

JOSE MARIA ARIAS AZPIAZU

**LA CERTEZA
DEL YO DUBITANTE
EN LA FILOSOFIA
PREKANTIANA**



**PUBLICACIONES DE LA
FUNDACION JUAN MARCH**

colección de monografías

Fundación Juan March
GUADARRAMA

LA ESCUELA
DEL YU. DRITANTE
EN LA
FILOSOFIA PRAXIANTANA

CONSEJO DE MONOGRAFIAS
CATEDRA DE FILOSOFIA

LA ESCUELA
DEL NO. DURANTE
EN LA
FILOSOFIA PAKANTANA

CONSEJO DE MONOGRAFIAS
L. MARCH, - T. MARCH, - T. MARCH

LA LINGÜÍSTICA
DEL YUQUÍP
EN LA
FILOSOFÍA PRAGMÁTICA

COLECCIÓN DE MONOGRAFÍAS
SERIE DE LINGÜÍSTICA Y LINGÜÍSTICA

LA CERTEZA
DEL YO DUBITANTE
EN LA
FILOSOFIA PREKANTIANA

COLECCION DE MONOGRAFIAS
SECCION 1ª—FILOSOFIA Y TEOLOGIA

Fundación Juan March

LA CENTRA
DEL TO DURANTE
EN LA
EUTROPIA PLANTIANA

COLECCION DE MONOGRAFIAS
REGION I - FILOSOFIA Y TEORIA

JOSE MARIA ARIAS AZPIAZU

LA CERTEZA
DEL YO DUBITANTE
EN LA
FILOSOFIA PREKANTIANA



PUBLICACIONES DE LA
FUNDACION JUAN MARCH
GUADARRAMA

*Trabajo patrocinado por la
Fundación Juan March.
Informó para su aprobación:
Leopoldo Eulogio Palacios*

© *Copyright by*

FUNDACION JUAN MARCH

Depósito Legal: M. 31.550 - 1971

Printed in Spain by

TORDESILLAS, O. G. - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

Fundación Juan March

INDICE

INDICE

Introducción	15
---------------------	----

PARTE HISTORICA

Capítulo I. ARISTÓTELES	23
I. <i>La duda</i>	24
II. <i>La certeza del primer principio</i>	29
1. El estudio de los primeros principios de la demostración	29
2. Necesidad de un principio absolutamente primero	30
3. Condiciones del principio absolutamente primero	30
4. El principio absolutamente primero	31
5. Sobre si hay alguien que niegue en realidad el primer principio	34
6. Indemostrabilidad del primer principio	35
7. Características de los primeros principios	37
8. Modo de refutar a los que niegan el primer principio	39
9. Las raíces de la negación del primer principio	41
III. <i>Veracidad de las potencias cognoscitivas</i>	54
IV. <i>El criterio de verdad</i>	57
V. <i>Conciencia y autoconciencia</i>	59
Capítulo II. SAN AGUSTÍN	65
I. <i>Contra academicos, libri tres</i>	68
1. Circunstancias de su composición	68
2. Exposición de la doctrina académica	70
3. Gravedad del problema de los académicos	74
4. Refutación de la doctrina académica	75
5. El criterio de verdad	81
6. Lo cierto y lo dudoso	82

II.	<i>Objetivo y método de la filosofía de San Agustín</i>	84
1.	El yo problemático	84
2.	Objetivo de la filosofía de San Agustín: Dios y el alma	85
3.	Método de la filosofía de San Agustín: la interioridad	86
III.	<i>La autoconciencia y la certeza del yo dubitante</i>	90
1.	Consideraciones introductorias	90
2.	Los diálogos de Casiciaco	92
3.	<i>De libero arbitrio</i>	94
4.	<i>De vera religione</i>	97
5.	<i>De Trinitate</i>	98
6.	Epístola 147	105
7.	<i>Enchiridion ad Laurentium</i>	106
8.	<i>De civitate Dei</i>	107
Capítulo III.	SANTO TOMÁS DE AQUINO	109
I.	<i>La duda</i>	111
II.	<i>El escepticismo</i>	113
III.	<i>La certeza de las verdades inmediatas</i>	119
IV.	<i>La certeza de los primeros principios</i>	122
1.	Las verdades evidentes	122
2.	Necesidad de una primera idea y de un pri- mer principio	127
3.	La primera idea	128
4.	El principio absolutamente primero	129
V.	<i>Veracidad de las potencias cognoscitivas</i>	132
1.	Fundamentación general	132
2.	Veracidad de los sentidos	133
3.	Veracidad de la inteligencia	137
VI.	<i>El criterio de verdad</i>	141
VII.	<i>Conciencia y autoconciencia</i>	145
1.	La conciencia	145
2.	La autoconciencia concomitante	147
3.	La autoconciencia refleja y la intencionali- dad primaria	152
4.	El conocimiento inmediato de la realidad exterior	162

Capítulo IV. DESCARTES	165
I. <i>El objetivo de la metafísica de Descartes</i>	168
1. <i>L'affaire de Galilée</i>	168
2. Dios y el alma	170
3. Los fundamentos de su física	173
II. <i>La duda</i>	174
1. Razones de la conveniencia de la duda ...	174
2. De las cosas que pueden ser puestas en duda	182
3. Posibilidad de la duda cartesiana	185
4. Utilidad y necesidad de la duda cartesiana	186
5. Dificultad de la duda cartesiana	187
6. Naturaleza de la duda cartesiana	188
7. A propósito de la actitud teórica y práctica de Descartes	198
8. Conclusión de la moral provisional y pre- cedentes de la primera certeza	201
9. Estado de duda universal. Búsqueda de un punto de partida cierto e indudable	202
III. <i>La primera certeza o la certeza del yo dubitante</i>	203
1. <i>Cogito, ergo sum</i>	203
2. El yo pensante	212
3. Fecundidad de la certeza del yo dubitante como primer principio de la filosofía	215
IV. <i>El criterio de verdad</i>	217
1. Obtención del criterio de verdad en la pri- mera certeza	217
2. Naturaleza del criterio de verdad	218

PARTE TEORETICA

Capítulo V. LA CERTEZA DEL YO DUBITANTE	231
I. <i>La conciencia cierta del yo dubitante</i>	234
II. <i>Conciencia y objeto, en general</i>	240
III. <i>El objeto de la conciencia cierta del yo dubitante</i>	247
1. Duda, certeza, afirmación : conciencia o co- nocimiento o pensamiento	247
2. Dudar, estar cierto, afirmar : ser consciente o conocer o pensar	247

3.	Yo dudo, estoy cierto, afirmo: soy consciente o conozco o pienso	247
4.	Autoconciencia	249
5.	Verdad y certeza	250
6.	Ser	252
7.	Identidad o no contradicción	253
8.	Conclusión	253
IV.	<i>La aporía de la conciencia cierta del yo dubitante</i>	255
V.	<i>Análisis de la aporía o condiciones de posibilidad de la conciencia cierta del yo dubitante</i>	257
1.	Intencionalidad del dudar	257
2.	Existencia del objeto intencional	259
3.	Certeza del objeto intencional, renacimiento de la aporía	260
4.	Certeza del aparecer y duda del ser trascendente	261
VI.	<i>El dudar como autoconciencia</i>	270
VII.	<i>El devenir de la conciencia cierta del yo dubitante</i>	272
VIII.	<i>La aporía del devenir de la conciencia cierta del yo dubitante</i>	275
IX.	<i>Análisis de la aporía o condiciones de posibilidad del devenir de la conciencia cierta del yo dubitante</i>	276
1.	El dudar como autoconciencia imperfecta, implícita	276
2.	El dudar como intencionalidad primaria y como autoconciencia no temática, simplemente concomitante	276
3.	Posibilidad de la duda universal y del escepticismo	277
4.	La conciencia cierta del dudar como conciencia refleja	278
5.	Conciencia refleja y conciencia del ser	280
6.	Conclusión	281
X.	<i>El criterio de verdad</i>	282
XI.	<i>Punto de partida y método crítico</i>	285

Ve luz ahora la que fue tesis doctoral, leída en febrero de 1970 en la Universidad de Madrid. Su publicación ha aconsejado reducir el número de páginas, lo que ha podido hacerse, creo, sin perjuicio de su unidad esencial. Han debido quedar fuera extensas antologías de textos de los cuatro filósofos estudiados, el elenco bibliográfico, un resumen conclusivo y algunos desarrollos relativamente marginales. El resto ha sufrido sólo algún retoque muy ligero.

El presente estudio es fruto de muchos años de reflexión y algunos de trabajo intenso. Su intuición fundamental tuvo lugar en la primavera de 1966, cuando disfrutaba una beca de la Fundación Juan March. El trabajo que entonces realicé quedó desbordado por el nuevo planteamiento crítico al que dio origen, y no llegó a publicarse.

La investigación que ahora presento es un punto de partida. Como ya indicaba en la Introducción, sus conclusiones más importantes habrían de encontrarse fuera de ella, en trabajos futuros para los que proporciona los principios fundamentales y el método. Lo que entonces era una esperanza es hoy, por ventura, una realidad. Los temas que entonces estaban sólo planteados o vistos en sus líneas maestras, han podido desarrollarse hasta conseguir una solución definida. Pero habrán de esperar todavía algún tiempo antes de alcanzar su forma definitiva y aparecer a la luz pública.

“Enfin la philosophie ainsi définie ne consiste pas à choisir entre des concepts et à prendre partie pour une école, mais à aller chercher une intuition unique d'où l'on redescend aussi bien au divers concepts, parce qu'on s'est placé au-dessus des divisions d'écoles.”

H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

Esta investigación nació de la advertencia de una verdad muy sencilla: dudamos de muchas cosas; pero cuanto más dudamos, más conscientes somos de que dudamos, más ciertos estamos de nuestro dudar. El dudar es, pues, autoconciencia cierta; certeza del yo dubitante. Ese mismo dudar, en tanto que es dudar, no se refiere a sí mismo o al yo dubitante, pues de él estamos ciertos; se refiere a algo distinto del yo dubitante. El dudar es, pues, esencialmente, intencionalidad, apertura a "lo otro".

Resulta entonces que el dudar es autoconciencia e intencionalidad, manifiesta a sí mismo y a "lo otro". Es una conciencia que comprende los dos elementos esenciales de la conciencia humana: el para sí y el hacia "lo otro". Y, por otra parte, constituye la actitud más radicalmente crítica, que no presume inicialmente de certeza alguna ni se aventura en la afirmación o negación de algo, sino que consiste en la suspensión y en la espera. Fuera de ella no hay nada más radical sino la ausencia de conciencia.

Según lo que acaba de decirse, la duda constituye: 1) Un lugar de la manifestación del yo y de "lo otro". 2) Una revelación de la conciencia humana y del ser del hombre: dudar es algo específicamente humano; el hombre es un ser que duda. 3) El punto de partida de la filosofía crítica.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la duda, o las verdades que implica y que la reflexión filosófica puede explicitar? ¿Hasta dónde se puede avanzar en la intencionalidad del dudar? ¿Puede conducirnos al en sí independiente trascendente la conciencia? Como revelación del ser del hombre, ¿puede llevarnos hasta la conciencia encarnada, esencialmente relativa al mundo? Se trata de verificar si la conciencia finita, vivida y experimentada en la duda, lleva en sí misma el sello del orden trascendental del que se nutre; si conduce a él por el simple análisis de su estructura y contenido,

2.-L

de modo que no pueda cerrarse en sí misma sin contradicción. La duda sería entonces signo del en sí independiente: si alguien dudara del en sí independiente podría reconocer el en sí independiente como condición de posibilidad de su duda. Y esto de modo crítico. Se advertirá cómo el pensamiento crítico apunta y se aproxima al pensamiento directo, sin llegar nunca a alcanzarlo del todo. Se trata, en cualquier caso, de estudiar el alcance noético de la certeza del yo dubitante: hasta dónde se extiende; de qué cosas alcanzamos certeza apodíctica; sus límites; lo que comporta en orden al establecimiento de las primeras certezas y a la índole de la relación sujeto-objeto en que consiste el conocimiento; posibilidad de obtener de esa primera certeza un criterio y un método para la ulterior elaboración crítica de la filosofía.

Esta investigación se ocupará, pues, de la "certeza del yo dubitante". Es decir, en primer lugar: de la certeza que el yo alcanza en el acto mismo de dudar, si se quiere de todas las cosas; certeza en primer lugar del yo, pero que se extiende también a otros objetos.

La certeza del yo dubitante es considerada aquí como la primera certeza, por la que se supera la duda y el escepticismo. Otros han establecido como primera otras certezas. En general, al escepticismo se le han opuesto como primeras dos tipos de certezas: los primeros principios y la autoconciencia. ¿Qué relación y qué orden existe entre ellas, y, en general, entre todas las primeras certezas? De aquí resulta un segundo sentido de "la certeza del yo dubitante": comprende toda certeza inmediatamente implicada en la duda, de modo que trata de manifestar la amplitud de la certeza que posee un yo dubitante, cuya duda se extiende a todo aquello de lo que puede dudar.

Por último, se investiga la certeza del yo dubitante "en la filosofía prekantiana". El tema es típicamente prekantiano, y, más en concreto, cartesiano. En Descartes, al que puede considerarse el iniciador del pensamiento moderno, se encuentra madura y conscientemente desarrollado, con la pretensión de obtener de él un criterio de verdad y un método filosófico. Pero Descartes tiene precedentes. Entre ellos parece indicado elegir los que hayan hecho una contribución ma-

yor a la certeza del yo dubitante y a las primeras certezas en general, como superación del escepticismo, y los que de algún modo puedan representar a los demás. Aquí se han elegido: 1) Aristóteles, representante de la filosofía antigua y el primero que afrontó la superación del escepticismo, apelando a las verdades universales y necesarias (primeros principios: principio de no contradicción). Es también el primero que desarrolla una doctrina de los primeros principios. Platón, que con Aristóteles podría considerarse representativo de la filosofía antigua, eludió el problema de la verdad tal como entonces se planteaba, evadiéndose a un mundo de ideas puras. 2) San Agustín, representante del pensamiento patristico. Supera el escepticismo apelando a la interioridad de la conciencia (autoconciencia). 3) Santo Tomás de Aquino, representante máximo de la Escolástica, que desarrolla y profundiza los temas aristotélicos y agustinianos. 4) Por último, el mismo Descartes. Me limitaré en lo posible a lo que dicen de estos temas, aunque sea preciso interrumpir su argumentación. En San Agustín y Descartes estas primeras verdades se establecen en orden a la prueba de la espiritualidad del alma y de la existencia de Dios. También procuraré evitar el tratamiento de cuestiones metafísicas lógicamente posteriores a las relativas a las primeras certezas, como la realidad de la potencia y la sustancia, las estructuras metafísicas, la finalidad, etc. Al exponer a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino resulta imposible prescindir del todo de tales cuestiones.

La filosofía de Kant supone una revolución en el pensamiento filosófico suficiente para justificar que nos detengamos antes de llegar a ella. Por lo demás, el tema mismo cartesiano de la certeza del yo dubitante ya no sufre modificaciones ni incrementos esenciales, sino que permanece como algo adquirido. Los incrementos más importantes en relación con los temas tratados aquí pueden considerarse: el de la objetividad y la distinción entre fenómeno y nómeno en Kant; el de la conciencia y el sujeto en Kant, el idealismo trascendental, la fenomenología y el existencialismo. No se hará ninguna alusión a ellos, limitando la investigación a la filosofía prekantiana. La intencionalidad del dudar no parece haber sido expresamente desarrollada por nadie.

Después del estudio histórico procederé por cuenta propia, replanteándome el problema. Tengo la intención y el interés de volver a empezar, y lo que haré aquí quiere ser sólo un comienzo. Espero que las conclusiones más importantes se encuentren en trabajos futuros que esta investigación deja abiertos, y para los que proporciona la terminología y las consideraciones fundamentales. El acto de conciencia autoconsciente e intencional es el elemento primario al que se reduce toda conciencia y del que debe comenzar su análisis. Esos temas futuros son: 1) El estudio de la conciencia en cuanto tal, que parece clave para los problemas de la causalidad, libertad, la conciencia pura (no encarnada) y la conciencia creadora. 2) El estudio de la distinción en el seno de la conciencia entre intencionalidad y autoconciencia, a cuya luz puede considerarse el tema de la distinción entre juicio de constatación y juicio de valor, y los problemas de los valores y del fundamento de la moral. 3) El estudio de los conceptos universales como elementos de la conciencia, desde los cuales se puede emitir un juicio sobre: a) El problema de las estructuras metafísicas, de la realidad de la potencia y sustancia y de la existencia de Dios. b) El problema del ser espiritual. c) Las condiciones de posibilidad del progreso en el conocimiento y los cauces por los que discurre.

PARTE HISTORICA

PARTI HISTÓRICA

I. LA DUDA

“Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades.” (*Met.*, III 1, 995 a 25-30.)

Los dos primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles son introductorios. En el comienzo del tercero, antes de que se haya abordado el estudio de cuestión alguna, se encuentran estas palabras programáticas: “Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar”; o bien, las “cuestiones de que inicialmente habremos de dudar.” Para Aristóteles, en el principio de la investigación está la duda. Pero es necesario entenderse acerca del sentido de esta duda.

En primer lugar, ¿de qué cosas conviene dudar? De todas las que vayan a ser objeto de investigación. Ahora bien: sólo se investiga aquello que no es inmediatamente claro o patente, aquello que tiene una naturaleza problemática; en una palabra: lo que da pie a la duda. Este carácter problemático se manifiesta siempre que sobre un determinado tema han aparecido opiniones contradictorias; pero existen además problemas que no han sido hasta ahora planteados ni resueltos y que se ofrecen a nuestra consideración por primera vez. “Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestra sustentaron algunos en este punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido omitido.”

Aristóteles pondera la importancia de “saber dudar sensatamente a tiempo”: “Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades”. Y da a continuación las razones de la necesidad de esta duda, que, al mismo tiempo, manifiestan qué significa en este caso para Aristóteles dudar. “Pues el éxito posterior consiste en la

CAPITULO I

ARISTOTELES

Por primera vez en la historia de la humanidad, Aristóteles presenta una filosofía sistemática y completa de la que cabe esperar alguna indicación sobre cualquier tema filosófico. No se encuentra directamente propuesta su doctrina acerca de la certeza y su posibilidad, las primeras verdades ciertas, etc., en las que el escepticismo quede rechazado. Pero Aristóteles trata expresamente del principio de no contradicción como primera verdad evidente y fundamento de toda demostración, lo explica y se opone a sus negaciones. Entre esas negaciones se encuentran, precisamente, los brotes de escepticismo que precedieron a su filosofar, ya que como sistema el escepticismo es posterior a Aristóteles y tiene como iniciador y gran representante a Pirrón. Las primeras formas de escepticismo griego aparecen en la Sofística, representada en el fenomenismo de Protágoras, e incluso antes de ella en el moviismo de Heráclito. Estas dos formas de relativismo coinciden en la negación del primer principio y son objeto de la crítica de Aristóteles. En ella se encuentra la discusión de los principales problemas gnoseológicos de su tiempo.

Del principio de no contradicción se trata dos veces en la *Metafísica*, libros IV y XI, y de los primeros principios en general en el libro I de la *Analítica Posterior*. Alusiones a ellos van apareciendo en casi todas las obras de Aristóteles. El estudio de esos dos libros de la *Metafísica* se puede completar con lugares paralelos de otras obras, y con algunas pocas indicaciones sobre la conciencia y el conocimiento en general, que se encuentran sobre todo en la *Metafísica*, en los libros *Del alma* y en la *Ética Nicomaquea*.

La exposición que sigue tiene presente la interpretación y el comentario de Santo Tomás de Aquino.

solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades." El que ignora en qué consiste una dificultad no puede resolverla, del mismo modo que no puede desatar un nudo quien ignora cómo está hecho. Lo primero que hay que hacer es inspeccionar el nudo, o, lo que es lo mismo, estudiar todas las dificultades de una cuestión. ¿Qué es, entonces, en este caso para Aristóteles "saber dudar sensatamente a tiempo"? Desde luego dudar sobre la solución, pero además plantear bien el problema antes de intentar resolverlo; exponer todos los aspectos de una cuestión; señalar cuáles son sus dificultades y de dónde proceden; analizar las razones que abogan por una y otra solución y las que han sido propuestas hasta el momento presente. Plantear bien un problema es tenerlo ya casi resuelto. De ahí que sea casi tan difícil plantearlo bien como resolverlo, lo que viene a decir Aristóteles al final del capítulo, después de la enumeración de cuestiones sobre las que conviene inicialmente dudar: "Acerca de todas estas cosas, no sólo es difícil descubrir la verdad, sino que tampoco es fácil plantear las dificultades razonable y convenientemente"¹.

¹ *Met.* III 1, 996 a 15-20. Las obras de Aristóteles se citarán según la edición Bekker, utilizando las siguientes siglas:

<i>Peri Herm.</i>	<i>De la expresión o interpretación</i>
<i>Anal. Post.</i>	<i>Analítica Posterior</i>
<i>Top.</i>	<i>Tópicos</i>
<i>Phys.</i>	<i>Física</i>
<i>Del Cielo.</i>	<i>Del Cielo</i>
<i>De An.</i>	<i>Del Alma</i>
<i>De sens. et sens.</i>	<i>Del sentido y de lo sensible</i>
<i>De mem. et rem.</i>	<i>De la memoria y el recuerdo</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Eth. Nich. (o Eth.).</i>	<i>Ética Nicomaquea</i>
<i>Gran Ética.</i>	<i>Gran Ética</i>

Se utilizará la traducción de la *Metafísica*, de V. García Yebra, Gredos, Madrid 1970, 2 vol. Se usará también la traducción de

Siguen a la primera, ya recogida, otras razones de la necesidad de la duda: "Porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto". Hasta aquí son tres las razones de la necesidad de dudar o plantear bien un problema; sin conocerlo, en efecto, 1) no puede resolverse; 2) no se sabe hacia dónde ir; 3) ni se sabrá haber llegado a la solución, si esto ocurre. A estas razones se añade una 4): "Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos"².

