certidumbre, que desde el punto de vista sintético puede el espíritu encontrar en los atributos divinos (1), es indudable que considerada desde el punto de vista analítico, la criteriología de Descartes es sumamente deficiente.

La cuestión acerca de nuestra certidumbre sobre la realidad es secundaria en criteriología. La mayor parte y la más principal del saber, proviene de los juicios ideales; así, las ciencias matemáticas y metafísicas son exclusivamente de orden ideal; las ciencias físicas y la práctica de nuestra vida cotidiana suponen el empleo de numerosos principios ideales; y en prueba de

(1) Véase sobre este punto un notable estudio de M. G. FONSEGRIVE, *Las supuestas contradicciones de Descartes* (*Revue Philosophique*, t. XV, 1883, pp. 551 y 643).

ello, bastará mencionar las leyes de los números, los axiomas sobre el sér y el no sér, el principio de causalidad, etc., de uso constante en la ciencia y en la vida. Y esta certidumbre de los juicios ideales son independientes de las existencias contingentes. Porque, que haya ó no en la naturaleza seres reales susceptibles de multiplicación, siempre será cierto que en la multiplicación es siempre el mismo el producto, cualquiera que sea el orden de los factores, y que la oposición del sér y del no sér, de la afirmación y de la negación, domina y es anterior á toda experiencia. Aunque el mundo físico se redujera á la nada, y no quedara más realidad que la inteligencia para conocerse á sí misma, sería entonces para ella lo mismo una verdad, que la inversión de los factores no cambia el valor del producto, y que el sér excluye al no sér, la afirmación á la negación.

Sin duda que, aun en esta hipótesis, quedaba todavía una existencia contingente, la del sujeto pensante. Pero si es cierto que la existencia del pensamiento y del sujeto es la condición *sine qua non* para la intuición de los términos incluidos en los principios, y, por consiguiente, necesaria para la existencia psicológica de los mismos principios, también lo es que la verdad del principio formulado no se funda en la existencia del hecho psicológico, ni tampoco la certidumbre del principio tiene por causa determinante la verdad del hecho psicológico.

El objeto, pues, de las ciencias racionales es

distinto del que corresponde á las ciencias de observación, y da origen á un problema de filosofía crítica diferente del de la certeza de las existencias; y éste, por otra parte, aun reducido á la existencia del pensamiento y del sujeto pensante, reclama necesariamente el apoyo de los principios ideales. Estar cierto de pensar y de existir, no equivale simplemente á percibir la manifestación interior de un objeto ideal; es *juzgar* que sobre la objetividad ideal hay una existencia real; mejor dicho, es juzgar que, dado el hecho de la percepción consciente inspiradora del juicio, *se necesita* que el término objetivo del conocimiento tenga su correspondiente real. Para estar cierto de una cosa no basta, en efecto, saber que esta cosa es; hace falta además la persuasión de que *no puede ser otra* más que ella. La existencia de todo hecho, el más sencillo, así sea el hecho mismo del pensamiento, exige como base indispensable la afirmación de una necesidad, superior á las existencias concretas; esta necesidad consiste en que lo percibido sea real (1).

La cuestión general de la certeza da, pues, lugar á dos problemas esencialmente distintos: el primero se refiere á la *objetividad de la rela-*

(1) «Contingentia possunt dupliciter considerari - observa Santo Tomás - uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est sed habitu cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.» *Summ. theol.* 1.^a, q. 86, a. 3.

ción entre el predicado y el sujeto, y puede reducirse á la objetividad de los principios de orden ideal; el segundo recae sobre la *realidad* objetiva de los términos del juicio, realidad que puede ser lo mismo la del sujeto ó del yo, que la de los objetos exteriores. La solución del primer problema es independiente de la que pueda darse al segundo; en cambio, la de este último está esencialmente subordinada á la del primero. Kant apreció sabiamente la diferencia de estas dos fases sucesivas de la crítica de la razón, cuya importancia Descartes no había comprendido. De aquí que el filósofo francés sólo se preocupó de asegurar la certidumbre de las existencias, resultando así una filosofía crítica estrecha y sin base suficiente.

El examen de la psicología de Descartes nos ha obligado á poner de relieve las tesis fundamentales, que el gran innovador de la filosofía moderna había combatido ó desconocido. He aquí formuladas las tesis, sobre las cuales nos ha parecido necesario fijar la atención:

1. El hombre constituye *una* substancia compuesta de materia y de un alma inmaterial.
2. El alma humana está destinada por su propia naturaleza á informar la materia. Las operaciones, y en particular la conciencia, son posteriores al acto substancial de información.
3. La substancia del alma no es activa por sí misma, ni substancia creada alguna, obra inmediatamente por sí misma; luego, entre el alma

y sus actos debe haber principios intermediarios, facultades ó potencias realmente distintas del sujeto de donde emanan.

4. Las potencias del hombre comprenden cinco géneros. Sus potencias distintivas tienen por término respectivo el pensamiento y la volición. No existe razón para asignar á los fenómenos afectivos un lugar aparte, ni para acudir, con el objeto de explicarlos, á la hipótesis de una facultad especial, que llevaría el nombre de sensibilidad afectiva ó sentimiento.

5. La inteligencia, facultad cognitiva superior del alma, es una potencia pasiva. Su acto cognitivo requiere una determinación intrínseca complementaria, en la eficiencia combinada de la imaginación y del entendimiento activo; éste es una causa eficiente realmente distinta del poder de conocer del entendimiento.

6. El problema criteriológico debe dividirse en dos: recae en primer lugar sobre la objetividad de las relaciones formuladas en los juicios, y el rigor del método exige que primero se aplique á los juicios de orden ideal, y en segundo término sobre la realidad objetiva de los términos del juicio. El segundo problema depende esencialmente de la solución del primero.

CAPÍTULO V

Critica de los principios idealistas.

En el fondo de todas las teorías idealistas late el pensamiento común de que más allá de nuestras propias ideas es radicalmente imposible conocer una *realidad absoluta*; el sujeto no puede salir de sí mismo, luego la «cosa en sí» (*das Ding an sich*), aun dado que existiera, sería absolutamente inaccesible al conocimiento.

Conviene, desde luego, advertir que el idealismo no puede detenerse á medio camino. Es imposible al sujeto, dice el idealista, salir de sí mismo para ponerse en comunicación con el mundo externo; porque ignora, con Descartes debe ignorarlo, si sus ideas representan con fidelidad la naturaleza y también la existencia de las cosas materiales. ¿Quién nos asegurará, en efecto, que la modalidad del acto cognitivo no deforma la realidad absoluta? Pero si el argumento vale contra el conocimiento del mundo exterior, vale también contra las informaciones de la conciencia. Porque, si bien se examina, la conciencia no percibe en sí misma el sujeto cons-