A continuación enumera el conjunto de cuestiones, dificultades o dudas de las que tratará a lo largo de la *Metafísica*. Santo Tomás de Aquino comenta: "En otros libros hace preceder a cada tema por separado las dudas correspondientes, mientras que aquí pone juntas al principio todas las dudas, y después, en su lugar debido, estudia la verdad de cada cuestión. —Procede así porque a las demás ciencias compete una consideración particular sobre la verdad; de aquí que les corresponda dudar en particular sobre cada una de las verdades. Pero a esta ciencia, así como le compete la consideración universal sobre la verdad, así también le corresponde la duda universal sobre la verdad [*universalis dubitatio de veritate*]; y de ahí que promueva a la vez, y no particularmente, la duda universal [*et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur*]"³.

F. de P. Samaranch, Aguilar. Madrid 1964. Para los comentarios de Santo Tomás de Aquino se utilizarán las mismas siglas precedidas de *In*. El texto está tomado de la edición Marietti, Taurini-Romae 1925-1964. El primer número que sigue a la sigla indica el libro de Aristóteles, el segundo y el tercero la lección y el párrafo de Santo Tomás. Ordinariamente a cada referencia de Aristóteles seguirá la del comentario de Santo Tomás, del que sólo se citarán en este capítulo sus comentarios al Filósofo.

² *Met.* III 1, 995 a 20-b 5. Esta referencia corresponde a todas las citas anteriores que iban sin ella.

³ *In Met.* III, I, 343.

¿Hay que entender por esa duda universal —de la que, por otra parte, habla Santo Tomás de Aquino y no Aristóteles— algo semejante a lo que llegaría a ser la duda universal de Descartes? Parece que no. Lo que hace Aristóteles no es formular una duda de objeto universal (dudar de todo), sino presentar juntos todos los problemas que se ofrecen al metafísico; de modo que, tomados en su conjunto, corresponden a la universalidad del dudar o problematizar de quien investiga todas las cosas. Es decir, se enumeran todas las cosas que resultan efectivamente problemáticas relativas al ente en general. Por lo demás, en la enumeración de cuestiones dudosas no aparece ninguna como: ¿es posible alcanzar la verdad con certeza?, ¿es posible el conocimiento?, ¿alcanza nuestro conocimiento algo que le trascienda? Ni aparecen en esa enumeración de cuestiones ni en lugar alguno de la obra de Aristóteles. Y si no se refiere a ellas es que no son para él problemas o que su problematicidad le ha pasado inadvertida. Así sucedió también a sus predecesores, que no plantearon en toda su universalidad el problema del conocimiento.

En cuanto al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que utiliza la fórmula *universalis dubitatio de veritate*, hay que decir que la expresión misma sugiere una duda de tipo cartesiano, pero que el texto de Aristóteles no la sugiere, y Santo Tomás se limita en este caso al mero papel de comentarador, como viene confirmado por el hecho de que no habla en nombre propio —como hace cuando corrige o se aparta del Filósofo—y que ofrece junto a éstas, otras dos posibles interpretaciones del proceder de Aristóteles al presentar juntas en un lugar todas las dudas. Para dilucidar más exactamente el pensamiento de Santo Tomás de Aquino sería preciso determinar si se plantea alguna vez en sus obras el problema del conocimiento en toda su universalidad⁴. En caso negativo no hay razón para separar su pensamiento del de Aristóteles.

Volviendo a la enumeración de Aristóteles, hay en ella una cuestión, la segunda, que implica la discusión de los

⁴ Cfr. cap. III, I.—Las referencias internas a las partes de esta investigación se harán con los números que definen el apartado correspondiente.

principales problemas gnoseológicos de su tiempo. Se enuncia así: “Y si es propio de la Ciencia contemplar sólo los primeros principios de la substancia, o también los principios en que todos basan sus demostraciones; por ejemplo, si es posible, o no, afirmar y negar simultáneamente una misma cosa, y los demás principios semejantes”⁵.

Esta cuestión será afrontada y resuelta en el libro IV, a partir del capítulo 3.

⁵ *Met.* III 1, 995 b 5-15.

II. LA CERTEZA DEL PRIMER PRINCIPIO

“Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice.” (*Met.*, IV 3, 1005 b 20-30.)

I. EL ESTUDIO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA DEMOSTRACION ⁶

El estudio de los axiomas matemáticos y, en general, de los primeros principios de la demostración corresponde a la filosofía primera. Dos son las razones fundamentales que autorizan esta afirmación: 1) “Los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás. Y todos se sirven de los axiomas, por que son propios del Ente en cuanto ente, y cada género es ente”⁷. Las ciencias particulares los utilizan en cuanto aplicados o reducidos al género de ser que es su objeto propio, y no discuten acerca de su verdad en general. Por tanto, “al que conoce el Ente en cuanto ente corresponde también la contemplación de éstos”⁸. Sus mismos términos son nociones comunes, conocidas por todos, como el ser y el no ser, el todo y la parte, lo igual y lo desigual, lo mismo y lo diverso, y es propio de la filosofía considerar estos términos comunes⁹. 2) Los primeros princi-

⁶ Cfr. *Met.* IV 3; XI 4; *In Met.* IV, V-VI, 588-596; XI, IV, 2206-2210.

⁷ *Met.* IV 3, 1005 a 20-30.

⁸ *Met.* IV 3, 1005 a 25-30.

⁹ *In Met.* IV, V, 595; XI, IV, 2210.

pios de la demostración son las verdades más ciertas, de las que depende la certeza de las demás, y es propio del sabio o del que se ocupa de la filosofía primera conocer con la mayor certeza las causas o principios¹⁰; ésta es, precisamente, una de las condiciones del sabio establecida en el libro I¹¹.

2. NECESIDAD DE UN PRINCIPIO ABSOLUTAMENTE PRIMERO

Aristóteles afirma la existencia de primeros principios por la imposibilidad de un proceso al infinito en las demostraciones, y por la constatación de verdades necesarias inmediatamente evidentes¹². Lo que vale en el ámbito de la demostración vale también en el ámbito de la definición: no es necesario buscar la definición de todas las cosas¹³. "Porque los *prima simplicia*, añade Santo Tomás, no pueden definirse, ya que no es posible proceder hasta el infinito en las definiciones"¹⁴.

Siguiendo la inspiración de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino afirma la existencia de un primer concepto entre todos los conceptos inmediatos, que es, según Avicena, el concepto de ser¹⁵. Y asimismo de un primer principio entre todos los principios inmediatos. "Porque es necesario que así como todos los seres se reducen a algún primero, así los principios de la demostración se reduzcan a algún principio que cae en primer lugar bajo la consideración de esta filosofía"¹⁶.

3. CONDICIONES DEL PRINCIPIO ABSOLUTAMENTE PRIMERO¹⁷

"Y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal

¹⁰ *Met.* IV 3, 1005 b 5-15; *In Met.* IV, VI, 596.

¹¹ *Met.* I 2, 982 a 10-15; *In Met.* I, II, 38.

¹² Cfr. 6: *Indemostrabilidad del primer principio*.

¹³ Cfr. *Met.* IX 6, 1048 a 35 y ss.

¹⁴ *In Met.* IX, V, 1826.

¹⁵ Cfr. *In Anal. Post.* 1, V, 50; *In Met.* I, II, 46; IV, VI, 605.

¹⁶ *In Met.* XI, V, 2211.

¹⁷ Cfr. *In Met.* IV, VI, 597-599; XI, V, 2212.

principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos”¹⁸.

En estas palabras se pueden distinguir cuatro condiciones del principio primero y más cierto, que se implican mutuamente: 1) sobre él es imposible el error; 2) es en grado máximo conocido; 3) no es hipotético (lo que es condición de toda verdad o conocimiento no puede depender de otra verdad o conocimiento); 4) es condición de todo conocimiento.

El libro XI sólo señala la primera condición: “Hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente se hará siempre lo contrario, es decir, descubrir la verdad”¹⁹.

4. EL PRINCIPIO ABSOLUTAMENTE PRIMERO²⁰

“Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”²¹. Es ésta una formulación lógica, hecha en términos de predicación. Poco más adelante se encuentra una formulación ontológica, hecha en términos de ser: “Es imposible ser y

¹⁸ *Met.* IV 3, 1005 b 10-20.

¹⁹ *Met.* XI 5, 1061 b 30 y ss.

²⁰ Cfr. *Met.* IV 3; XI 5; *In Met.* IV, VI, 600-606; XI, V, 2211-2212; *Peri Herm.* I 9, 19 a 20-35; *In Peri Herm.* I, XV, 201-202; *Anal. Post.* I 1, 71 a 10-20; *In Anal. Post.* I, II, 16; *Anal. Post.* I 2, 72 b 10-15; *In Anal. Post.* I, V, 48; *Met.* X 4, 1055 b 1-5; *In Met.* X, VI, 2040-2042.

²¹ *Met.* IV 3, 1005 b 15-25.

no ser simultáneamente”²². En el libro XI encontramos una formulación análoga: “A saber: que no cabe que la misma cosa sea y no sea simultáneamente”²³. Se trata del principio absolutamente primero porque cumple todas las condiciones antes señaladas.

Santo Tomás de Aquino indica que de la formulación ontológica derivan todas las demás: “Porque es imposible ser y no ser, de aquí se sigue que es imposible que los contrarios se den al mismo tiempo en lo mismo, como se dirá más abajo. Y porque los contrarios no pueden darse simultáneamente, se sigue que el hombre no puede tener opiniones contrarias, y en consecuencia que no puede opinar que los contradictorios son verdaderos, como ha sido mostrado”²⁴.

El principio de no contradicción puede formularse también en la forma que ha venido a llamarse principio de tercero excluido: entre los dos términos de una contradicción, o entre la afirmación y la negación, no hay término medio²⁵.

No seguiremos a Aristóteles en la consideración de los absurdos que se derivan de la negación del primer principio²⁶ ni en las razones por las que no puede haber un medio entre la afirmación y la negación de algo²⁷, pues ni unos ni otros son, respectivamente, más absurdos o más evidentes que lo pueda ser la negación del principio o el principio mismo. Aristóteles recuerda después de su exposición que no se trata de demostraciones, para que nadie se extrañe si no las encuentra más claras que el primer principio²⁸. Bastará con considerar una razón dirigida en particular contra Heráclito,

²² *Met.* IV 4, 1006 a 1-5.

²³ *Met.* XI 5, 1061 b 35-1062 a 5.

²⁴ *In Met.* IV, VI, 606; cfr. *Met.* IV 6, 1011 b 10-25; *In Met.* IV, XV, 718-719; *Met.* XI 6, 1063 b 15-25; *In Met.* XI, VI, 2243-2244.

²⁵ Cfr. *Met.* IV 7, 1011 b 20-30; *In Met.* IV, XVI, 720-721; *Met.* X 4, 1055 b 1-5; *In Met.* X, VI, 2040-2041; *Met.* X 7, 1057 a 30 y ss.; *In Met.* X, IX, 2102; *Met.* X 13, 1069 a 1-5; *In Met.* XI, XIII, 2411.

²⁶ Cfr. *Met.* IV 4, 1007 b 15-1008 b 5; *In Met.* IV, VIII, 636-651; *Met.* IV 4, 1008 b 30-1009 a 10; *In Met.* IV, IX, 659-660.

²⁷ Cfr. *Met.* IV 7, 1011 a 20-1012 a 30; *In Met.* IV, XVI, 720-735.

²⁸ Cfr. *Met.* XI 5, 1062 a 30 y ss.; *In Met.* XI, V, 2220.

pero que tiene valor general: si admitimos que es verdad que las contradictorias pueden darse simultáneamente, también será verdad su contradictoria, a saber: que las contradictorias no pueden darse simultáneamente. Luego la negación del primer principio ni siquiera puede expresarse coherentemente. Quien la afirma debería mejor enmudecer²⁹.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino fundamenta el carácter primario del principio de no contradicción en la índole misma de las nociones que lo constituyen: "Para su clara manifestación [de la primacía de este principio] conviene saber que, puesto que hay una doble operación intelectual: una por la que conoce la esencia, que se llama inteligencia de lo indivisible; otra por la que compone y divide; en ambas hay algo primero: en la primera operación hay algo que cae en primer lugar en la concepción del intelecto, a saber, lo que llamo ser; y nada puede ser concebido por la mente en esta operación a no ser que sea entendido el ser. Y puesto que este principio, es imposible ser y no ser al mismo tiempo, depende de la inteligencia del ser, del mismo modo que este otro principio, cualquier todo es mayor que su parte, depende de la inteligencia del todo y de la parte; de ahí que también este principio sea naturalmente primero en la segunda operación del intelecto, es decir, en la que compone y divide. Y nadie puede entender algo según esta operación del intelecto, a no ser que entienda este principio. Porque al igual que el todo y las partes no se entienden sin entender el ser, así tampoco se entiende este principio, cualquier todo es mayor que su parte, sin entender el mencionado principio firmísimo"³⁰. "Porque es necesario que, así como todos los seres se reducen a algún primero, así los principios de la demostración se reduzcan a algún principio que cae en primer lugar bajo la consideración de esta filosofía. Este principio es que es imposible que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo. El cual es efectivamente el primero porque sus términos son el ser y el no ser, que caen en primer lugar bajo la consideración del intelecto"³¹.

²⁹ Cfr. *Met.* XI 6, 1062 a 30-b 10; *In Met.* XI, V, 2221-2222.

³⁰ *In Met.* IV, VI, 605.—El paréntesis es mío.

³¹ *In Met.* XI, V, 2211.

5. SOBRE SI HAY ALGUIEN QUE NIEGUE EN REALIDAD
EL PRIMER PRINCIPIO ³²

Según Aristóteles algunos afirman que algo puede ser y no ser al mismo tiempo ³³, y más adelante señalará las raíces de este error ³⁴. Pero Aristóteles sostiene también, por otra parte, que no es posible errar respecto a este principio. Por consiguiente no podrá ser negado de un modo serio y convencido, sino puramente verbal. "Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice" ³⁵; "sin haber comprendido lo que él mismo decía, adoptó esta opinión" ³⁶.

Desde luego, nunca será negado el primer principio en la conducta práctica. "Pero si todos igualmente yerran y dicen verdad, para quien tal sostenga no será posible ni producir un sonido ni decir nada. Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? De aquí resulta también sumamente claro que nadie está en tal disposición, ni de los demás ni de los que profesan esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no-dulce. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas, cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, en seguida busca estas cosas. Sin embargo, tendría que buscar y juzgar por igual todas

³² Cfr. *In Met.* IV, VI, 600-601; IV, IX, 652-657; XI, VI, 2237.

³³ Cfr. *Met.* IV 4, 1005 b 30-1006 a 5; XI 5, 1062 a 1-10.

³⁴ Cfr. *Met.* IV 5-6; XI 6.

³⁵ *Met.* IV 3, 1005 b 20-30.

³⁶ *Met.* XI 5, 1062 a 30-b 5.

las cosas, si una misma fuese igualmente hombre y no-hombre. Pero, como hemos dicho, no hay nadie que no evite manifiestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor”³⁷.

A propósito de la doctrina de Heráclito de que nada hay fijo en las cosas y que, por tanto, ninguna naturaleza permanece siendo lo que es, sino que cambia y fluye, es y no es, se encuentra una crítica parecida: “Además, ¿por qué, al prescribirles el médico que tomen un alimento determinado, lo toman? ¿Por qué, en efecto, esto ha de ser pan más bien que no serlo? De manera que en nada se diferenciaría comer y no comer. Pero lo cierto es que, reconociendo la verdad y sabiendo que éste es el alimento prescrito, lo toman. Sin embargo, no debiera ser así, si ninguna naturaleza permanece fija en las cosas sensibles, sino que todas se mueven y fluyen incesantemente”³⁸.

6. INDEMOSTRABILIDAD DEL PRIMER PRINCIPIO³⁹

“Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?”⁴⁰.

³⁷ *Met.* IV 4, 1008 b 5-30.

³⁸ *Met.* XI 6, 1063 a 30 y ss.

³⁹ Cfr. *Met.* IV 3, 1005 b 1-10; *In Met.* IV, V, 594-595; *In Met.* IV, V, 599; *Met.* XI 5, 1062 a 1-5; *In Met.* XI, V, 2213; *Anal. Post.* I II; *In Anal. Post.* I, XX, 167-172.

⁴⁰ *Met.* IV 4, 1006 a 1-15; sobre la imposibilidad de proceso al infinito en la demostración, cfr. *Anal. Post.* I 19-23; *In Anal. Post.* I, XXXI-XXXVI.

Santo Tomás declara por qué se caminaría hasta el infinito, y sin éxito, al pretender demostrarlo todo: "Porque si se demostrasen todas las cosas, como quiera que algo no se demuestra por sí mismo, sino por otro, sería preciso que se diese círculo en las demostraciones. Lo que es imposible, porque supondría que algo es a la vez más y menos conocido, como se manifiesta en el libro primero de la *Analítica Posterior*⁴¹. O bien sería preciso proceder hacia el infinito. Pero si se procede hacia el infinito no habría demostración, porque cualquier conclusión demostrativa se hace cierta por su reducción al primer principio de la demostración: que no existiría si la demostración procediese hacia arriba, hacia el infinito. Es, por tanto, evidente que no todo puede ser demostrado"⁴²

Por lo demás, esos principios indemostrables son en sí mismos evidentes: "Para su más clara manifestación conviene saber que las proposiciones evidentes en sí mismas son aquellas que se conocen inmediatamente al conocer sus términos, como se dice en el libro primero de la *Analítica Posterior*⁴³. Esto sucede en aquellas proposiciones cuyo predicado pertenece a la definición del sujeto o es lo mismo que el sujeto.— Pero puede suceder que una proposición sea en sí misma evidente, y no lo sea para todo el mundo, a saber, para los que ignoran la definición del predicado y del sujeto. De aquí que Boecio diga en el libro *De Hebdomadibus*, que hay algunas proposiciones evidentes para los que saben que no son evidentes para todos. Son evidentes para todos aquellas proposiciones cuyos términos son concebidos por todos. Tales

⁴¹ *Anal. Post.* I 3, 72 b 1-73 a 20; cfr. *In Anal. Post.* I, VII-VIII, 60-75; *Anal. Post.* I 22, 84 a 30-b 5; *In Anal. Post.* I, XXXV, 307; *Top.* I 1, 100 a 25-b 25; *Phys.* VIII 1, 252 b 1-5; *In Phys.* VIII, III, 995; *In Eth.* V, XII, 1018; *Eth. Nich.* VI 6, 1140 b 30-1141 a 5; *In Eth.* VI, V, 1176-1177; *In Eth.* VI, V, 1179; *Eth. Nich.* VI 9, 1142 a 25-30; *In Eth.* VI, VII, 1214; *Gran Etica* I 34, 1197 a 20-25.

⁴² *In Met.* IV, VI, 607.

⁴³ *Anal. Post.* I 2, 72 a 10-20; cfr. *In Anal. Post.* I, V, 49-50; *Anal. Post.* I 10, 76 b 20-30; *In Anal. Post.* I, XIX, 160-161; *Anal. Post.* I 32, 88 b 20-25; *In Anal. Post.* I, XLIII, 392; *Anal. Post.* I 10, 76 a 30-35; *In Anal. Post.* I, XVIII, 151; *Anal. Post.* II 19, 99 b 15-100 b 20; *In Anal. Post.* II, XX, 582-596; *Met.* III 2, 996 b 25-997 a 15; *In Met.* III, V, 387-392.—Para los primeros principios en general, cfr. *Anal. Post.* I 2, 71 b-72 a; *In Anal. Post.* I, V-VI.

términos son comunes, porque nuestro conocimiento va de lo común a lo particular, como se dice en el libro primero de la *Física*. Y por eso los primeros principios de la demostración son aquellas proposiciones que se componen de términos comunes, el todo y la parte, por ejemplo, como cualquier todo es mayor que su parte; o lo igual y lo desigual, como las cosas iguales a un mismo y único tercero son iguales entre sí. Y lo mismo sucede en otros principios semejantes. Y como tales términos comunes pertenecen a la consideración del filósofo, también estos principios pertenecen a su consideración.— De ellos trata el filósofo no por modo de demostración, sino explicando la significación de los términos, por ejemplo, qué es el todo y qué es la parte, y lo mismo en otros. Porque una vez conocidos los términos la verdad de esos principios queda manifiesta”⁴⁴.

7. CARACTERÍSTICAS DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS⁴⁵

Podemos ahora resumir las características que convienen a los primeros principios. Algunas denominaciones son de Santo Tomás de Aquino, pero su sustancia se encuentra en Aristóteles.

1. *Son inmediatamente evidentes para todos (per se nota omnibus):*

a) Se conocen inmediatamente al conocer sus términos.

b) Constan de nociones comunes, presentes a toda inteligencia en acto.

c) El predicado pertenece a la definición del sujeto o es lo mismo que el sujeto.

d) Se conocen naturalmente, sin estudio⁴⁶.

⁴⁴ *In Met.* IV, V, 595.

⁴⁵ Cfr. las referencias de la nota 43.

⁴⁶ Cfr. *Anal. Post.* II 15; *In Anal. Post.* II, XX.

e) Sobre ellos es imposible el error.

f) No pueden ser interiormente negados, aunque lo sean de palabra.

2. *Son juicios inmediatos*: El sujeto y el predicado convienen inmediatamente por sí mismos, y no por un medio o razón distinto de ellos.

3. *Son indemostrables*:

a) Porque son juicios inmediatos, que no tienen medio o razón de la conveniencia de sujeto y predicado, o que convienen inmediatamente por sí mismos.

b) Pueden demostrarse *ad absurdum* o refutarse su negación⁴⁷.

c) Toda demostración se hace a partir de proposiciones anteriores; las proposiciones inmediatas o indemostrables son, pues, aquellas que no tienen proposiciones anteriores de las que puedan demostrarse⁴⁸. Por eso, en su orden,

4. *Son proposiciones primeras o primarias*.

5. *Son proposiciones necesarias*: Sujeto y predicado se exigen necesariamente y no de modo contingente. Por eso expresan una verdad siempre válida (*propositiones aeternae veritatis*)⁴⁹.

6. *Son fundamento o supuesto de toda demostración y condición de todo conocimiento*. En este sentido se llaman axiomas. Por eso:

a) No son hipotéticos.

b) Son conocidos en grado máximo y del modo más cierto (*notiora et certiora conclusionibus*).

⁴⁷ Cfr. apartado 8.

⁴⁸ Cfr. *Anal. Post.* I 2, 72 a 8; *In Anal. Post.* I, V, 45.

⁴⁹ Cfr. *Phys.* VIII 1, 252 b 1-5; *In Phys.* VIII, III, 995.

c) Es necesario para toda demostración conocerlos previamente⁵⁰.

d) Los usan todas las ciencias⁵¹.

8. MODO DE REFUTAR A LOS QUE NIEGAN EL PRIMER PRINCIPIO

No es el mismo el modo de combatir a todos los que niegan el principio de no contradicción⁵².

Algunos lo niegan por ignorancia, porque dudan realmente y no saben resolver las falsas razones de las que se sigue la negación del principio⁵³. Esta ignorancia es curable. Con ellos es preferible utilizar la persuasión: hablar a su inteligencia y disipar las dudas que les mueven a negarlo.

Otros lo niegan por sistema, por protervia y por ganas de hablar⁵⁴, y porque no puede demostrarse lo contrario y ellos pretenden que todo sea demostrado⁵⁵. Con ellos hay que emplear la refutación: retorcer sus argumentos a partir del significado de las palabras que utilizan. "Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio;

⁵⁰ Cfr. *Anal. Post.* II 19, 99 b 20-21; *In Anal. Post.* II, XX, 583; I, II, 16.

⁵¹ Cfr. *Anal. Post.* I 11; *In Anal. Post.* I, XX, 167-172.

⁵² Cfr. *Met.* IV 5, 1009 a 15-25; *In Met.* IV, X, 663-664; *Met.* XI 6, 1063 b 5-20; *In Met.* XI, VI, 2241-2242.

⁵³ Cfr. *Met.* IV 7, 1012 a 15-25; *In Met.* IV, XVI, 731-732.

⁵⁴ Cfr. *Met.* IV 6, 1011 b 1-5; *In Met.* IV, XV, 715.

⁵⁵ Cfr. referencias al apartado 6; *Met.* IV 7, 1012 a 15-25; *In Met.* IV, XVI, 731-732.

pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración”⁵⁶.

Es, pues, distinta una refutación y una demostración en sentido propio. La primera es *ad hominem*, partiendo de lo que el adversario concede y concluyendo de ello, en este caso, el primer principio, aun cuando, en realidad, el primer principio sea más conocido y presupuesto de lo que el adversario concede. La demostración en sentido propio procede de lo más conocido a lo menos conocido. Una refutación es, por consiguiente, un proceso de lo menos conocido a lo más conocido, dirigido a quien niega lo más conocido y admite lo menos conocido⁵⁷.

Es preciso que el adversario conceda algo, al menos el sentido que da a sus palabras, como en seguida veremos. Ese algo es el punto de partida de la refutación. Debe ser equivalente al principio de no contradicción (si no, no podría concluirse este principio, ya que no puede demostrarse a partir de cosas más conocidas); pero no debe parecerlo (si lo pareciera no sería concedido por el adversario). En una palabra: debe ser lo mismo que la conclusión sin parecerlo⁵⁸.

Veamos ahora, en concreto, cómo tendrá lugar la refutación⁵⁹.

El que niega el primer principio habla; da un sentido determinado a sus palabras. En caso contrario ni se entiende a sí mismo ni puede ser entendido por los demás: no puede haber conversación y es inútil tratar de discutir con él; es como una planta, porque incluso los animales irracionales significan algo por medio de tales signos. “Y nada importa tampoco que alguien diga que significa varias cosas, con tal de que sean limitadas, pues a cada concepto se le podría imponer un

⁵⁶ *Met.* IV 4, 1006 a 10-20; Cfr. *In Met.* IV, VI, 608-610; *Anal. Post.* I 11, 77 a 10-35; *In Anal. Post.* I, XX, 168-171.

⁵⁷ Cfr. *In Met.* XI, V, 2213.

⁵⁸ Cfr. *Met.* XI 5, 1062 a 1-15; *In Met.* XI, V, 2214.

⁵⁹ Cfr. *Met.* IV 4, 1006 a 20-1007 b 20; *In Met.* IV, VII, 611-635; *Met.* IV 7, 1012 a 20-30; *In Met.* IV, XVI, 733; *Met.* IV 8, 1012 b 5-10; *In Met.* IV, XVII, 740; *Met.* XI 5, 1062 a 10-35; *In Met.* XI, V, 2215-2220.

nombre diferente”⁶⁰. Lo único esencial es que el número de significaciones sea determinado o finito. “Y si no [se impusiera], sino que dijera que significaba infinitas cosas, es claro que no podría haber razonamiento; pues el no significar una cosa es no significar ninguna”⁶¹.

Si la palabra tiene un sentido determinado, es verdad que significa eso determinado, y no es verdad que significa algo distinto o lo contrario o su negación. Ya tenemos, pues, que la afirmación no es verdadera con su negación, obtenido a partir del lenguaje del adversario.

Por consiguiente, el primer principio se demuestra por reducción al absurdo a partir del sentido que da a sus palabras el que lo niega. El que lo niega, en efecto, no puede hacerlo más que hablando y significando algo al hablar, y en esa significación está implicado el primer principio que en un comienzo había sido negado. “Al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento”⁶²; o, según la traducción comentada por Santo Tomás de Aquino, *interimens enim rationem sustinet rationem* (en la pretensión de destruir la razón, la sostiene). “Porque aquel que ‘destruye la razón’, es decir, su lenguaje, diciendo que el nombre nada significa, es necesario que la sostenga, porque eso mismo que niega no puede proferirlo sino hablando y significando algo”⁶³.

9. LAS RAICES DE LA NEGACION DEL PRIMER PRINCIPIO

Acabamos de ver que algunos niegan el primer principio por ignorancia, movidos por falsas razones que no saben resolver. Esas falsas razones proceden siempre del aspecto que ofrecen las cosas sensibles, según el cual los contradictorios aparecen de algún modo como dándose simultáneamente⁶⁴. Con ellos es necesario utilizar la persuasión, disipando sus

⁶⁰ *Met.* IV 4, 1006 a 30-b 5.

⁶¹ *Met.* IV 4, 1006 b 5-10.

⁶² *Met.* IV 4, 1006 a 25-30.

⁶³ *In Met.* IV, VII, 611.

⁶⁴ Cfr. *Met.* IV 5, 1009 a 20-30; *In Met.* IV, X, 665-666.

dudas y errores. Expondré a continuación esas posiciones, que Aristóteles no siempre trata según un mismo esquema, siguiendo el orden cronológico de su aparición.

A. *La movilidad universal: Heráclito y Cratilo*⁶⁵

Todo es cambio o fluir puro en toda su realidad, sin algo que permanezca en el fluir. Pero lo que cambia, en tanto que cambia, deja de ser, no es; por lo tanto, es y no es; es algo determinado y no es algo determinado, porque deja de serlo. Lo que cambia de blanco a negro no es blanco ni negro, o bien es simultáneamente blanco y negro, ser y no ser.

“Además, estos filósofos, viendo que toda esta naturaleza sensible se mueve, y que nada se dice con verdad de lo que cambia, creyeron que, al menos acerca de lo que cambia siempre totalmente, no es posible decir verdad. De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extremosa entre las mencionadas, la de los que afirman que heraclitizan, y tal como la tenía Cratilo, el cual, finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una”⁶⁶.

“Y esto porque creía que la verdad de la cosa que quería enunciar pasaba antes de que acabara la frase. En menor tiempo movía un dedo. Pues bien: este Cratilo reprendió e increpó a Heráclito. Porque Heráclito dijo que no puede el hombre entrar dos veces en el mismo río, ya que antes de entrar por segunda vez el agua del río ya había pasado. Pero él juzgó que ni siquiera podía el hombre entrar una sola vez en el mismo río, porque antes incluso de que entre por primera vez el agua del río fluye y llega otra. Y así también, no sólo no puede el hombre hablar dos veces de una misma cosa antes de que cambie su disposición, sino ni siquiera una sola vez”⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 10-20; *In Met.* IV, XIII, 685; *Met.* XI 6, 1063 b 25-30; *In Met.* XI, VI, 2245.

⁶⁶ *Met.* IV 5, 1010 a 5-15.

⁶⁷ *In Met.* IV, XII, 684.

Este estado de opinión se prolongó hasta Platón. "Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Este, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies"⁶⁸.

Santo Tomás de Aquino comenta de esta manera: "Pareció seguir a los filósofos naturales que hubo en Grecia, los más recientes de los cuales sostuvieron que todas las cosas sensibles están en perpetuo flujo y que sobre ellas no puede haber ciencia, lo que afirmaron Heráclito y Cratilo. Por eso Platón estaba acostumbrado a estas posiciones nuevas, y más tarde él mismo se adhirió a ellas, por lo que vino a decir que había que abandonar la ciencia de las cosas particulares. También Sócrates, maestro de Platón y discípulo de Arquelaos, que a su vez fue discípulo de Anaxágoras, a causa de la opinión que se había levantado en su tiempo de que no podía haber ciencia de las cosas sensibles, no quiso investigar nada relativo a las naturalezas de las cosas, sino que se dedicó exclusivamente a las cuestiones morales. Él fue el primero que comenzó a buscar en materia moral lo que era universal, e insistió hasta dar con la definición.

De aquí que también Platón, como discípulo suyo, recibiendo o siguiendo a Sócrates, se propuso investigar lo mismo en las cosas naturales, estimando que podía encontrarse en ellas lo universal susceptible de definición, pero de tal suerte que la definición no correspondía a las cosas sensibles, que, al estar siempre en devenir, no convenían con la razón común de

⁶⁸ *Met.* I 6, 987 a 30-b 10.

ninguna de ellas. Porque toda razón debe convenir a todo particular y siempre, por lo que exige alguna inmutabilidad. Y por eso denominó ideas y especies de los existentes sensibles a tales seres universales, separados de las cosas sensibles, a los que se referían las definiciones: 'ideas', esto es, formas, en cuanto las cosas sensibles eran constituidas a su semejanza; 'especies', en cuanto tenían subsistencia por su participación en ellas. O bien: ideas en cuanto eran el principio de su ser, especies en cuanto eran el principio de su cognoscibilidad. De ahí que todas las cosas sensibles tengan ser a causa de las ideas y en proporción a ellas. A causa de ellas, en cuanto las ideas son para las cosas sensibles la causa de su ser. En proporción a ellas en cuanto son sus modelos"⁶⁹.

Este pasaje de Aristóteles concuerda con la tradición que atribuye a Sócrates la primera formulación, referida a las cosas sensibles de la naturaleza, de aquella sentencia: "Sólo sé que no sé nada." Descartes se hará eco de esta tradición. A través de Sócrates llega el escepticismo cosmológico a Platón, quien en lugar de resolverlo, se evade a un mundo de ideas puras. Aristóteles, en cambio, acomete su solución.

La principal crítica de Aristóteles al movilismo de Heráclito se centra en la existencia de algo permanente en todo movimiento, propuesta de diversos modos. A ésta se añade la afirmación de grados de inmovilidad en los seres, desde los cuerpos sublunares hasta el primer motor inmóvil, pasando por los cuerpos celestes⁷⁰.

Lo que deja de ser tiene aún algo de aquello que deja de ser y algo de aquello que está viniendo a ser, como lo que está dejando de ser blanco es todavía algo blanco y es ya algo negro. Si algo se hace, existe aquello de lo que se hace, y si se destruye resultará de ello algún ser, como del mármol se hace la estatua y de la estatua destruida resultan trozos de mármol⁷¹. De lo contrario no se movería: habría llegado ya a su término (no tendría nada de su principio; por ejemplo, no tendría nada de blanco) o no habría salido de su principio

⁶⁹ *In Met.* I, X, 152-153.

⁷⁰ Cfr. *Met.* XI 6, 1063 a 10 y ss.; *In Met.* XI, VI, 2232-2240.

⁷¹ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 15-25; *In Met.* IV, XIII, 686.

(no tendría nada de su término; por ejemplo, no tendría nada de negro)⁷². Para que se mueva y sea ser y no ser al mismo tiempo sería preciso que hubiera salido de su principio y no hubiera salido de su principio, que no hubiera llegado a su término y ya hubiera llegado a su término.

“Además, lo que cambia es necesariamente un ente; pues el cambio se produce desde algo a algo”⁷³. Santo Tomás de Aquino explica así estas palabras: “Todo lo que cambia, necesariamente es ser; porque todo lo que cambia, cambia de algo a algo otro; y todo lo que cambia en algo está en aquello que cambia. De donde no conviene decir que todo lo que está en la cosa que cambia cambie, sino que algo permanece; y así no todo cambia”⁷⁴.

Muchos movimientos son sólo cuantitativos: la forma y las cualidades permanecen⁷⁵; otros seres, los cuerpos celestes, sólo son móviles respecto al lugar⁷⁶; y existe un primer motor inmóvil⁷⁷. Por lo demás, es absurdo formar juicio sobre la verdad a partir de los seres sujetos al cambio; la verdad hay que buscarla en los seres que siempre se mantienen en un estado igual⁷⁸.

Por último, no se compagina el movimiento con la negación del primer principio. Si todas las cosas son y no son, no hay cosa en que los seres puedan cambiarse, pues todas las cosas existen en todos (su ser y su negación; blanco y no blanco; negro, azul, amarillo...; color y no color: casa, árbol, hiena...); ya se da realizado todo término posible de movimiento y no puede alcanzarse a través de un movimiento. Todo estará en reposo⁷⁹.

⁷² Cfr. *Met.* XI 6, 1063 a 15-25; *In Met.* XI, VI, 2234.

⁷³ *Met.* IV 8, 1012 b 25-30.

⁷⁴ *In Met.*, IV, XVII, 747.

⁷⁵ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 20-30; *In Met.* IV, XIII, 687-688; *Met.* XI 6, 1063 a 20-30; *In Met.* XI, VI, 2235-2236.

⁷⁶ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 25-35; *In Met.* IV, XIII, 689.

⁷⁷ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 30-40; *In Met.* IV, XIII, 690.

⁷⁸ Cfr. *Met.* XI 6, 1063 a 10-20; *In Met.* XI, VI, 2233.

⁷⁹ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 30 y ss.; *In Met.* IV, XIII, 691.

B. *Las razones de los físicos: Anaxágoras y Demócrito*⁸⁰

De una misma cosa proceden efectos contrarios, como del agua procede el aire, que es cálido, y la tierra, que es fría. Ahora bien, del no ser no procede el ser; luego los contrarios que se originan en el cambio deben preexistir en cada cosa antes del cambio. Toda cosa encierra en sí al mismo tiempo la contradicción, el ser y el no ser.

De esta opinión era Anaxágoras, para quien todo está mezclado con todo, todas las cosas son uno en una cierta confusión.

También sigue esta opinión Demócrito, para quien lo vacío y lo lleno se encuentran en todas partes, siendo lo lleno el ser y lo vacío el no ser.

Aristóteles critica estas posiciones a partir de su doctrina de la distinción entre acto y potencia. Del no ser en acto, es decir, del ser en potencia, procede el ser. Cada cosa es cosas contrarias en potencia, pero no en acto. La potencia es una cierta confusión o indeterminación de formas.

C. *Las variaciones de los sentidos y de las opiniones: Protágoras.*

Una misma cosa parece dulce y amarga a un irracional y a una persona respectivamente, a personas distintas y aun a la misma persona en momentos distintos, y no puede decirse que una de esas apariencias sea más verdadera que otra. No puede apelarse tampoco al criterio de la salud y la enfermedad, la cordura y la locura, pues si la mayor parte de los hombres estuvieran enfermos o locos parecerían tales los pocos restantes. Más bien debemos decir que, al ser la sensación el único conocimiento (los antiguos, en general, identificaban sentido y pensamiento) y efecto de las cosas sen-

⁸⁰ Cfr. *Met.* IV 4, 1006 a 1-5; IV 4, 1007 b 20-30; *In Met.* IV, VIII, 637-638; *Met.* IV 5, 1009 a 20-30; *In Met.* IV, X, 665-666; *Met.* XI 6, 1062 b 20 y ss.; *In Met.* XI, VI, 2226-2228.

sibles que actúan en los sentidos, la sensación responde siempre a la naturaleza de la cosa sensible, y así todo lo que aparece es verdadero, toda opinión es verdadera⁸¹.

“Por esta razón se adhirieron a tales opiniones Empédocles y Demócrito, y puede decirse que todos los demás. En efecto, Empédocles afirma que los que cambian su estado físico cambian su pensamiento. ‘Pues ante lo que está presente a los sentidos aumenta el entendimiento en los hombres.’ Y en otro lugar dice que ‘en la medida en que los hombres se tornan diferentes, en tanto les es siempre posible / pensar también cosas diferentes’. Y también Parménides se expresa del mismo modo: ‘... pues según tiene en cada momento la complexión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento’. Y también se recuerda una sentencia de Anaxágoras a algunos de sus amigos: que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran. Y dicen que también Homero parece tener esta opinión, pues hizo que Héctor, cuando perdió el conocimiento por el golpe, yaciese con la razón alterada, dando a entender que razonan también los que desrazonan, aunque no lo mismo. Es, pues, evidente que, si unos y otros son razonamientos, también los entes son simultáneamente así y no así. Y el resultado es aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible —y éstos son los que más la buscan y aman— tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles”⁸². En palabras de Santo Tomás de Aquino sería “como el que persigue o ahuyenta a las aves. Pues cuanto más las persigue tanto más se aleja de ellas”⁸³.

“Pero la causa de tal opinión fue para estos filósofos que, si bien investigaban la verdad acerca de los entes, conside-

⁸¹ Cfr. *Met.* IV 5, 1009 b 1-20; *In Met.* IV, XI-XII, 669-673; *Met.* XI 6, 1062 b 20-25; *In Met.* XI, VI 2226; *Met.* XI 6, 1062 b 35-1063 a 15; *In Met.* XI, VI, 2229-2231.

⁸² *Met.* IV 5, 1009 b 15-1010 a 5; cfr. *In Met.* IV, XII, 674-680.

⁸³ *In Met.* IV, XII, 680.

raron que sólo eran entes los sensibles; y a éstos les es inherente en gran medida la naturaleza de lo indeterminado y la del Ente tal como dijimos. Por eso se expresan razonablemente, pero no dicen cosas verdaderas”⁸⁴. En efecto: en razón de su materia el ser es indeterminado u ordenado a lo diverso; y así no es extraño que no cause en los sentidos un determinado conocimiento, sino en unos uno, en otros otro. Pero, aun cuando la materia sea en sí misma indeterminada respecto a muchas formas, sin embargo está determinada por su forma a un modo de ser actual. Y como el conocimiento responde a la forma más que a la materia, no debe decirse que sea imposible un conocimiento determinado de las cosas.

A esta actitud conducen, pues, las razones de los físicos⁸⁵, las variaciones de los sentidos y de las opiniones⁸⁶ y la mutabilidad de las cosas⁸⁷. La conclusión es siempre la misma: que las cosas son y no son, son de un modo determinado y son del modo contrario. En cuanto a la posición de Heráclito, al no haber nada fijo en la naturaleza no hay en ella nada determinadamente verdadero. Se habrá de considerar, pues, verdadero lo que aparece a cada uno en cada momento, porque en el momento siguiente ya es distinto. Aun prescindiendo de que todas las cosas externas están en continuo movimiento, bastaría considerar ese movimiento en el ser que conoce: “Además, si cambiamos continuamente y nunca permanecemos los mismos, ¿qué tiene de extraño que nunca nos parezcan las mismas cosas, igual que a los enfermos? (A éstos, en efecto, por no hallarse en la misma disposición que cuando estaban sanos, no les parecen iguales las impresiones de los sentidos, sin que las cosas sensibles participen, al menos por esto, de ningún cambio, aunque producen a los enfermos otras sensaciones y no las mismas. De igual modo sucede sin duda necesariamente también al producirse el citado cambio)”⁸⁸.

⁸⁴ *Met.* IV 5, 1010 a 1-10; el paréntesis es mío; cfr. *In Met.* IV, XII, 681-682.

⁸⁵ Cfr. *Met.* IV 5, 1009 b 10-15; *In Met.* IV, XI, 671; *Met.* IV 4, 1007 b 20-30; *In Met.* IV, VIII, 638; *Met.* XI 6, 1062 b 20-25; *In Met.* XI, VI, 2226; y *supra*.

⁸⁶ Cfr. *supra*.

⁸⁷ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 a 5-15; *In Met.* IV, XII, 683-684.

⁸⁸ *Met.* XI 6, 1063 a 35-b 10; cfr. *In Met.* XI, VI, 2238-2240.

De estas diversas raíces, y principalmente de las variaciones de los sentidos y de las opiniones, tal como se muestra en la experiencia, resultó la doctrina de Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas. Lo que a cada uno le parece ser, eso es lo que verdaderamente existe⁸⁹. Es verdadero todo lo que parece verdadero a alguien o de lo que se tiene una opinión. Como la mayoría de los hombres mantienen opiniones entre sí contrarias, resulta inevitable que una misma cosa sea y no sea, sea verdadera y sea falsa⁹⁰.

La crítica que hace Aristóteles a la opinión de los físicos y a la movilidad universal ya ha sido considerada. Resta considerar la crítica a la opinión de Protágoras en tanto que nacida de las variaciones de los sentidos y de las opiniones, que es la más prolija. Puede dividirse en ocho argumentos:

1. El sentido no nos engaña respecto de su objeto propio, pero la fantasía puede engañarnos⁹¹. La diversidad de juicios sobre los sensibles proviene de la fantasía. Respecto del objeto propio de cada sentido hay una única verdad determinada.

2. "Además, es justo extrañarse de dificultades como: si las magnitudes son tan grandes y los colores tales cuales parecen a los que están lejos o a los que están cerca, y si son cuales parecen a los que están sanos o cuales parecen a los que están enfermos, y si son más pesadas las cosas que parecen pesadas a los débiles o las que se lo parecen a los fuertes, y si son verdaderas las que parecen verdaderas a los que duermen o las que se lo parecen a los que están despiertos. Pues es claro que nuestros adversarios no creen en tales dificultades. Nadie, en efecto, si soñó de noche que

⁸⁹ Cfr. *Met.* XI 6, 1062 b 10-20; *In Met.* XI, V, 2224.

⁹⁰ Cfr. *Met.* IV 4, 1007 b 20-30; *In Met.* IV, VIII, 637; *Met.* IV 5, 1009 a 5-20; *In Met.* IV, IX, 661-662; *Met.* IV 6, 1011 a 15-b 5; *In Met.* IV, XV, 712-715.—Sobre la opinión de Protágoras cfr. et. *Met.* IX 3, 1047 a 5-10; *In Met.* IX, III, 1800.—Sobre la opinión de Demócrito y Homero y de los antiguos en general que llegaban a las mismas conclusiones, cfr. *De An.* I 2, 404 a 25 y ss.; *In De An.* I, III, 39; *De An.* III 2, 426 a 20-25; *In De An.* III, II, 595; *De An.* III 3, 427 b 1-10; *In De An.* III, IV, 625; *In Peri Herm.* I, III, 29.

⁹¹ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 b 1-5; *In Met.* IV, XIV, 692-693; IV, XII, 673.

estaba en Atenas, estando en Libia, camina, ya despierto, hacia el Odeón”⁹². “Se ha dicho más arriba, comenta Santo Tomás de Aquino, que es admirable si dudan, porque de sus actos se manifiesta que no dudan, ni juzgan igualmente verdaderos todos los juicios referidos. Porque si alguien que se encuentra en Libia ve en sueños que está en Atenas, o alguien que se encuentra en París ve en sueños que está en Hungría, al levantarse del sueño no hace las cosas que haría si hubiese percibido eso mismo estando en vigilia. Porque iría al Odeón, es decir, a un cierto lugar que hay en Atenas, si viese en vigilia que estaba en Atenas, lo que no hace si lo soñó. Luego es evidente que no juzga igualmente verdadero lo que aparece al que duerme y al que está despierto.

Del mismo modo se puede argüir en otras cuestiones antes señaladas. Porque aun cuando de palabra duden de tales cosas, en su interior, sin embargo, no dudan de ellas”⁹³.

Por ejemplo: nunca una misma cosa parece dulce a unos y amarga a otros, a no ser que los sentidos estén indispuestos o enfermos. Santo Tomás de Aquino argumenta contra la presunta pasividad del sentido, que respondería siempre a la naturaleza de la cosa sensible, señalando que la acción del sensible se recibe en el sentido según el modo del paciente y recipiente; que a veces, al estar indispuesto, no puede recibir la forma sensible tal como se encuentra en el mismo sensible⁹⁴. Ahora bien: si los sentidos están indispuestos no podrán ser criterio de verdad. Unos seres, los sanos, serán la medida de todas las cosas, pero de ninguna manera los otros⁹⁵.

La única dificultad verdaderamente seria, en la que tanto insistirán después los escépticos, consiste en encontrar un criterio para discernir la salud de la enfermedad, el sueño de la vigilia, etc. Para Aristóteles tal criterio no es necesario. “Pero hay algunos filósofos que plantean una dificultad, tanto entre los convencidos de estas doctrinas como entre los que

⁹² *Met.* IV 5, 1010 b 1-15; Cfr. *In Met.* IV, XIV, 694-699.

⁹³ *In Met.* IV, XIV, 698-699.

⁹⁴ Cfr. *In Met.* IV, XII, 673.

⁹⁵ Cfr. *Met.* XI 6, 1062 b 35-1063 a 15; *In Met.* XI, VI, 2229-2231.

se limitan a utilizarlas como argumentos: preguntan, en efecto, quién será el que discierna al sano y, en suma, al que ha de juzgar rectamente acerca de cada cosa. Pero tales dificultades son como preguntarse si ahora dormimos o estamos despiertos, y todas las dudas de este tipo tienen el mismo alcance; éstos, en efecto, exigen que haya explicación de todas las cosas; pues buscan un principio, y quieren llegar a él por demostración. Que, sin embargo, no están convencidos de su postura, claramente lo manifiestan en sus actos. Pero ya hemos dicho qué es lo que les pasa; buscan, en efecto, una explicación de aquellas cosas de las que no hay explicación, pues el principio de la demostración no es una demostración”⁹⁶. Por consiguiente, según Aristóteles: a) el discernimiento se realiza de hecho en la vida práctica; b) no hay principio o regla para realizarlo. La diferencia entre esas situaciones opuestas —piénsese, sobre todo, en el sueño y la vigilia— es primaria, inmediata y evidente; se compara a los primeros principios, evidentes por sí mismos, que no son susceptibles de demostración.

3. No es igualmente cierta la opinión del médico que la del que desconoce la medicina, sobre si un enfermo recobrará la salud o no⁹⁷.

4. “Entre las sensaciones mismas, no es igualmente válida la del objeto ajeno que la del propio, ni la del objeto de un sentido vecino que la del suyo mismo, sino que el sentido que decide acerca del color es la vista, no el gusto, y, acerca del sabor, el gusto, no la vista”⁹⁸. Por lo que está próximo a ser objeto propio (*propinqui*) Santo Tomás de Aquino entiende el objeto común. Respecto de él el sentido puede errar, pero, evidentemente, menos que respecto a lo que le es extraño.

5. “Cada uno de los cuales, al mismo tiempo y acerca de lo mismo, nunca afirma que sea simultáneamente así y no así. Ni siquiera en diferente tiempo discrepa, al menos en cuanto a la afección, sino en cuanto aquello para lo que es

⁹⁶ *Met.* IV 6, 1011 a 1-20; cfr. *In Met.* IV, XVI, 708-710.

⁹⁷ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 b 10-15; *In Met.* IV, XIV, 700.

⁹⁸ *Met.* IV 5, 1010 b 15-20; cfr. *In Met.* IV, XIV, 701-702.

accidente la afección. Por ejemplo, el mismo vino puede parecer, o por haber cambiado él o por haber cambiado el cuerpo, unas veces dulce y otras no dulce. Pera al menos lo dulce, tal como es cuando existe, no cambia nunca, sino que siempre se manifiesta su verdad, y necesariamente es tal lo que haya de ser dulce”⁹⁹. Santo Tomás de Aquino comenta: “Pero de la dulzura misma siempre dice verdad y siempre del mismo modo. De donde se sigue que si el juicio del sentido es verdadero, como ellos mismos sostienen, también la naturaleza de lo dulce será necesariamente tal, y así habrá en las cosas algo determinadamente verdadero. También se sigue que nunca la afirmación y la negación son verdaderas al mismo tiempo, porque nunca el sentido dice al mismo tiempo que algo es dulce y no dulce”¹⁰⁰.

6. Lo que es necesario es siempre del mismo modo, y no a la vez de una manera y de otra. Si hay, pues, algo necesario, la opinión que estamos criticando es falsa¹⁰¹.

7. Si todo lo que aparece es verdadero y la verdad consiste en su aparecer, nada existe sino lo que es percibido en acto. Por tanto, si no existen los sentidos o los animales que sienten, nada existe. Pero esto es imposible, porque el sentido no es sentido de sí mismo, sino de otro (la vista no se ve a sí misma, sino al color), que es preciso sea naturalmente anterior. “La sensación, en efecto, no es, ciertamente, sensación de sí misma, sino que hay también, además de la sensación, otra cosa, que necesariamente es anterior a la sensación”¹⁰². Es una refutación anticipada del idealismo. “Muchas cosas son y se hacen de las que no hay opinión ni conocimiento alguno, como las que están en lo profundo del mar y en las entrañas de la tierra”¹⁰³.

8. “Pero, si no todas las cosas son relativas, sino que hay también algunas que existen en sí y por sí, no puede ser verdadero todo lo aparente; pues lo aparente es aparente para

⁹⁹ *Met.* IV 5, 1010 b 15-30; cfr. *In Met.* IV, XIV, 703.

¹⁰⁰ *In Met.* IV, XIV, 703.

¹⁰¹ Cfr. *Met.* IV 5, 1010 b 25-35; *In Met.* IV, XIV, 704.

¹⁰² *Met.* IV 5, 1010 b 35-1011 a 1; cfr. *In Met.* IV, XIV, 705-707.

¹⁰³ *In Met.* IV, XIV, 716.

alguien; de suerte que el que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas, convierte todos los entes en relativos. Por eso deben observar los que en el razonamiento buscan la fuerza, y al mismo tiempo pretenden someterse al razonamiento, que no se debe decir que lo que parece es, sino que es lo que parece a aquel a quien parece y cuando parece y en cuanto y como parece”¹⁰⁴: a) Lo que aparece supone alguien a quien aparece, que no es relativo y cuyo ser no consistirá en su aparecer, sino en algo previo y siempre igual o en sí¹⁰⁵. b) No puede decirse que sea verdadero en sí lo que aparece, sino que lo es para tal persona, según tal sentido, en tal momento, tal como aparece y en la medida en que aparece. “De suerte que esto sería verdadero. Pero, sin duda por esto, los que discuten no a causa de una verdadera dificultad, sino por discutir, se verán obligados a decir que no es verdadero esto, sino verdadero para éste”¹⁰⁶. De este modo no se seguirá que las contradictorias son verdaderas, porque nunca aparecen los contradictorios bajo esas condiciones¹⁰⁷.

¹⁰⁴ *Met.* IV 6, 1011 a 15-25; cfr. *In Met.* IV, XV, 712-713.

¹⁰⁵ Cfr. *Met.* IV 6, 1011 b 5-15; *In Met.* IV, XV, 717.

¹⁰⁶ *Met.* IV 6, 1011 b 1-5; cfr. *In Met.* IV, XV, 714-715.

¹⁰⁷ Cfr. apartado 5.

III. VERACIDAD DE LAS POTENCIAS COGNOSCITIVAS

“Aunque la sensación, al menos la del objeto propio, no sea falsa” (*Met.*, IV, 5, 1010 b 1-5).

“Pues engañarse acerca de la quiddidad no es posible, a no ser accidentalmente” (*Met.*, IX, 10, 1051 b 25-30).

En la exposición del primer principio han aparecido ya los tres temas que ocuparán todavía nuestra atención. El primero se refiere a la veracidad de las potencias cognoscitivas¹⁰⁸.

Para Aristóteles ninguna potencia se engaña respecto a su objeto propio, salvo por accidente en algunos casos excepcionales. Así, el sentido no se engaña respecto de su objeto propio, como la vista respecto del color. Puede engañarse, sin embargo, respecto del objeto común, como la magnitud y el movimiento; o respecto de su objeto accidental, como la sustancia y propiedades de la cosa afectada por el color. A los sentidos opone Aristóteles la fantasía. Esta recibe su objeto del sentido, pero lo combina y reproduce también en ausencia del sensible. La fantasía se encuentra en una cierta lejanía del sentido y no recibe ya todo su influjo; por eso puede errar, sobre todo cuando actúa en ausencia del sensible¹⁰⁹.

Santo Tomás de Aquino da esta explicación de la doctrina de Aristóteles: “Así como las potencias naturales no fallan

¹⁰⁸ Cfr. II, 9, C, 1) y 4), y las referencias que allí se incluyen.

¹⁰⁹ Cfr. *De An.* II 6, 418 a 10-20; *In De An.* II, XIII, 384-385; *De An.* III 2, 427 b 5-15; *In De An.* III, IV, 630; *De An.* III 3, 428 a 10-15; *In De An.* III, V, 645; *De An.* III 3, 428 b 15-429 a 5; *In De An.* III, VI, 660-667; *De sens. et sens.* I 4, 442 b 1-10; *In De sens. et sens.* XI, 155; *In Peri Herm.* I, III, 27 y 31.

en sus propias operaciones, a no ser la menor parte de las veces, a causa de alguna corrupción; así también los sentidos no se apartan del juicio verdadero sobre los sensibles propios, a no ser la menor parte de las veces, a causa de alguna corrupción del órgano; como se manifiesta en los que tienen fiebre, a quienes, por indisposición de la lengua, lo dulce parece amargo"¹¹⁰.

La inteligencia tampoco yerra sobre su objeto propio, que es la esencia. O alcanza la esencia y entonces la conoce con verdad; o no la alcanza, y entonces la ignora enteramente. No puede saberla en parte e ignorarla en parte, porque la esencia no es compuesta. Sólo puede errar en la operación en la que refiere unas esencias a otras, es decir, en el juicio. La inteligencia de los primeros principios, especulativos o prácticos, es siempre verdadera, porque sobre ellos es imposible el error. Aristóteles dice también de la ciencia que siempre es verdadera; lo que no significa que el razonamiento sea infalible, sino más bien que no sería ciencia si se originara de premisas falsas o por demostración incorrecta¹¹¹.

Aristóteles no fundamenta su doctrina de la veracidad de las potencias cognoscitivas. La fundamentación es el contexto de todo su pensamiento. En una filosofía que afirma la permanencia de las naturalezas y de su ordenación final y, en consecuencia, la regularidad de los comportamientos, es imposible que una potencia cognoscitiva, natural y ordenada a sus propios actos, no alcance la verdad en la función esencial por la que se define. Respecto de ese núcleo esencial el error es

¹¹⁰ *In De An.* III, VI, 660-667.

¹¹¹ Cfr. *De An.* III 6, 430 b 25-35; *In De An.* III, XI, 760-763; *Anal. Post.* II 19, 100 b 1-20; *In Anal. Post.* II, XX, 596; *Met.* IX 10, 1051 b 25-30; *In Met.* IX, XI, 1905; 1907-1908; *Met.* IX 10, 1051 b 30 y ss.; *In Met.* IX, XI, 1912; *Met.* IX 10, 1052 a 1-5; *In Met.* IX, XI, 1915; *De An.* III 3, 428 a 15-20; *In De An.* III, V, 648; *De An.* III 10, 433 a 25-30; *In De An.* III, XV, 826; *De An.* III 3, 428 a 15-20; *In De An.* III, V, 648; *De An.* III 10, 433 a 25-30; *In De An.* III, XV, 826; *In Peri Herm.* I, III, 31; *Met.* V 29; *In Met.* V, XXII, 1128-1132; *Met.* XI 10; *In Met.* IX, XI, 1895-1919; *De An.* III 6; *In De An.* III, XI, 746-751; 758.

una excepción que, como cualquier incumplimiento de la ley, tiene lugar en el menor número de casos y procede de la indeterminación de la materia. Que se trate de potencias precisamente cognoscitivas es algo atestiguado por la experiencia de modo evidente.

IV. EL CRITERIO DE VERDAD

“Pero ya hemos dicho qué es lo que les pasa; buscan, en efecto, una explicación de aquellas cosas de las que no hay explicación” (*Met.*, IV, 6, 1011 a 10-15).

El tema del criterio de verdad no aparece explícitamente planteado en Aristóteles. Las indicaciones que se encuentran han sido ya expuestas a propósito del valor del primer principio¹¹². Recuérdese que, para Aristóteles, no es necesario apelar a un criterio de verdad para poder adherirse a ella con certeza.

Podemos alcanzar verdadera certeza: 1. De las esencias simples, cuyo valor se funda en la veracidad esencial de la inteligencia. 2. De los juicios inmediatos e indemostrables, que pueden ser: *a)* primeros principios de la demostración, cuyo valor se funda también en la veracidad esencial de la inteligencia; *b)* verdades inmediatamente patentes en la experiencia sensible. Su valor se funda en la veracidad esencial de los sentidos y en el inmediato discernimiento —sin necesidad de criterio— del estado de salud, vigilia, etc. 3. De los juicios mediatos. Para su certeza basta la rectitud del raciocinio del que se concluyen y la verdad de las premisas de que se ha partido.

Para asegurarse de la verdad de una proposición mediata es necesario revisar el proceso inferencial y resolver las conclusiones en las primeras verdades evidentes: primeros principios de la demostración y verdades sensibles de experiencia inmediata. Estas últimas son las más numerosas. Santo Tomás de Aquino aduce la autoridad de Aristóteles en cuanto a la

¹¹² Cfr. II, 9, C, 2), y las referencias que allí se incluyen.

necesidad de resolver nuestros conocimientos en la experiencia sensible: "Puesto que el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, es preciso resolver de algún modo al sentido todas las cosas de las que juzgamos; por eso el Filósofo dice en el libro III *Del Cielo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, a partir de la cual debemos juzgar de las demás [*res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare*]; e igualmente dice, en el libro VI de la *Etica*, que los *sentidos son extremos como la inteligencia de los principios* [*sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum*]; llamando extremos aquellos en los que termina la resolución del que juzga"¹¹³. "Porque el juicio se hace por resolución en los principios; por eso es preciso que juzguemos de todas las cosas según lo que recibimos de los sentidos, como se dice en el libro III *Del Cielo*"¹¹⁴. En el libro III *Del Cielo* se dice, entre otras cosas: "Estos, en efecto, toleran todo lo que ocurre como quien posee ya los principios verdaderos, como si no fuera necesario juzgar muchas cosas a partir de lo que sucede en la realidad, y sobre todo a partir de su fin. El fin de una ciencia efectiva o poética es la obra, y el fin de la ciencia de la naturaleza es lo que siempre aparece propiamente por los sentidos"¹¹⁵.

¹¹³ *De Ver.* 12, 3, ad 3.

¹¹⁴ *De Ver.* 28, 3, ad 6.

¹¹⁵ *Del Cielo* III 7, 306 a 14-18.

V. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA

“Por el hecho mismo de que sentimos o pensamos, existimos” (*Eth. Nich.*, IX, 9, 1170 a 30-35).

Las líneas maestras de la noética de Aristóteles pueden resumirse en unas pocas proposiciones:

1. Desde el ínfimo conocimiento, la sensación, junto al conocimiento del objeto se da siempre un conocimiento o conciencia del acto de conocerlo. Dicho en términos actuales: toda conciencia comporta junto a su dimensión intencional una dimensión autoconsciente. Aristóteles parte de la constatación de esa conciencia del acto de conocer un objeto, y se pregunta si ambas dimensiones del conocer se realizan por una misma potencia. La respuesta es afirmativa. En efecto, y contra las dificultades que pueden presentarse a primera vista: *a)* Si la conciencia del acto de conocer el objeto fuera alcanzada por otra potencia, ésta debería alcanzar el acto mismo y el objeto del acto, pues el acto no es otra cosa que relatividad a su objeto (el que no sabe lo que es el color no puede saber lo que es ver); tendríamos así que una potencia alcanza las dos modalidades, y no habría razón para negar que se tratase de la primera y única potencia. *b)* Si es necesaria una nueva potencia, será también necesaria, por las mismas razones, una tercera para conocer el acto de la segunda, y así hasta el infinito. Como no se puede proceder hasta el infinito, es necesario detenerse en una potencia que conozca su propio acto; tendríamos así una potencia que alcanza las dos modalidades, y no habría razón alguna para multiplicar el número de potencias ¹¹⁶.

¹¹⁶ Cfr. *De An.* III 2, 425 a 10-426 a 20; *In De An.* III, II, 584-593.

2. En todo acto consciente hay una conciencia del yo, que atestigua al mismo tiempo su existir. "Por otra parte, el que ve siente que ve; el que oye siente que oye; el que camina, siente que camina, y así en todos los demás casos; hay en nosotros algo que siente que nosotros desplegamos nuestra fuerza; por eso podemos sentir que sentimos, e igualmente pensar que pensamos; ahora bien: por el hecho mismo de que sentimos o pensamos, existimos, ya que, como hemos dicho, vivir es sentir o pensar"¹¹⁷. Es el primer precedente conocido del *cogito* cartesiano.

El comentario de Santo Tomás es también muy expresivo: "Porque el que ve que ve, siente su visión, y lo mismo sucede al que oye que oye; y lo mismo en otros casos en que siente su operación. Ahora bien: en el hecho de sentir que sentimos y entender que entendemos, sentimos y entendemos que existimos. Porque se ha dicho más arriba que el ser y el vivir del hombre consiste principalmente en sentir y entender"¹¹⁸.

3. El entendimiento —lo mismo podría decirse de las demás potencias cognoscitivas— se entiende a sí mismo cuando está en acto, es decir, en el acto de referirse a su objeto. Se actualiza por la forma que recibe de las imágenes sensibles, porque todo nuestro conocimiento procede de los sentidos¹¹⁹. Su objeto primario es, pues, lo externo sensible. La dimensión intencional es primaria respecto de la dimensión autoconsciente¹²⁰.

4. Las potencias cognoscitivas tienen por objeto primario algo distinto de sí mismas y de sus propios actos, y sólo

¹¹⁷ *Eth. Nich.* IX 9, 1170 a 30-35.

¹¹⁸ *In Eth.* IX, XI, 1908.

¹¹⁹ Sobre el origen sensible de todos nuestros conocimientos se encuentran indicaciones en todas las obras de Aristóteles. Cfr. especialmente *De An.* III 4; *In De An.* III, VIII, 705-719; III, VII, 688; *De An.* III 5; *In De An.* III, X, 728-745; *De An.* III 7-8; *In De An.* III-XIII, 765-749.

¹²⁰ Cfr. *Met.* XII 7, 1072 b 20-25; *In Met.* XII, VIII, 2539-2540; *In De An.* II, VI, 308; III, VIII, 704; *De An.* III 4, 429 b 25-30; *In De An.* III, IX, 721; *De An.* III 4, 430 a 1-10; *In De An.* III, IX, 724-727.

secundariamente su propio ser en acto. La dimensión autoconsciente aparece descrita como simplemente concomitante: "La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos." A partir de este hecho se plantea la dificultad de explicar un conocimiento que trasciende los cánones de la condición humana: la *noesis noeseos* de ser primero¹²¹. La proposición que estamos considerando constituye una declaración explícita de realismo hecha de modo espontáneo, sin intención polémica alguna, tanto menos sospechosa cuanto que aparece incidentalmente, como una dificultad que se presenta frente al ser del pensamiento divino. Hemos tenido ya ocasión de conocer la actitud de Aristóteles a este respecto¹²². Vive en la suposición de un mundo que trasciende el conocimiento, y no la problematiza.

De haber tenido la menor sospecha del problema y de la posibilidad del idealismo, se hubiese manifestado en pasajes en los que el lector de hoy esperaría un juicio sobre ellos. Por ejemplo en éste: "Los primitivos filósofos de la naturaleza se equivocaron en esto al suponer que lo blanco y lo negro no tenían existencia sin la visión, ni el sabor sin el gusto." La respuesta de Aristóteles ni siquiera roza el tema de la realidad del mundo exterior. Sin que ese supuesto se conmueva en lo más mínimo, se limita a proponer como solución la distinción metafísica entre sentido en potencia y sentido en acto: "En algún sentido tuvieron razón, pero en otro se equivocaron. Pues dado que los términos sensación y sensible se emplean en dos sentidos, es decir, potencial y actualmente, sus juicios o afirmaciones se aplican a la última clase, pero no a la primera. Esos pensadores no distinguieron los significados de los términos que poseen más de un sentido"¹²³.

Santo Tomás de Aquino se mantendrá en la misma actitud: "Con esta razón excluye la opinión de los antiguos filósofos de la naturaleza, allí donde dice 'los primitivos'.

Y dice que los primitivos filósofos de la naturaleza no tenían razón al opinar que nada hay blanco o negro sino

¹²¹ Cfr. *Met.* XII 9, 1074 b 30 y ss.; *In Met.* XII, XI, 2617.

¹²² Cfr. II, 9, C, 7), y las referencias que allí se incluyen.

¹²³ *De An.* III 2, 426 a 20-30.

cuando es visto, y que no existe el sabor sino cuando es gustado; y lo mismo de otros sensibles y sentidos. Y como creían que no existían más seres que los sensibles ni más capacidad cognoscitiva que los sentidos, estimaban que todo el ser y la verdad de las cosas consiste en su aparecer. [Repárese en la clara resonancia idealista que estas palabras, tan semejantes a las de Berkeley, tienen hoy día.] Y de aquí eran conducidos a pensar que las contradictorias son simultáneamente verdaderas, pues diversas personas opinan cosas contradictorias. [Esta misma conclusión está hecha desde el supuesto realista, nunca conmovido, de la existencia autónoma de personas humanas.]

En un cierto sentido se expresaban rectamente, y en otro sentido no. Pues siendo doble la acepción de las palabras sentido y sensible, a saber, en potencia y en acto; del sentido y lo sensible en acto sucede lo que ellos decían, que no hay sensible sin sentido. Pero esto no es verdadero del sensible y lo sentido en potencia. Hablaban de un modo absoluto, esto es, sin discriminación, de cosas cuyo sentido es múltiple”¹²⁴.

Las dificultades relativistas y escépticas de aquel tiempo no alcanzan específicamente este tema de la realidad del mundo exterior, que se hará problemático mucho más tarde. Probablemente Aristóteles hubiera rechazado el problema si se lo hubieran propuesto, del mismo modo que rechaza el problema del discernimiento entre sueño y vigilia, pero el hecho es que nadie se lo propuso. Además, Aristóteles está protegido contra cualquier forma de idealismo por su tesis de la veracidad esencial de los sentidos.

5. Aristóteles supone implícitamente la posibilidad de una reflexión indefinida cuando afirma que toda proposición verdadera o falsa comporta un número indefinido de proposiciones verdaderas o falsas¹²⁵; por ejemplo: Sócrates está sen-

¹²⁴ *In De An.* III, II, 595-596.—Los paréntesis son míos.

¹²⁵ Cfr. *Met.* IV 8, 1012 b 1-25; *In Met.* IV, XVII, 740-743; *Met.* XI 5, 1062 b 5-11; *In Met.* XI, V, 2223; *Met.* XI 6, 1063 b 30 y ss.; *In Met.* XI, VI, 2246.

tado; es verdad que Sócrates está sentado; es verdad que es verdad que Sócrates está sentado... Santo Tomás de Aquino lo afirma explícitamente: "Porque el intelecto, al reflexionar sobre su acto, entiende que entiende. Y también puede entender esto mismo, y así hasta el infinito"¹²⁶.

¹²⁶ *In Met.* V, XI, 912.

... que verdades que Sócrates está sentando es verdad que se
 ... que verdades que Sócrates está sentando... Santo Tomás de Aquino
 ... alguna explicación: Porque el intelecto no es un
 ... en esto, cuando que comienza. Y también puede ser
 ... con un alma y con una voluntad.

CAPITULO II

SAN AGUSTIN

San Agustín tiene el interés excepcional de haber superado el escepticismo después de haber caído en él. Se puede discutir en qué medida fue efectivamente un escéptico o, como se decía en su tiempo, un académico. Desde luego nunca hizo profesión de academicismo, y, en este sentido, no fue una doctrina que él sostuviera. Nunca puso en duda las verdades matemáticas. Siempre creyó en la existencia y en la providencia de Dios; siempre tuvo presente a Jesucristo, cuya ausencia en los libros de los filósofos paganos le retraía de seguirles. Sin embargo, atravesó una crisis escéptica desde su entrevista con el obispo maniqueo Fausto, a los veintinueve años de edad, hasta que le llegaron a las manos ciertos libros de los platónicos. Según sus mismas palabras, los argumentos de los académicos le hacían fuerza; y, convertido ya a la fe católica, se creyó en el deber de escribir unos libros *Contra los académicos*, su primera obra después de la conversión y el primero de sus escritos que se han conservado hasta nuestros días. Con ello quería eliminar desde el principio, y de una vez para siempre, las razones que retraían a los hombres de abrazar la verdad. La verdad que San Agustín tan ardentemente buscaba, y que vitalmente sentía ya poseer desde su conversión, no era ninguna verdad parcial y determinada, de índole matemática o metafísica, sino la verdad que hace al sabio: la que descubre el sentido de la vida y, por tanto, compromete todo el saber teórico y práctico del hombre. Quería poseer esta verdad con tanta certeza como se poseen las verdades matemáticas. Durante su etapa académica desesperaba de hallarla y se inclinaba a pensar que no podemos conocer con certeza ninguna cosa para la dirección de la vida. Quien estime que es esencial al escepticismo no poder formularse como doctrina y constituir un momento de crisis, y

5.-L

que hay siempre certezas que, al menos implícitamente o como fondo de creencia, subyacen en cualquier actitud de duda, reconocerá en el San Agustín de aquellos años una expresión auténtica y humana del escepticismo.

Uno de los rasgos más característicos de la personalidad de San Agustín es su ardiente amor a la verdad, que hace de su vida una peregrinación atormentada hasta el momento en que abraza la fe católica. De ahí el interés de conocer las etapas principales de esa vida tan ligada a su filosofar. Todas las obras que han llegado hasta nosotros son posteriores a su conversión¹.

¹ Utilizaré la edición *Obras de San Agustín*, bajo la dirección del P. F. García, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 18 vol. Madrid 1947-1959. En algunos casos he retocado ligeramente la traducción. Señalo a continuación la fecha de edición y el contenido de los volúmenes más utilizados; entre paréntesis, la fecha de composición de cada obra; a la derecha, la sigla con la que será citada aquí:

I, 3. ^a ed., 1957:	<i>Soliloquiorum, libri duo</i> (387)	S
	<i>De beata vita</i> (386)	BV
	<i>De ordine, libri duo</i> (386)	O
II, 3. ^a ed., 1955:	<i>Confessionum, libri tredecim</i> (400)	C
III, 1947:	<i>Contra academicos, libri tres</i> (386)	CA
	<i>De libero arbitrio, libri tres</i> (388-395)	LA
	<i>De quantitate animae</i> (387-388)	QA
	<i>De magistro</i> (389)	M
	<i>De anima et eius origine, libri duo</i> (420)	AO
	<i>De natura boni, contra manichaeos</i> (405)	NBM
IV, 1948:	<i>De vera religione</i> (389-391)	VR
	<i>De moribus Ecclesiae Catholicae et Manichaeorum</i> (388)	MECM
	<i>Enchiridion ad Laurentium</i> (421)	EL
	<i>De unitate Ecclesiae</i> (402)	UE
	<i>De fide rerum quae non videntur</i> (400)	FV
	<i>De utilitate credendi</i> (391-392)	UC
V, 1948:	<i>De Trinitate</i> (400-416)	T
VIII, 1951:	<i>Epistolae</i> . Se citará la n. 118 (410)	E

Dividiré la exposición de San Agustín en tres apartados: I. *Contra academicos, libri tres*, donde expondré la doctrina contenida en esta su primera obra. II. *Objetivo y método de la filosofía de San Agustín*. III. *La autoconciencia y la certeza del yo dubitante*.

- | | | |
|-----------------|---|---------|
| XI, 1953: | <i>Epistolae</i> . Se citarán las ns. 147
(entre 412-414), 190 (entre 417-
418) y 202 bis (entre 418-423) | E |
| XVI-XVII, 1958: | <i>De civitate Dei</i> (413-426)
Los <i>Retractationum</i> , libro duo (426-
427) | CD
R |

no están contenidos en esta edición, pero se recogen algunos textos relativos a diversas obras en las introducciones correspondientes.

Cada texto citado irá seguido por la indicación del libro (romanos) y capítulo, y después de punto y coma, o entre paréntesis, la del volumen (romanos) y las páginas donde se encuentra en esta edición.

I. CONTRA ACADEMICOS, LIBRI TRES

“—Res enim magna est, et diligenti discussione dignissima.

—Si res magna est, ait Licentius, magnos viros desiderat.

—Noli quaerere, inquam, praesertim in hac villa, quod ubivis gentium reperire difficile est: sed potius explica, cur id quod abs te non temere, ut opinor, prolatum est, et qua tibi ratione videatur: nam et maximae res, cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere” (CA, I, 2, 6).

(—Se trata de una cuestión muy importante, digna de la más escrupulosa discusión.

—Si el tema es grande, advirtió Licencio, requiere también grandes ingenios.

—No busques, le contesté yo, sobre todo en esta casa de campo, lo que es difícil hallar en todas partes; más bien explica tú el porqué de tu opinión, que sin duda has proferido después de reflexionar, y los fundamentos en que descansa, pues aun los pequeños se engrandecen en la discusión de los grandes problemas.)

1. CIRCUNSTANCIAS DE SU COMPOSICION

San Agustín abandona el ejercicio de su profesión de retórico y se dirige a la quinta de Verecundo. Estaba situada en Casiciaco, al norte de Milán, en la fértil región llamada

Brianza. Los libros que allí se escribieron tienen la forma literaria del diálogo, y están recogidos de las conversaciones tenidas entre San Agustín y sus amigos, a quienes llama "los míos". Suelen conocerse como los diálogos de Casiciaco, son las primeras obras de San Agustín que se conservan, y son, por este orden: *Contra academicos, libri tres; De beata vita; De ordine, libri duo; Soliloquiorum, libri duo*².

En diversas obras San Agustín declara expresamente lo que le movió a escribir los tres libros contra los académicos: "Habiendo dejado, pues, ya las cosas que había logrado, siguiendo en pos de las ambiciones del mundo, ya las que tenía deseo de conseguir, acogiéndome al descanso de la vida cristiana, aunque todavía sin recibir el bautismo, escribí primero los libros *Contra academicos* o acerca de ellos, con el fin de apartar de mi ánimo, con cuantas razones pudiera, los argumentos que todavía me hacían fuerza, con los cuales quitan ellos a muchos la esperanza de hallar la verdad y no permiten dar asentimiento a alguna cosa, sin consentir ni al sabio que apruebe verdad alguna, como si fuera manifiesta y cierta, pues todo, según ellos, está envuelto en tinieblas e incertidumbre"³.

Parecidas declaraciones se hacen en la misma obra, *Contra academicos*, en el capítulo 14⁴ y 20⁵ del libro III.

Cuando, en sus obras posteriores, le sale al paso la necesidad de refutar la duda académica, remite a estos libros e indica la intención con que los escribió⁶.

Contra academicos es una obra en la que se advierte claramente el ropaje oratorio de quien acababa de abandonar su cátedra de retórico. En el libro primero se discute si la felicidad consiste en la posesión o en la búsqueda de la verdad, y este tema reaparece en los dos libros siguientes y constituye el motivo central. Los libros dos y tres contienen

² Cfr. *C*, IX, 4, 7; II, p. 424-427.

³ *R*, I; III, p. 66-67.

⁴ Cfr. *CA*, III, 14, 30; III, p. 200-201.

⁵ Cfr. *CA*, III, 20, 43; III, p. 220-221.

⁶ Cfr. *T*, XV, 12 (V, p. 878-879); *EL*, 20 (IV, p. 942-495).

la exposición y la refutación de la doctrina académica, no en forma ordenada y sistemática, sino siguiendo las incidencias de un diálogo vivo. San Agustín debió quedar satisfecho de su obra, puesto que en trabajos posteriores remite a ella; sin embargo, aun cuando contiene todas las razones fundamentales contra el escepticismo académico, los textos más claros y brillantes, los que declaran la autoconciencia del yo y la imposibilidad del error y la duda sobre él, no se encuentran en esta su primera obra, sino en las obras posteriores.

2. EXPOSICION DE LA DOCTRINA ACADEMICA

San Agustín distingue la opinión común que se tenía sobre los académicos, y la verdadera doctrina que éstos profesaban en su interior y sólo daban a conocer a unos pocos. Se trata de la doctrina de la tercera Academia o Academia nueva, de la que Carnéades es considerado fundador. Procuraré seguir la argumentación de San Agustín, entresacándola de diversos lugares de los tres libros *Contra academicos*.

A. Opinión común sobre los académicos

a) *La doctrina de la nueva Academia.*—Para los académicos el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas relativas a la filosofía (porque lo demás no preocupaba a Carnéades). Según ellos todo es incierto. Y no sólo lo afirmaban, sino que lo apoyaban con muchísimos argumentos: el desacuerdo de los filósofos, los errores de los sentidos, los sueños y alucinaciones, etc.

La imposibilidad de alcanzar la verdad la deducían de una definición del estoico Zenón, según la cual sólo puede tenerse por verdadera aquella representación que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina, y que no puede venir de aquello de donde no es⁷. “Sólo puede comprenderse un objeto que de tal modo resplandece de evidencia

⁷ Cfr. CA, II, 5, 11; III, p. 126-127.

a los ojos, que no puede aparecer como falso”⁸. Lo verdadero se ha de reconocer por signos ciertos que no puede tener lo falso. Pues bien: según los académicos, en nuestras percepciones no se encuentran ni pueden encontrarse tales signos distintivos.

El sabio debe abstenerse de todo asentimiento: 1) porque erraría al asentir a cosas inciertas, y esto es impropio del sabio; 2) para el caso de que no asintiese con entera firmeza, porque nada hay más despreciable que la opinión, como el mismo Zenón había dicho. A pesar de que todo es incierto el hombre puede ser sabio, y toda su misión consiste entonces en investigar la verdad sin alcanzarla jamás.

Su doctrina les acarreó gran hostilidad, porque parecía consecuente que el que nada afirma nada haga. Pero los académicos invocaron en este punto el uso de la probabilidad o verosimilitud. Aparte el hecho de que la misma suspensión del juicio era fruto de una gran actividad del sabio, éste no deja de cumplir sus deberes, porque sigue en su conducta lo probable o verosímil⁹.

Los académicos llaman probable o verosímil lo que, sin asentimiento formal de nuestra parte, es decir, sin tomarlo por verdadero, basta para movernos a obrar. Por ejemplo: si en una noche serena alguien nos pregunta si al día siguiente había de aparecer visible el sol, contestaríamos: no lo sabemos, pero nos parece que sí. Así es lo probable o verosímil¹⁰.

b) *Origen de la nueva Academia.*—La antigua Academia no se ocupó de modo expreso de la cuestión de si era posible o no la percepción de la verdad, aunque la doctrina de la imposibilidad de la percepción no fue juzgada como inadmisibile. Esto podría probarse con la autoridad de Sócrates, Platón y otros filósofos antiguos, que creyeron que uno puede inmunizarse contra el error en cuanto evita dar su asentimiento.

⁸ CA, III, 9, 21; III, p. 182-183.

⁹ Cfr. CA, II, 5, 11-12; III, p. 126-129.

¹⁰ Cfr. CA, II, 11, 26; III, p. 146-147.

Pero el problema se planteó explícitamente a partir de la definición de Zenón; y fue contra él, y no contra la antigua Academia, como se originó la nueva. Arquesilao se opuso a Zenón al afirmar que nada podía percibirse suficientemente discernido de lo falso; y concluyó que el sabio no debía exponerse a la opinión, sino suspender todo asentimiento.

Antíoco, discípulo de Filón, más ávido de la gloria que de la verdad, según el parecer de muchos, puso en abierta hostilidad las sentencias de ambas Academias. Decía que los académicos nuevos habían introducido una doctrina extraña a los antiguos; y les censuraba por convertir lo verosímil en regla de conducta, cuando profesaban la ignorancia absoluta de la verdad. Según el parecer de Antíoco el sabio puede llegar al conocimiento de la verdad ¹¹.

c) *El academicismo de Cicerón.*—Cicerón profesó también la doctrina de la nueva Academia. Según él, nada puede ser percibido por el hombre, y al sabio no le queda más que la investigación de la verdad, con la que es feliz aunque no pueda llegar a su posesión. Si prestase asentimiento a cosas inciertas no podría verse libre de error, y ésta es la falta principal en el sabio ¹².

B. Verdadera doctrina de los académicos

San Agustín da a conocer lo que estima la verdadera y más profunda doctrina de los académicos al final del diálogo. Hasta entonces ha disputado contra ellos tal como aparecían a la opinión común, que fue la que él mismo tuvo en su etapa académica, antes de entender su verdadera intención ¹³.

He aquí, pues, la verdadera doctrina de la Academia, que San Agustín propone no como algo que sabe, sino como algo

¹¹ Cfr. CA, II, 6, 14-15; III, p. 130-133.

¹² Cfr. A, I, 3, 7; III, p. 84-85.

¹³ Cfr. C, V, 10, 19; 14, 25.

que opina, y la razón por la que quedó oculta a los ojos del vulgo.

Platón sostuvo la existencia de dos mundos: uno inteligible, sede de la verdad misma, que es el mundo verdadero, del que procede la ciencia; otro sensible, semejante al verdadero y hecho a su imagen (verosímil), del que sólo puede engendrarse la opinión. Lo que se hace en este mundo por las virtudes llamadas civiles, semejantes a las verdaderas virtudes y sólo conocidas de un reducido número de sabios, no merece sino el nombre de verosímil.

Estas verdades fueron conservadas entre los discípulos de Platón en forma de misterios, porque no son fácilmente accesibles más que a los que se han purificado y consagrado a un género de vida más que humano. Por eso no se comunican a cualquiera. Y así, cuando Zenón el estoico, después de haber aprendido otras doctrinas, vino a la escuela de Platón, que entonces dirigía Polemón, le juzgaron indigno de manifestarle las doctrinas de Platón si antes no abandonaba las teorías con que se había presentado.

A Polemón le sigue Arquesilao en la dirección de la Academia. Por entonces Zenón afirmaba que el alma es mortal y que no existe más que este mundo, al alcance de los sentidos, y que todo es en él corporal, incluido el mismo Dios. Entonces Arquesilao, al ver que se extendía este mal, ocultó completamente la doctrina de la Academia, para que la descubriesen alguna vez los venideros, y se dedicó más a limpiar de sus errores a los mal enseñados que a instruir a los que no consideraba dispuestos para recibir su doctrina. De aquí procedió el carácter negativo y polémico de la nueva Academia¹⁴.

Los académicos fueron objeto de una crítica frecuente: si a nada hay que prestar asentimiento, el sabio debe permanecer en una total inercia. Entonces Carnéades, fundador de la tercera Academia, observó qué obras aprueban los hombres en su conducta, y al hallarlas semejantes a las verdaderas dio el nombre de verosímil a lo que en este mundo puede seguirse como regla en la práctica. Esto le fue posible porque cono-

¹⁴ Cfr. CA, III, 17, 37-38; III, p. 210-215.

cía la verdad, aunque lo ocultase, y siempre puede conocer una imagen el que conoce su modelo.

Este estado de cosas permaneció hasta Cicerón ¹⁵.

El aprecio por Cicerón debió influir en esta opinión de San Agustín sobre la verdadera doctrina de los académicos.

En todo lo que seguirá de este artículo habrá que entender por académico lo que significaba para el sentir común.

3. GRAVEDAD DEL PROBLEMA DE LOS ACADEMICOS

San Agustín alude con frecuencia a la penetración, agudeza y cultura de los académicos ¹⁶, y él mismo fue víctima de sus argumentos. A la vez entendió siempre como grave y difícil el problema de la verdad, y así lo expresó a los jóvenes que dialogaban sobre él: "Se trata de una cuestión muy importante, digna de la más escrupulosa discusión" ¹⁷. Así lo expresa también a Romaniano, padre de uno de los jóvenes, a quien dedica la obra: "No quiero que esta discusión se lleve a cabo por el simple prurito de discutir; dejemos ya los ensayos que hemos tenido con los jóvenes, en que la filosofía se ha mostrado como chanceándose. ¡Fuera de las manos los cuentos de los niños! Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad, volviendo, por decirlo así, al país de su origen, ha de triunfar de todas las liviandades y, desposándose con la templanza, como esposa, reinar, segura de volver al cielo. ¿Oyes lo que digo? Desechemos todo eso ya; hay que preparar las armas para un valiente guerrero" ¹⁸.

¹⁵ Cfr. CA, III, 18, 40-41; III, p. 216-217.

¹⁶ Cfr. CA, II, 1, 1 (III, p. 112-113); III, 15, 33 (III, p. 204-205); 15, 34 (III, p. 206-207); 16, 36 (III, p. 210-211); EL, 20 (IV, p. 493-494).

¹⁷ CA, I, 2, 6; III, p. 82-83.

¹⁸ CA, II, 9, 22; III, p. 140-143; cfr. CA, II, 3, 8-9; III, p. 122-123.

4. REFUTACION DE LA DOCTRINA ACADEMICA

A. *El académico no es sabio*

Todos queremos ser felices. Vivir felizmente es vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre, que es la mente o razón. El hombre feliz será, pues, el hombre sabio; el sabio es necesariamente dichoso. Pero, ¿de quién puede decirse que es sabio?

Según los académicos, sabio es el que no yerra; y como errar es aprobar lo falso como verdadero, el que no aprueba nada no yerra, es sabio y es feliz. "La filosofía no es la misma sabiduría, sino el estudio de ella, al que, si te aplicas, nunca llegarás a ser sabio, mientras vivas (y así la sabiduría reside en Dios y no puede ser patrimonio del hombre), mas luego que con tal ejercicio te hayas adiestrado y purificado bastante, tu alma disfrutará fácilmente de la verdad, después de la vida presente, esto es, cuando hayas dejado de ser hombre"¹⁹. Al hombre sólo le cabe buscar la verdad, y con ello llega a su fin si se consagra con todas sus fuerzas. Raya en locura decir que no es dichoso el que se dedica a investigar la verdad, porque el que busca bien la verdad vive según la razón. Tan grande es esa verdad, que vale mucho más ir en pos de ella que alcanzarla alguna vez. La sabiduría humana es el camino recto de la vida que guía a la verdad.

Para San Agustín la sabiduría es la verdad misma: la ciencia de las cosas divinas y humanas²⁰. El que busca la verdad todavía no es perfecto: luego no puede ser feliz. No puede ser dichoso el que no logra lo que tan ardientemente desea. Ahora bien: el sabio debe ser feliz. Luego puede hallar la verdad. El sabio difiere del aspirante a la sabiduría en que aquél posee lo que éste busca y desea. Para que pudiera ser sabio el que no da su asentimiento a nada sería preciso que la sabiduría fuese nada.

¹⁹ CA, III, 9, 20; III, p. 182-183.

²⁰ Cfr. Cicerón, *De Off.*, II, 2; I, 43; *Tusc.*, IV, 26.

¿Puede darse efectivamente un sabio? A los académicos les pareció que un hombre puede ser sabio, y, con todo, estimaron que la ciencia no puede ser patrimonio del hombre. Para San Agustín esto es un despropósito: “Mejor sería decir que el hombre no puede alcanzar la sabiduría que sostener que el sabio no sabe por qué vive, cómo vive ni si vive, y, finalmente —y esto supera toda perversidad e insensatez—, que a la par es sabio y que ignora la sabiduría. Porque, ¿qué es más chocante, decir que el hombre no puede ser sabio o que el sabio no posee la sabiduría?”²¹ Hay que concluir, pues, que o la sabiduría es nada o el sabio concebido por los académicos no es conforme a razón, porque está privado de lo que podría hacerle sabio, que es el conocimiento de la verdad²².

El mejor resumen de toda esta discusión no se encuentra en *Contra academicos*, sino en *De beata vita*: “Si es cosa manifiesta que no es dichoso aquél a quien falta lo que desea, según ya se demostró, y nadie busca lo que no quiere hallar, y ellos van siempre en pos de la verdad, es cierto, pues, que quieren poseerla, que aspiran al hallazgo de la misma. Es así que no la hallan. Luego fracasan todos sus conatos y aspiraciones. No poseen, pues, lo que quieren, de donde se concluye que no son dichosos. Pero nadie es sabio sin ser bienaventurado; luego los académicos no son sabios”²³.

B. *Consecuencias de la doctrina académica en la vida práctica*

La doctrina académica, o bien frena la actividad, al suprimir toda certeza, o bien, apoyada en la probabilidad o verosimilitud, autoriza cualquier comportamiento.

“El que nada aprueba, nada hace”²⁴.

“Lo que es capital, lo que me parece terrible, lo que asusta a todos los hombres honrados, es que si esta argumentación

²¹ CA, III, 9, 19; III, p. 180-182.

²² Cfr. CA, I; II, 1-3; III, 1-6; 9; 13.

²³ BV, 2, 14; I, p. 640-641.

²⁴ CA, III, 15, 33; III, p. 204-205.

es válida, con tal que se apoye en una razón probable para obrar, con tal de no prestar asentimiento a ninguna cosa como verdadera, se podrá perpetrar toda clase de abominaciones, sin ser acusado de crimen, y ni siquiera de error”²⁵.

C. *Lo verosímil supone lo verdadero*

Lo verosímil supone lo verdadero. Si alguien ignora la verdad es imposible que pueda reconocer algo como semejante a la verdad²⁶. San Agustín propone a uno de los jóvenes que dialogan: “Si alguien, viendo a tu hermano, dice que se parece a tu padre, a quien no conoce, ¿no lo tomarás por un necio y mentecato?”²⁷. Es verdad que puede juzgarlo parecido a su padre por lo que la fama pregona, y considerarlo probable. Pero si, al verlo llegar, exclama: ¡cuánto se parece a su padre!, ¡con cuánta verdad la fama lo pregona!, y no conoció a su padre, quien lo escucha no podrá contener la risa²⁸.

D. *El escéptico ni siquiera puede hablar*

A la pregunta “¿luego te parece que [los académicos] están en la verdad?”, “estando ya para dar su asentimiento, y más prudente con la sonrisa de Trigeccio, se mantuvo dudoso un rato”²⁹. Si hubiera contestado afirmativamente habría incurrido en contradicción. Y después: “cuando tú dices que no conoces ninguna verdad, ¿cómo puedes abrazar lo que se asemeja a ella? Ciertamente, no pudo dársele otro nombre. ¿Cómo, pues, podemos discutir con un hombre que ni siquiera puede hablar?”³⁰. Es decir: el nombre está bien puesto; no podría llamársele de otra manera. Pero quien ignora la verdad ni siquiera podría imponer ese nombre. No podría ni hablar. El escéptico no puede hablar, debería enmudecer. Si habla,

²⁵ CA, III, 16, 36; III, p. 210-211.

²⁶ Cfr. CA, II, 12, 27; III, p. 148-149.

²⁷ CA, II, 7, 16; III, p. 132-135.

²⁸ Cfr. CA, II, 7-8; 19-20; III, p. 136-139.

²⁹ CA, II, 7, 16; III, p. 132-135.

³⁰ CA, II, 12, 27; III, p. 148-149.

se contradice en cualquier afirmación o negación: "cuando él afirma que el hombre nada puede saber, si le replicase sólo esto: 'Yo sé que así me parece esto a mí', no hallaría modo de refutarlo"³¹.

E. *El escéptico no puede apoyarse en nada*

Los académicos se apoyan en la definición de Zenón para afirmar que nada puede saberse. Pero si esa definición es verdadera, quien la admite ya admite alguna verdad; y si es falsa, no puede servir de apoyo para una afirmación o negación³². Cualquier argumento que aduzcan en favor de su escepticismo sólo es argumento si es cierto. Pero entonces constituye una verdad contraria al escepticismo universal.

F. *Verdad de las proposiciones que expresan una disyunción completa, de la lógica y de las proposiciones matemáticas*

Tenemos certeza de muchas proposiciones disyuntivas, cuyo número puede aumentarse indefinidamente. Por ejemplo: El mundo es uno o no es uno. Si hay muchos mundos, son en número finito o infinito. La disposición del mundo procede de la naturaleza misma de los cuerpos o de alguna providencia. El mundo existió y ha de existir siempre, o tuvo comienzo pero no tendrá fin, o tendrá fin pero no tuvo comienzo, o tuvo comienzo y tendrá fin. San Agustín rechaza la sugerencia académica de adherir a uno de los miembros de la disyunción, porque eso sería, dice, dejar lo que se sabe y afirmar lo que se ignora. Se advierte, pues, hasta qué punto, en su empeño de superar apodícticamente el escepticismo, concede a los académicos todo lo que cabe concederles, situándose muy cerca de su posición. Tal vez nadie haya polemizado con los escépticos acercándose tanto a ellos. Lo mismo se advertirá a propósito del valor del testimonio de los sentidos. Pero en cuanto ha terminado la polémica San Agustín adhiere a muchas proposiciones sin excesiva preocupación crítica.

³¹ CA, III, 16, 36; III, p. 210-211.

³² Cfr. CA, III, 9, 18; III, p. 180-181. Cfr. más adelante, n. 5.

La verdad de todas esas proposiciones disyuntivas es enteramente discernida de lo falso³³. Su valor es independiente de la situación de sueño o vigilia, de alucinación o de salud. Lo mismo sucede con las proposiciones matemáticas: “que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero, aun cuando ronque todo el género humano”³⁴.

Junto a las proposiciones disyuntivas³⁵, hay otras muchas de otra índole que son también necesariamente verdaderas. Por ejemplo: Si hay cuatro elementos en el mundo, no hay cinco. Una misma alma no puede morir y ser inmortal. No es a la vez noche y día. La verdad de todas estas proposiciones le ha sido enseñada por la dialéctica. Por ella sabe también que si en las proposiciones enlazadas se toma la parte antecedente, arrastra consigo la consiguiente; y si se niega uno de los miembros de una disyunción, queda automáticamente afirmado el otro o los restantes³⁶.

Las proposiciones que expresan una disyunción completa no son más que la aplicación del principio de no contradicción a una materia cualquiera: “esto o es o no es; o es tal o no es tal”. La dialéctica o lógica se reduce también a la aplicación del principio de identidad o no contradicción a una materia compleja. Todas ellas gozan de la certeza que conviene al principio de no contradicción, cuya verdad trasciende la distinción de sueño y vigilia o los errores de los sentidos. San Agustín asimila las proposiciones matemáticas a las proposiciones precedentes por lo que se refiere a su evidencia.

En San Agustín no se encuentra una formulación explícita del principio de identidad o no contradicción, tan claramente significado en los ejemplos anteriores. En *De civitate Dei*, a propósito de la negación de un principio del mal, se encuentra expresada la oposición de ser y no ser: “Por consiguiente, a la naturaleza que es en grado sumo, por la que es cuanto tiene

³³ Cfr. CA, III, 10, 23; III, p. 188-191.

³⁴ CA, III, 11, 24-25; III, p. 190-193.

³⁵ Cfr. CA, III, 12,27; III, p. 196-197.

³⁶ Cfr. CA, III, 13, 29; III, p. 196-199.

ser, sólo se opone la naturaleza que no es, porque sólo el no ser se opone al ser. Por eso no existe esencia alguna contraria a Dios, o sea, a la esencia suma, autora de todas y de cualesquiera esencias”³⁷.

G. *Verdad del aparecer sensible*

En la conciencia hay siempre, al menos, algo que aparece. A su vez, y como fundamento de esa apariencia, que puede no ser algo real en sí, la conciencia misma de lo aparente no puede ser aparente, sino real. Los sentidos nunca nos engañan respecto a lo que en ella aparece. Sólo habría error en el juicio que toma como real lo que es sólo aparente.

San Agustín no intenta descalificar totalmente los sentidos como fuente de verdad respecto al ser en sí, pero se pliega a las objeciones académicas para concluir que, aunque tuviesen razón en lo que dicen, todavía sería verdad que lo que aparece a los sentidos aparece efectivamente. Para evitar todo error bastará limitar el asentimiento a lo que aparece en tanto que aparece.

Aunque los sentidos nos engañen, dice San Agustín, nunca pueden engañarnos tanto como para que no sea verdad que algo les aparece. Yo llamo mundo a todo lo que aparece a mis sentidos, sea lo que fuere, sea el ser en sí o su simple aparecer. Si nada me aparece no podré errar, ni habrá ya motivo de discusión alguna, pues sólo yerra el que aprueba como real lo aparente. Y si alguien niega que lo que me aparece sea el mundo, es una pura cuestión de nombres; yo llamo mundo a lo que se me aparece³⁸.

No debe acusarse a los sentidos ni de las imaginaciones falsas que padecen los dementes, ni de las ficciones que se forjan en sueños. Si los sentidos informan bien de las cosas a los despiertos y a los sanos, no se les debe achacar lo que forja el ánimo en el sueño o en la locura.

³⁷ CD, XII, 2; XVI-XVII, p. 795.

³⁸ Cfr. CA, III, 11, 24-25; III, p. 190-191.

Cuando los sentidos ven el remo quebrado en el agua, informan bien, pues hay una causa para que el remo aparezca así. Informarían mal si, habiendo tal causa, lo hiciesen ver sin embargo recto. Lo mismo podría responderse en otros casos de presuntas falsas informaciones de los sentidos. Para evitar el error bastará no dar asentimiento más que a lo que aparece. No es razonable exigir de los sentidos más de lo que pueden ofrecer³⁹.

La defensa que hace San Agustín del testimonio de los sentidos es irreprochable. Pero su alcance noético queda muy limitado, pues no se extiende al en sí de las cosas. Cualquier idealista suscribiría todas sus afirmaciones. La realidad del mundo exterior queda problemática, y en ningún otro lugar de la obra de San Agustín se intenta reconocer o establecer su certeza. Lo que no le impide, sin embargo, adherir espontáneamente a ella.

5. EL CRITERIO DE VERDAD

San Agustín no tiene la pretensión de proponer un determinado criterio de verdad. Se limita a señalar que los académicos se contradicen al asentir al criterio propuesto por Zenón el estoico y concluir, al mismo tiempo, que sus exigencias nunca pueden realizarse. Por otra parte, en polémica con los académicos, San Agustín lo estima absolutamente verdadero.

El criterio de Zenón es el clásico y siempre válido criterio de la evidencia. Pero conviene reparar en la índole de la evidencia de que se trata. Si el criterio de verdad debe bastar para discernir lo verdadero de lo falso, la evidencia ha de ser tal que excluya necesariamente la falsedad. Lo evidente es lo verdadero, lo que no es falso, lo que tiene signos ciertos que lo distinguen de lo falso, lo que es imposible que sea falso, lo que es contradictorio si es pensado como pudiendo ser falso. Se podrá decir que hay evidencia cuando algo se presenta como no pudiendo ser falso, de tal modo que su falsedad

³⁹ Cfr. CA, III, 11, 25-26; III, p. 192-195.

sería una contradicción realizada: un ser que no es o un no ser que es.

Los académicos pretendían que nunca se presenta algo con ese grado de discernimiento de lo falso, y, por tanto, que no podemos asentir a nada con seguridad. Pero es un hecho que ellos han asentido al criterio de Zenón: luego han reconocido en él una verdad enteramente discernida de lo falso. Por tanto, se contradicen al pretender que nunca puede darse tal discernimiento. Para ser consecuentes tendrían que no asentir al criterio de Zenón. Pero entonces quedarían libres de sus exigencias: podrían asentir incluso a lo que no es enteramente discernido de lo falso. En cualquier caso no pueden ser consecuentes.

El criterio de Zenón es, pues, la realización perfecta de las exigencias del criterio de verdad: discernir lo verdadero de lo falso. No es más que la definición de criterio de verdad. Por consiguiente, lleva en sí mismo la garantía de su valor: él mismo es verdadero o enteramente discernido de lo falso. Negarlo es contradecirse, porque es afirmar su negación como verdadera, es decir, como enteramente discernida de lo falso. A esto se reducen las observaciones de San Agustín⁴⁰.

6. LO CIERTO Y LO DUDOSO

Pasamos de la primera a las últimas obras de San Agustín. Entre una y otras se encuentran numerosas referencias a los académicos⁴¹. San Agustín no sólo superó el escepticismo, sino que se encuentra firmemente adherido a la fe católica. Desde ella arroja una mirada sobre el proceder académico.

“Nada hay más contrario a la ciudad de Dios que esa incertidumbre en que Varrón hace radicar el distintivo de la

⁴⁰ Cfr. *CA*, III, 9, 21; III, p. 182-185.

⁴¹ Cfr. *BV*, 2, 16 (I, p. 642-645); 3, 20 (I, p. 648-649); *O*, I, 4, 10 (I, p. 692-693); *S*, I, 4, 9 (I, p. 510-511); *T*, XIII, 4-7 (V, p. 713); *E*, 118, 16 (VIII, p. 858-859); *CD*, XIX, 1, 2-3 (XVI-XVII, p. 1364-1366); *EL*, 20 (IV, p. 493-495).

nueva Academia. Una duda tal a los ojos cristianos es una locura. El cristiano, sobre las cosas que comprende con la mente y con la razón, tiene una ciencia ciertísima, aunque limitada por el cuerpo corruptible que apesga al alma, porque, como dice el Apóstol, *conocemos en parte*. Cree a los sentidos que manifiestan con evidencia una realidad, y de ellos se sirve el ánimo por medio del cuerpo, pues que es más miserable el engaño del que piensa que no se le debe fe nunca⁴². En fin, añade la fe en las Santas Escrituras, antiguas y nuevas, que llamamos canónicas, que son las fuentes de la fe de la que vive el justo. Gracias a ella caminamos sin titubeos mientras peregrinamos lejos del Señor. Permaneciendo a salvo y cierta esa fe, podemos dudar, sin miedo a reprensión, algunas cosas que no han llegado a nuestro conocimiento y no las hemos conocido ni por los sentidos ni por la razón, ni nos las han anunciado la Escritura canónica ni testigos a quienes fuera absurdo no creer⁴³. Esta es la última palabra de San Agustín sobre la actitud del cristiano en orden a las fuentes del conocimiento cierto y a la duda. También es la última palabra en cuanto al valor de los sentidos. Cierto que alguna vez nos engañan, pero estaríamos mucho más engañados si nunca les hiciésemos caso. San Agustín no señala ningún criterio particular del que podamos servirnos.

Aseguradas esas verdades, en todo lo demás San Agustín se muestra transigente y liberal: "No ha de avergonzarse el hombre de confesar que no sabe lo que no sabe"⁴⁴. "Cuando en un problema hay motivos que con razón nos obligan a dudar, no por eso hemos de preguntarnos si deberemos dudar. En cosas dudosas hemos de dudar sin duda alguna"⁴⁵.

⁴² Acerca de la superioridad de conocimiento intelectual sobre el sensible en cuanto a la certeza y acerca de los errores de los sentidos, cfr. *CA*, I, 1, 3 (III, p. 78-79); *O*, II, 19, 50 (I, p. 792-793); *S*, I, 3-5 (I, p. 508-515); II, 2-11 (I, p. 548-577); 15-18 (I, p. 584-595); 20 (I, p. 596-601); *QA*, 15, 25 (III, p. 574-575); *LA*, II, 8-12 (III, p. 342-369); *VR*, 3, 3 (IV, p. 70-75); 24 (IV, p. 122-123); 29 (IV, p. 132-135); 33 (IV, p. 144-147); *C*, VII, 17, 23 (II, p. 348-351); *X*, 8, 12-15 (II, p. 480-485); *T*, XI, 1, 1 (V, p. 610-613); *XV*, 12, 21 (V, p. 874-879); *CD*, XI, 26-27 (XVI-XVII, p. 760-766).

⁴³ *CD*, XIX, 18; XVI-XVII, p. 1409-1410.

⁴⁴ *E*, 190, 16; XI, p. 772-773.

⁴⁵ *E*, 202 bis, 15; XI, p. 936-937.

II. OBJETIVO Y METODO DE LA FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN

“Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendente et teipsum” (VR, 39, 72).

(No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo.)

Contra academicos ha disipado las más graves dificultades que impedirían al hombre alcanzar la verdad. Ahora ya es posible caminar a su encuentro. ¿Qué verdades nos interesa conocer? ¿Por qué camino acceder a ellas?

1. EL YO PROBLEMÁTICO

Quien conoce la vida y la sensibilidad de San Agustín no se sorprende al comprobar que su propio yo le resulta problemático. “Había llegado a ser yo para mí mismo un gran problema” [*Factus eram ipse mihi magna quaestio*]⁴⁶, exclama a la muerte de aquel amigo que era como la mitad de su alma. “He venido a ser para mí mismo un enigma” [*Mihi quaestio factus sum*]⁴⁷, dirá más tarde.

“Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto

⁴⁶ C, IV, 4, 9; II, p. 194-195.

⁴⁷ C, X, 33, 50; II, p. 524-525.

es el alma y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? [*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*]⁴⁸. “Grande abismo es el hombre, cuyos cabellos tienes tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y, sin embargo, más fáciles de contar son sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón”⁴⁹.

Esta problematicidad del propio yo, que le hace concentrar la atención en sí mismo y buscar trascenderse o superarse, explican el objetivo y el método de su filosofar.

2. OBJETIVO DE LA FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN: DIOS Y EL ALMA⁵⁰

El sabio trata de aquella verdad que es capaz de iluminar el sentido de su existencia y de su propia condición.

“Agustín.—Quiero conocer a Dios y al alma.

Razón.—¿Nada más?

Agustín.—Absolutamente nada más” [*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*]⁵¹.

Esta es la ocupación más grande y noble y propia de la sabiduría. Muchos hombres viajan por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos. El humano linaje

⁴⁸ C, X, 17, 26; II, p. 496-497; cfr. C, X, 16, 25 (II, p. 494-495); C, XI, 9, 11 (II, p. 570-571).

⁴⁹ C, IV, 14, 22; II, p. 210-211.

⁵⁰ Cfr. LA, II, 13, 25 (III, p. 350-351); C, X, 8, 15 (II, p. 484-485); T, IV, prooemium 1 (V, p. 316-319); C, V, 4, 7 (II, p. 234-235); S, I, 2, (I, p. 506-507); I, 15, 27 (I, p. 538-539); II, 1 (I, p. 544-545); O, II, 18, 47 (I, p. 788-789); AO, IV, 6, 8 (III, p. 916-918); IV, 2-12 (III, p. 904-925); y *passim* en esta obra; C, XII, 1, 1 (II, p. 612-613); QA, 14, 24 (III, p. 572-575).

⁵¹ S, I, 2; I, p. 506-507.

suele tener en gran estima la ciencia de las cosas terrenas y celestes; pero sin duda son más avisados los que a dicha ciencia prefieren el propio conocimiento, y por su medio el conocimiento de Dios. “¡Infeliz, en verdad, del hombre que sabiendo todas ellas te ignora a ti, y feliz, en cambio, quien te conoce, aunque ignore aquéllas!”⁵².

San Agustín es bien consciente de la limitación de nuestro conocimiento en esos dos objetivos que se propone⁵³. Pero está persuadido de que puede conseguirse en esta vida un conocimiento suficiente para guiarla, si se busca bien la verdad⁵⁴.

3. METODO DE LA FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN: LA INTERIORIDAD

La interioridad es el camino por el que se alcanza el conocimiento de sí mismo y de Dios:

“El hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy acostumbrado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón”⁵⁵.

Lo mismo sucede en el conocimiento de Dios. El hombre dispone de un cuerpo y un alma; el uno exterior, la otra interior. San Agustín había ya buscado a Dios a través de los cuerpos. Pero estima sin duda preferible el elemento interior, pues a él envían sus noticias todos los mensajeros corporales, y el hombre interior juzga así por ministerio del exterior⁵⁶. El juicio no pertenece a los sentidos del cuerpo. El sentido

⁵² C, V, 4, 7; II, p. 234-235.

⁵³ Cfr. O, II, 18, 47 (I, p. 788-789); AO, IV, 6, 8 (III, 916,918); IV, 2-12 (III, p. 904-925); y *passim* en esta obra; C, X, 5, 7 (II, p. 474-475); XII, 1, 1 (II, p. 612-613).

⁵⁴ Cfr. QA, 14, 24; III, p. 572-575.

⁵⁵ O, I, 1, 3 (I, p. 682-683); cfr. *passim* en esta obra; LA, II, 16 (III, p. 378-385); cfr. también textos que se citarán a continuación.

⁵⁶ Cfr. C, X, 6, 9; II, p. 478-479.

interior es quien discierne lo justo de lo injusto; por él estamos ciertos de que existimos, conocemos y amamos⁵⁷.

La interioridad es, pues, el lugar donde se realiza "la comprensión de la verdad, a la cual de ningún modo llegan quienes la buscan fuera"⁵⁸. Se alcanza "en el mismo reino de la mente, que es el único ojo para conocer y contemplar la verdad"⁵⁹.

El hombre puede encontrar la verdad, pero en sí mismo, no en otra parte. Encuentra entonces no lo que ignora, sino aquello en lo que no reflexionaba. Nada podemos saber si ignoramos lo que hay en nuestra mente, pues es por ella como podemos alcanzar todas las demás cosas⁶⁰.

A continuación nos detendremos en uno de los pasajes más claros y significativos de la filosofía de San Agustín, tantas veces citado. Es como un resumen de su método, y sirve de introducción a la autoconciencia y certeza del yo dubitante:

"¿Qué hay, pues, que no pueda servir al alma de recordatorio de la primera Hermosura abandonada, cuando sus mismos vicios le agujian a ello? Porque la sabiduría de Dios se extiende de este modo de uno a otro confín, y por ella el supremo Artífice coordinó todas sus obras para un fin de hermosura. [...] No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo [*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum*], mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racio-

⁵⁷ Cfr. CD, XI, 27, 2; XVI-XVII, p. 763-764.

⁵⁸ VR, 49, 94; IV, p. 186-187.

⁵⁹ VR, 55, 111; IV, p. 204-205.

⁶⁰ Cfr. T, XIV, 5, 8 (V, p. 778-779).

nal. [...] Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual. [...]

Y si te pasa de vuelo lo que te digo y dudas de su verdad, mira, a lo menos, si estás cierta de tu duda acerca de estas cosas; y en caso afirmativo, indaga el origen de dicha certeza: no se te ofrecerá allí de ningún modo a los ojos la luz de este sol material, sino aquella que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. No es visible a los ojos materiales ni admite representación fantástica por medio de imágenes, acuñadas por los sentidos en el alma. La perciben aquellos ojos con que se dice a los fantasmas: no sois vosotros lo que yo busco ni aquello con que os ordeno, rechazando las deformidades que me presentáis y aprobando lo hermoso; es más bella aquella luz interior con que discrimino cada cosa; para ella, pues, va mi preferencia, y la antepongo no sólo a vosotros, sino también a los cuerpos de donde os he tomado”⁶¹.

Subrayaré alguna de las ideas más salientes de este pasaje:

1. Todas las cosas conducen a Dios, porque todas son un reflejo de su bondad, verdad y hermosura. Pero la interioridad es el camino de preferencia, porque su luz y su objeto no son materiales. Recuérdese cuánto costó a San Agustín superar el materialismo maniqueo y su propia inclinación al placer de los sentidos. San Ambrosio preparó esta superación por medio de la interpretación espiritual y alegórica de la Sagrada Escritura, y la lectura de los libros platónicos la consumó. Desde entonces San Agustín muestra una decidida preferencia por lo espiritual; en este caso por la vía de la interioridad.

2. La interioridad es el lugar de la verdad aun cuando esa verdad se refiera a las cosas sensibles, porque su captación pertenece a la inteligencia o al espíritu.

⁶¹ VR, 39, 72-73; IV, p. 158-160.

3. Volver sobre sí mismo es ya empezar a conocerse, y según la parte más noble y más propiamente nuestra de nuestro ser; es, pues, alcanzar el primer objetivo que su filosofía se propone.

4. El conocimiento del propio yo dirige a trascenderlo hasta alcanzar a Dios, porque el yo es mudable o imperfecto. Más concretamente: si yo soy mi propio movimiento de buscar la verdad, yo no soy la Verdad (inmutable e infinita), porque la Verdad no se busca o no se descubre a sí misma mediante un proceso.

El hombre interior será, pues, el lugar de todo lo más noble; según el testimonio expreso de la Sagrada Escritura, es el lugar de la oración⁶².

De hecho San Agustín confiesa no haber podido encontrar al verdadero Dios mientras no supo volver sobre sí mismo y buscarlo en su interior. Con frecuencia lo recuerda en sus *Confesiones*: “¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío —a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba—, todo por buscarte no con la inteligencia —con la que quisiste que yo aventajase a los brutos—, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío, y más elevado que lo más sumo mío” [*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*]⁶³. “Te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad”⁶⁴.

⁶² Cfr. *M*, 1, 1; *III*, p. 684-685.

⁶³ *C*, *III*, 6, 11; *II*, p. 164-167.

⁶⁴ *C*, *VI*, 1, 1; *II*, p. 272-273; cfr. *C*, *IV*, 12, 18-19 (*II*, p. 206-208); *C*, *V*, 2, 2 (*II*, p. 230-231); *C*, *VII*, 7, 11 (*II*, p. 334-335).

III. LA AUTOCONCIENCIA Y LA CERTEZA DEL YO DUBITANTE

“Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis agitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset” (T, X, 10, 14).

(Puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda.)

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

Cuando el hombre vuelve sobre sí mismo encuentra, en primer lugar, a sí mismo: alcanza la percepción vivida del propio existir o la autoconciencia, en la que está excluida hasta la posibilidad misma de duda o de error.

Expondré el pensamiento de San Agustín sobre este tema recogiendo sus palabras mismas según el orden cronológico

aproximado de sus escritos⁶⁵. Antes bastarán unas indicaciones generales de carácter orientador, y después un breve comentario a cada texto.

Se advierte un detalle y explicitación cada vez mayor, que culmina en sus dos obras más importantes y maduras: *De Trinitate* y *De civitate Dei*. A partir de la obra *De Trinitate* todos los textos pueden considerarse expresión madura de su pensamiento.

Algunos textos expresan sencillamente la autoconciencia o vivencia del propio yo. Otros añaden que en ella es imposible el error o la duda, y necesaria la verdad cierta. En otros se indica, además, que en la autoconciencia no pueden hacer mella los argumentos de los académicos. Y, en fin, algunos textos se fijan en el yo dubitante o errante, que no es dubitante ni errante respecto a su mismo dudar o errar.

“Yo dudo” y “si yerro” (si me engaño, si soy engañado, si estoy soñando, si todo es pura apariencia...) son expresiones equivalentes. Dudar es no asentir ni a la afirmativa ni a la negativa de dos proposiciones contradictorias. Es, pues, admitir que en la adhesión a cualquiera de ellas podría darse error. A su vez, “si yerro” no expresa sino la posibilidad de error en un asentimiento cualquiera, sin decidir si efectivamente hay error o verdad. En ambos casos se retrae el asentimiento. Y a través de ambas expresiones se percibe la misma verdad: “yo soy cierto de dudar” o “yo soy cierto de ser un ser que tal vez yerra” o erraría en el supuesto de dar su asentimiento a una determinada de dos posibilidades contradictorias.

La verdad del yo autoconsciente se establece como la verdad primera y más cierta. Y se establece como punto de apoyo en orden a alcanzar diversos objetivos: la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la imagen de la Trinidad en nosotros.

El yo autoconsciente contiene tres grados de perfección: ser, vivir, entender.

⁶⁵ Cfr. nota 1. Repárese en que la composición de algunas obras abarca varios años, y en que en el mismo año San Agustín trabaja simultáneamente en varias obras.

Se establece no sólo la autoconciencia, sino la posibilidad de una reflexión indefinida sobre el yo. Esta posibilidad de reflexión no existe para la vista y, en general, para los sentidos externos.

Se establece la autoconciencia como conocimiento y como querer o amor ⁶⁶.

2. LOS DIALOGOS DE CASICIACO

A. *De beata vita*

—¿Os parece cosa evidente que nosotros constamos de cuerpo y alma?

Asintieron todos menos Navigio, quien confesó su ignorancia en este punto. Yo le dije:

—¿No sabes absolutamente nada, nada, o aun esto mismo ha de ponerse entre las cosas que ignoras?

—No creo que mi ignorancia sea absoluta, dijo él.

—¿Puedes indicarme, pues, alguna cosa sabida? —le pregunté yo.

—Ciertamente —respondió.

—Si no te molesta, dila.

—¿Sabes a lo menos si vives? —le pregunté yo al verlo titubeando.

—Lo sé.

⁶⁶ Sobre la reflexión propia de la razón y de la voluntad. cfr. *LA*, II, 3, 9 (III, p. 322-327); 4 (III, p. 326-329); 19, 51 (III, p. 394-395); *T*, X, 3-4 (V, p. 582-587); *CD*, XI, 28 (XVI-XVII, p. 764).

—Luego sabes que tienes vida, pues nadie puede vivir sin vida.

—Hasta ese punto ya llega mi ciencia”⁶⁷.

Este es uno de los textos más primitivos y menos explícitos. El que se conoce a sí mismo percibe su vivir. A esta verdad se llega al preguntar si sabemos en realidad algo, es decir, cuando buscamos la verdad más cierta y evidente.

B. *Soliloquiorum*

“Razón.—Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes?

Agustín.—Lo sé.

R.—¿De dónde lo sabes?

A.—No lo sé.

R.—¿Eres un ser simple o compuesto?

A.—No lo sé.

R.—¿Sabes que te mueves?

A.—No lo sé.

R.—¿Sabes que piensas?

A.—Lo sé.

R.—Luego es verdad que piensas.

A.—Ciertamente.

R.—¿Sabes que eres inmortal?

A.—No lo sé.

⁶⁷ BV, 2, 7; I, p. 630-631.

R.—De todas estas cosas de que te confieras ignorante, ¿cuál prefieres saber antes?

A.—Quisiera persuadirme de la inmortalidad”⁶⁸.

Lo único que se sabe de ese conjunto de interrogaciones es que pensamos y existimos. La evidencia del pensamiento se antepone a evidencias como el movimiento, que implica la corporeidad y la existencia del mundo (en la intención con la que se hace y se contesta). La finalidad de las preguntas consiste en partir de algo enteramente cierto, para investigar si somos inmortales.

“Pero sólo es bienaventurado el que vive, y nadie vive si no existe; tú quieres ser, vivir, entender, y existir para vivir, y vivir para entender. Luego sabes que existes, sabes que vives, sabes que entiendes. Y aún quieres ensanchar tu saber y averiguar si estas cosas han de sobrevivir siempre, o si han de fene- cer, o si quedará alguna de ellas para siempre y alguna otra no, o si admiten aumento y disminución, suponiendo que sean eternas”⁶⁹.

También en este caso se trata de investigar la inmortalidad, ensanchando el conocimiento desde las verdades más evidentes: que existimos, vivimos y entendemos. Son como tres grados de realidad, cada uno de los cuales supone el anterior.

3. DE LIBERO ARBITRIO

“Agustín.—[...] dime, ante todo, si tienes por indudable que vives.

Evodio.—¿Qué cosa podría yo asegurar con más certeza que ésta?

⁶⁸ S, II, 1; I, p. 544-545.

⁶⁹ S, II, 1; I, p. 546-547.

A.—¿Y alcanzas tú a distinguir que una cosa es vivir y otra muy distinta saber que vivimos?

E.—Sé ciertamente que nadie sabe que vive, sino el que realmente vive; pero ignoro si todo ser viviente se da cuenta de que vive”⁷⁰.

Se establece la verdad de que vivimos, también de un modo muy simple y primario. Es la primera verdad, pues no hay otra cosa que pueda afirmarse con más certeza. Se deja en suspenso si todo viviente percibe su vivir.

“*Agustín.*—Adoptemos, si te parece, este orden en la investigación: intentemos primero una prueba evidente de la existencia de Dios; veamos después si proceden de El todas las cosas, en cuanto a todo lo que tienen de buenas, y, por último, si entre los bienes se ha de contar la voluntad libre del hombre. Una vez que hayamos dilucidado estas cuestiones, creo quedará en claro si le ha sido dada o no razonablemente. Por lo cual, comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. Quizá temas responder a esta cuestión. Mas, ¿podrías engañarte si realmente no existieras?

Evodio.—Mejor es que pases a lo demás.

A.—Puesto que es para ti evidente que existes, y puesto que no podría serte evidente de otra manera si no vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderísimas?

E.—Lo entiendo perfectamente.

A.—Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber, que tú entiendes.

E.—Evidente.

A.—De estas tres cosas, ¿cuál te parece la más excelente?

⁷⁰ LA, I, 7, 16; III, p. 270-271.

E.—La inteligencia.

A.—¿Por qué?

E.—Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y no obstante, estoy certísimo de que el que entiende existe y vive, por lo cual no dudo que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas; porque, en efecto, lo que vive ciertamente existe, pero no se sigue que sea también inteligente: tal es, según creo, la vida de los animales; y de que una cosa exista, no se sigue que viva ni que entienda: de los cadáveres, por ejemplo, puedo afirmar que existen, pero nadie dirá que viven. Y, finalmente, si una cosa no tiene vida, mucho menos inteligencia.

A.—Vemos, por tanto, que, de estas tres perfecciones, el cadáver tiene una, el animal dos y el hombre tres.

E.—Así es.

A.—Vemos también que de estas tres cosas, la más excelente es la que posee sólo el hombre juntamente con las otras, esto es, el entender, que supone, en el que lo tiene, el existir y el vivir.

E.—Lo vemos y admitimos sin género de dudas⁷¹.

Este texto tiene el interés de señalar explícitamente la intención por la que se acude a esas primeras verdades evidentes: como punto de partida para establecer otras verdades, y en primer lugar la existencia de Dios. Las verdades evidentes son: que existimos, vivimos y entendemos. Son tres grados de perfección ascendente. Si es verdad que cada uno de ellos supone el anterior, también es verdad que ese anterior se nos revela en el posterior: Sabemos que vivimos porque entendemos, y, puesto que vivimos, es preciso también que existamos. En rigor, para quien sólo conoce la interioridad

⁷¹ LA, II, 3, 7; III, p. 318-321.

del yo, el vivir y el existir no se distinguen del entender. El hecho de que San Agustín los distinga significa que asume desde el principio datos de la realidad exterior sin limitarse a la inmanencia del yo; y que, una vez rechazado el fantasma del escepticismo con el mayor rigor crítico, San Agustín se ve ya libre de impedimentos y procede en los pasos ulteriores sin el mismo rigor crítico.

4. DE VERA RELIGIONE

“Todo el que reconoce su duda, conoce con certeza la verdad, y de esta verdad que entiende posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad. Donde se ven estas verdades allí fulgura la luz, inmune de toda extensión local y temporal y de todo fantasma del mismo género. ¿Acaso ellas pueden no ser lo que son, aun cuando fenezca todo racionador o se vaya en pos de los deseos bajos y carnales? Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren, nos renuevan”⁷².

Hasta aquí los pasajes recogidos aludían a la autoconciencia o a la vivencia del propio yo sin más. En éste, que es continuación del clásico pasaje relativo a la interioridad, se afirma la autoconciencia o certeza del yo dubitante, en la que no puede hacer mella la duda. La verdad es indudable.

“Nótese, igualmente, que todas estas afirmaciones que yo acabo de hacer sobre la luz intelectual, nos son patentes por la misma. Por ella entiendo que es verdad lo que se ha dicho y por ella poseo la evidencia de esta misma intelección. Y así una y otra vez, cuando alguien tiene conciencia de que entiende y de nuevo abarca dichos actos con la reflexión,

⁷² VR, 39, 72-73; IV, p. 158-161.

veo que hay aquí un proceso *in infinitum*, pero sin espacios, donde se muevan cuerpos crasos y volubles. Sé, igualmente, que yo no puedo entender si no vivo, y con mayor seguridad entiendo que mi entendimiento se vigoriza con el ejercicio”⁷³.

La reflexión sobre el yo puede prolongarse indefinidamente.

5. DE TRINITATE

De Trinitate es la obra que contiene mayor número de alusiones a la autoconciencia. En ella van apareciendo todos los motivos de la doctrina agustiniana sobre el tema.

“No trate el alma de verse como si estuviera ausente; cuide, sí, de discernir su presencia. Ni ha de conocerse como si se hubiera ignorado, pero sepa distinguirse de toda otra cosa que ella conozca. Cuando oye el ‘Conócete a ti misma’, ¿cómo poner en ello diligencia, si desconoce el significado de la palabra ‘conócete’ y no sabe qué quiere decir ‘a ti misma’? Si conoce ambas cosas, se conoce a sí misma; porque no se le dice al alma que se conozca a sí misma como se le dice que conozca a un querub o a un serafín. [...]

Tampoco se ha de entender como cuando se dice: ‘Conoce la voluntad de aquel hombre’; voluntad que no podemos percibir ni comprender si no es mediante signos corpóreos, y esto más por fe que por inteligencia. Ni, finalmente, en el sentido que se dice al hombre: ‘Mira tu rostro’; cosa imposible sin un espejo, pues nuestro rostro está ausente para nuestros ojos, dado que no pueden fijar en él su pupila. Pero cuando se le dice al alma: ‘Conócete a ti misma’, al momento de oír ‘a ti misma’, si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma. Y si no entiende lo que se dice, no se conoce. Se le impone un precepto y, al comprenderlo, lo cumple”⁷⁴.

⁷³ VR, 49, 97; IV, p. 188-189.

⁷⁴ T, X, 9, 12; V, p. 596-597.

El alma se conoce a sí misma por su presencia. Santo Tomás de Aquino se servirá de estas palabras de San Agustín.

“No añada el alma una tilde a lo que de sí misma conoce cuando se le ordena conocerse. Tiene certeza que es a ella a quien se le preceptúa, es decir, a ella que existe, vive y comprende. Pero existe el cadáver y vive el bruto; mas ni el cadáver ni el bruto entienden. Ella sabe que existe y vive, como vive y existe la inteligencia. Cuando, por ejemplo, el alma cree que es aire, opina que el aire entiende, pero sabe que ella comprende; que sea aire no lo sabe, lo cree. Deje a un lado lo que opina de sí y atienda a lo que sabe; quédese con lo que sin dudar admitieron aquellos que opinaron ser el alma este o aquel cuerpo. No todas las almas creyeron ser aire, pues unas se tenían por fuego, otras por cerebro, otras por otros cuerpos, y algunas por otra cosa, según recordé poco antes; pero todas conocieron que existían, vivían y entendían; mas el comprender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y el vivir, a sí mismas. Comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. Esto nadie lo pone en tela de juicio. En consecuencia, el que entiende, vive y existe, y no como el cadáver, que existe y no vive, ni como vive el alma que no entiende, sino de un modo peculiar y más noble.

Además, saben que quieren, y conocen que nadie puede querer sin existir y vivir; asimismo refieren su querer a algo que quieren mediante la facultad volitiva. Saben también que recuerdan, y al mismo tiempo saben que sin existir y vivir nadie recuerda”⁷⁵.

De nuevo se afirman estas tres verdades evidentes: que existimos, vivimos y entendemos; sobre ellas se hacen consideraciones que ya han aparecido antes. Se añade la autoconciencia de nuestro querer y recordar.

“Mas como de la naturaleza del alma se trata, apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del

⁷⁵ T, X, 10, 13; V, p. 598-599.

cuerpo, y estudiemos diligentemente el problema planteado, a saber: si es cierto que todas las almas se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han los hombres dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto elemento de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne: y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. Sin embargo, ¿quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda”⁷⁶.

Este es el primero de los tres textos fundamentales para la certeza del yo dubitante. En él se afirma que nos conocemos a nosotros mismos con certidumbre absoluta, y se señalan una serie de aspectos de nuestro yo que están contenidos en la duda y de los que, por tanto, es imposible dudar. La certeza que aquí se alcanza es también la certeza del yo dubitante.

“Todos éstos no advierten que el alma ya se conoce cuando se busca, según ya probamos. No se puede con razón afirmar que se conoce una realidad cualquiera cuando se ignora su naturaleza. Por tanto, cuando el alma se conoce, conoce su esencia, y cuando está cierta de su existencia, está también cierta de su naturaleza. Tiene de su existencia certeza, como nos lo prueban los argumentos aducidos; que ella sea aire, fuego, cuerpo o elemento corpóreo no está cierta. Luego no es ninguna de estas cosas. El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella está incierta. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza.

El alma piensa en el fuego, en el aire o en cualquier otro cuerpo; mas es en absoluto imposible pensar en lo que es

⁷⁶ T, X, 10, 14; V, p. 600-601.

ella como piensa en lo que ella no es. En el fuego, en el aire, en este o aquel cuerpo, en alguna parte constitutiva y orgánica de la materia, en todas estas cosas piensa mediante fantasmas imaginarios; mas no se dice que el alma sea a un tiempo todas estas realidades, sino una de ellas. Mas si fuera en verdad alguna de estas cosas, pensaría en ella muy de otra manera que en las demás. Es decir, no pensaría en ella mediante las ficciones de la fantasía, como se piensa en las cosas ausentes que han estado en contacto con los sentidos, bien se trate de ellas mismas, bien de otras muy semejantes, sino, por medio de una presencia íntima y real, no imaginaria (nada hay para ella más presente que su misma presencia); y de esta misma manera piensa que ella vive, comprende y ama. Esto lo conoce en sí misma y no se imagina que lo percibe, como lo corpóreo y tangible, por los sentidos, cual si estuviera en los aledaños de sí misma. Si logra despojarse de todos estos fantasmas y no cree que ella sea alguna de estas cosas, lo que de ella misma quede, esto es ella”⁷⁷.

Aquí aparece una sorprendente anticipación del argumento de Descartes para probar la existencia del alma como distinta del cuerpo: estoy cierto de que existo, con independencia de que pueda ser aire, fuego, cuerpo, etc., de lo que no estoy cierto. Luego no soy ninguna de estas cosas. Es una aplicación del criterio de la idea clara y *distinta*. En éste y en el próximo texto se señala la presencia del alma a sí misma como razón de la autoconciencia.

“Entre otras cosas dijimos en el libro X que el alma se conocía a sí misma. Nada tan conocido del alma como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente al alma como el alma misma”⁷⁸.

“Tal es la fuerza del pensamiento, que ni el alma está en cierto modo en presencia de sí misma sino cuando se piensa a sí misma; y, en consecuencia, nada hay presente en el alma sino cuando en ello se piensa, de suerte que ni la mente, por la que se piensa todo lo que se piensa, puede estar en

⁷⁷ T, X, 10, 16; V, p. 602-603.

⁷⁸ T, XIV, 5, 7; V, p. 776-777.

su misma presencia si no es pensándose. No puedo comprender cómo el alma, cuando no se piensa a sí misma, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, pues no es otra cosa ser y otra su presencia. Esto se podría decir, sin incurrir en absurdo, del órgano de la vista: el ojo ocupa un lugar determinado en el cuerpo, pero su mirada abarca todos los objetos externos y se extiende hasta los astros; pero el ojo no está en su presencia, pues no puede verse sin un espejo, según ya dijimos; medio que no ha lugar cuando el alma, pensándose, se pone en presencia de sí misma.

¿Acaso, cuando pensándose se ve, una parte ve a otra, como sucede, por ejemplo, con los otros sentidos, pues los ojos ven todos nuestros miembros, siempre que puedan situarse delante de nuestra mirada? Pero, ¿se podría decir o imaginar absurdo mayor? ¿De dónde se había de retirar el alma, sino de sí misma? Y, ¿dónde ponerse en su misma presencia, sino delante de sí misma? No estaría donde estaba cuando no estaba en presencia de sí misma, porque al colocarse en una parte se retiraría de la otra. Pero si para poder ser vista emigró, ¿dónde permanecerá para verse? ¿O goza de bilocación y puede estar allí y aquí, esto es, donde pueda ver y ser vista: en sí para ver, ante sí para ser vista? Consultado el horóscopo de la verdad, ninguna de estas cosas responde; y cuando de este modo pensamos, pensamos sólo en las fingidas imágenes de los cuerpos, y la mente no es cuerpo, como lo saben, con omnímoda certeza, las inteligencias muy contadas a quienes se les puede consultar, sobre este punto, la verdad.

Resta, por consiguiente, decir que su presencia es algo que pertenece a su misma naturaleza, y, cuando piensa en sí misma, vuelve a su presencia, no mediante un movimiento espacial, sino por un acto inmaterial y reflejo. Mas, cuando no piensa en sí, ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada; no obstante, se conoce como si ella fuera para sí su memoria. Es como un hombre versado en muchas ciencias. Sus conocimientos yacen almacenados en su memoria, y sólo cuando reflexiona hay algo en presencia del alma;

todo lo demás permanece escondido en una facultad misteriosa denominada memoria”⁷⁹.

La presencia ante sí mismo que conviene al pensamiento no tiene lugar en los órganos corporales, como la vista. Lo corporal no puede conocerse a sí mismo porque es extenso, y no puede en un mismo punto ver y ser visto. El pensamiento está en presencia de sí mismo en virtud de su naturaleza.

“En primer lugar, la misma ciencia que informa verazmente nuestro pensamiento cuando hablamos lo que sabemos, ¿qué es y en qué medida puede un hombre, por muy docto y sabio que sea, poseerla?

Exceptuadas las cosas que vienen al alma por los sentidos del cuerpo, con frecuencia asaz diferentes de como son en la realidad, de suerte que el necio, oprimido por las semejanzas sorprendentes, se cree sano de juicio, tomando alientos de aquí la filosofía académica, la cual dudando de todo, desbarra lamentablemente; exceptuadas, pues, las cosas que el alma recibe por los sentidos del cuerpo, ¿cuántas realidades conocemos con tanta certeza como nuestro propio vivir? Aquí al menos no tememos ser por las apariencias engañados, porque el que se engaña ciertamente vive; pues en esta clase de visiones no ha lugar lo que se objeta de las cosas externas, en las que el ojo puede errar, como yerra cuando ve el remo quebrado en el agua, o el navegante ve las torres moverse, y seiscientos ejemplos más, diferentes todos en realidad de lo que muestran las apariencias, porque esto no se ve con los ojos del cuerpo.

Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: ‘Quizá duermes y lo ignoras, y ves en sueños.’ ¿Quién ignora, en efecto, que las visiones de los durmientes son muy semejantes a las visiones de los que están despiertos?

Mas todo el que está cierto de la ciencia de su vida no dice: ‘Sé que estoy despierto’, sino ‘Sé que vivo’. Ora duer-

⁷⁹ T, XIV, 6; V, p. 780-783.

ma, ora esté despierto, vive. Ni en sueños falla esta ciencia; porque el dormir y el soñar es propiedad del que vive. Y el académico no puede argüir contra esta ciencia diciendo: 'Acaso estés fuera de ti y lo ignoras, pues las alucinaciones de los enajenados se parecen mucho a las visiones de los sanos de mente; pero el que loquea vive.' Contra los académicos no afirma: 'Sé que no estoy loco', sino: 'Sé que vivo.' Jamás yerra o miente el que dice: 'Sé que vivo.' Opónganse mil ejemplos de visiones falaces al que dice: 'Sé que vivo'; nunca vacilará, pues el que yerra vive.

Pero si la ciencia humana se limitase a este conocimiento, sería poquedad, a no ser que estas certezas se multipliquen en cada género de manera que dejen de ser pocas y lleguen a un número indefinido. El que dice: 'Sé que vivo', afirma conocer ya una verdad; si dice: 'Sé que yo sé que vivo', son ya dos; y cuando tiene certeza de estas dos verdades, surge un tercer saber; y así, en orden ascendente, puede sumar un cuarto y un quinto saber, e innumerables, si es de ello capaz. Mas como por adiciones singulares no puede abrazar un número indefinido ni hablar sin medida, existe ya otra verdad que él comprende y expresa con toda certeza, a saber: que esto es cierto; y siendo sin número la cifra, es verdad que un número infinito no se puede expresar ni comprender.

Y otro tanto se diga de las certezas de la voluntad. ¿Quién puede afirmar sin descaro ser posible la equivocación del que dice: 'Deseo ser feliz'? Y si añade: 'Sé que deseo esto y tengo certeza de mi ciencia', puede sumar un tercer saber a estos dos, pues conoce ya dos verdades. Y se puede sumar un cuarto conocimiento al saber que sabe estas cosas, y así hasta el infinito.

Además, si alguien dice: 'No quiero errar', ora acierte, ora se engañe, ¿no es cierto que no quiere engañarse? ¿Quién descaradamente se atreverá a decirle a éste: 'Quizá te engañas?', pues, cualquiera que sea su error, es cierto que no se engaña en no querer errar. Y si afirma saber esto, añada un número cualquiera de cosas conocidas y hallará su número infinito: 'No quiero errar; sé que no quiero esto y tengo conciencia de saber todo esto', indica, en expresión difícil,

un número indefinido. Existen también otros muchos argumentos contra los académicos, decididos patronos de la ignorancia absoluta.

Pero conviene ser moderados, sobre todo por no ser éste nuestro propósito. En los albores de mi conversión escribí sobre el particular tres libros. El que pueda y quiera leerlos, y léidos los entienda, no se dejará intimidar por los muchos argumentos que inventan contra la percepción de la verdad”⁸⁰.

Este es el segundo de los textos fundamentales para la certeza del yo dubitante. La verdad de nuestro vivir se establece, en polémica con los académicos, como algo en lo que el engaño y la simple apariencia son imposibles. En esto se muestra muy superior a los conocimientos que nos vienen de los sentidos. La reflexión puede prolongarse indefinidamente. También existe autoconciencia y reflexión indefinida en el querer o en la operación de la voluntad.

Los textos que seguirán no añaden ya nada sustancial. En el *De civitate Dei*, el tercer texto fundamental para la certeza del yo dubitante, se establece nuestro ser, nuestro conocer que somos y el amor de este ser y conocer, como una imagen de la Trinidad en nosotros. Es quizás el texto más citado, y puede considerarse un resumen de los anteriores.

6. EPISTOLA 147

“Creemos en la vista de Dios, no porque le veamos con los ojos del cuerpo, como vemos al sol, o con la mirada del entendimiento, como cada uno ve que él mismo vive, quiere, busca, sabe o no sabe. Mientras lees esta carta, recuerdas que has visto el sol con los ojos del cuerpo, puedes volver a verlo, si el tiempo lo permite y te encuentras en lugar despejado para poderlo ver. En cambio, para ver esas cosas, que, según dije, se perciben con la mente, por ejemplo, que vives, que quieres ver a Dios, que lo preguntas, que sabes

⁸⁰ T, XV, 12; V, p. 874-879.

que vives, quieres y preguntas, pero que no sabes cómo se le ha de ver, no empleas los ojos corporales ni buscas o sientes distancias locales para tender la mirada, para que llegue a los objetos que quieres ver. Así ves tu vida, tu voluntad, tu búsqueda, tu ciencia, tu ignorancia, pues tampoco se ha de desdeñar esta vista con que ves que no sabes. Digo que todas esas cosas las ves en ti, las tienes en ti; y las ves sin líneas de figuras o resplandor de colores y con tanta mayor claridad y certidumbre cuanto más simples interiormente las veas. Resulta, pues, que ahora no vemos a Dios con los ojos del cuerpo, como vemos los cuerpos celestes o terrestres, ni tampoco con la mirada de la mente, como esas cosas que ves con certidumbre dentro de ti misma, algunas de las cuales te he citado”⁸¹.

7. ENCHIRIDION AD LAURENTIUM

“Tampoco me he propuesto resolver la intrincadísima cuestión que atormentó a los académicos, hombres agudísimos, de si el sabio debe afirmar algo para no caer en error, al aprobar lo falso como verdadero, siendo todas las cosas, según ellos sostienen, ocultas o inciertas. Sobre esta cuestión escribí, en los preliminares de mi conversión, tres libros para que no me sirviesen de obstáculos las cosas que en los mismos umbrales se me ofrecían. Me era necesario, en verdad, refutar sus argumentaciones, con las que pretendían robustecer la desesperación de encontrar la verdad. Aseguran que todo error es pecado, y sostienen que no se puede evitar si no se suspende todo asentimiento. Afirman, pues, que yerra todo aquel que asiente a lo incierto, y discuten con disputas ciertamente agudísimas, aunque muy atrevidas, que nada hay cierto en las percepciones de los hombres, por la inseparable semejanza con lo falso, aunque lo que se ve sea cierto. [...] Pero no sé si debo discutir con quienes ignoran no sólo que han de vivir eternamente, sino también si viven al presente; más aún, dicen que ignoran lo que no pueden ignorar, pues nadie puede ignorar que vive; puesto que, si no vive, es in-

⁸¹ E, 147, 3; XI, p. 200-201.

capaz aun de ignorar, ya que no sólo el saber, mas aun el ignorar es propio del que vive. Dudando de su existencia, creen de este modo evitar el error; no obstante, aun errando, son convencidos de que viven, porque no puede errar quien no vive. Luego así como no sólo es verdad que vivimos, sino absolutamente cierto, del mismo modo existen otras muchas cosas que son verdaderas y ciertas, y el no asentir a ellas más bien se ha de llamar insensatez que sabiduría”⁸².

8. DE CIVITATE DEI

“Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma substancia que El, es, con todo, lo más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformation para ser próxima también por semejanza. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ella nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no

⁸² *EL*, 20; IV, p. 492-495.

me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar cosas falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como que no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz si no existe?"⁸³

⁸³ CD, XI, 26; XVI-XVII, p. 760-761.

CAPITULO III

SANTO TOMAS DE AQUINO

El pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino coincide sustancialmente con el de Aristóteles, salvo en algunos puntos incompatibles con el dogma católico. En ocasiones no es fácil hacer la confrontación, porque Santo Tomás presenta su propia interpretación de Aristóteles sin ningún afán de distinguir su posición de la del Filósofo, y el genuino sentido del pensamiento de Aristóteles es a veces problemático. En cualquier caso, muchos temas originariamente aristotélicos adquieren en Santo Tomás desarrollo más amplio, y se funden con motivos de la tradición platónico-agustiniana.

En el ambiente filosófico de Santo Tomás de Aquino el escepticismo resulta una posición ya superada. Por eso no se encuentran en sus obras ni los desarrollos polémicos de Aristóteles ni el dramatismo de San Agustín. Pero la doctrina de ambos reaparece, perfilada, sistematizada y remansada.

Las obras de Santo Tomás de Aquino pueden agruparse en diversos conjuntos. Por una parte, sus *Comentarios a Aristóteles*, la primera fuente para los temas propiamente filosóficos. Aquí se supondrá todo lo que ha sido recogido en el capítulo dedicado a Aristóteles. En segundo lugar, las dos Sumas, sus obras más importantes: *Summa Theologiae* y *Summa contra Gentiles*; la primera, especialmente, es la obra más madura, más rica, sistemática y clara. En tercer lugar vienen las *Quaestiones disputatae* y *Quodlibetales*, que es donde se encuentran más desarrollados los temas que se tratan. Con estos tres conjuntos se puede tener una idea casi completa del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino. Las demás obras sirven de complemento: los *Co-*

mentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, que tratan casi todas las cuestiones y representan la primera formulación de su pensamiento; los numerosos *Opúsculos*, los *Comentarios a Boecio*, al *Pseudo-Dionisio* y al *Liber de Causis*; y, por último, los *Comentarios a la Sagrada Escritura*. Aquí se utilizarán por ese orden.

I. LA DUDA

“Aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed 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” (*In Met.* III, I, 343).

(A las demás ciencias compete una consideración particular sobre la verdad; de aquí que les corresponda dudar en particular sobre cada una de las verdades. Pero a esta ciencia, así como le compete la consideración universal sobre la verdad, así también le corresponde la duda universal sobre la verdad; y de ahí que promueva a la vez, y no particularmente, la duda universal.)

Uno de los métodos didácticos y literarios más empleados en la Edad Media desde Abelardo, que parece su introductor, es el de las *disputationes*. Consistía en oponer razones en pro y en contra de una determinada tesis antes de abordar su solución, la mayoría de las cuales se tomaban de las autoridades, como textos sagrados, filósofos y teólogos anteriores, etc.; después se procedía a la solución, y al final se respondía a las razones iniciales que hubieran quedado sin contestar. De este método didáctico nació el género literario de las *Quaestiones disputatae*, cuyo esquema se adoptó también en la confección de las grandes *Summae*. Si añadimos a esto que los maestros medievales se habían ejercitado previamente en la lectura y comentario de los libros de la Sagrada

Escritura y de los grandes filósofos y teólogos —Aristóteles, Averroes, Santos Padres, Pedro Lombardo, etc.—, tendremos una idea de la preparación con que contaba un maestro en el momento de iniciar la solución de un tema. El método de los medievales, y en particular el de Santo Tomás de Aquino, es un modo de realizar aquella duda o problematización que Aristóteles exigía a todo el que quisiera alcanzar una certeza en su investigación. No hay una sola cuestión tratada por Santo Tomás de Aquino de un modo sistemático, que no vaya precedida de la expresión *Parece que no...* (*Videtur quod... non...*) y de un conjunto de objeciones.

La *universalis dubitatio de veritate*, como en Aristóteles, parece que no se extiende a nada más. Tampoco en Santo Tomás de Aquino se encuentra el planteamiento del problema general del conocer, de la certeza o de la verdad. Estos temas no se desconocen, pero no son tratados como problemas, sino como evidencias indiscutidas que hacen su aparición en determinados casos para iluminar los problemas. Lo que se pondrá de manifiesto al considerar qué actitud adopta Santo Tomás ante el escepticismo y en qué términos se refiere a las verdades inmediatas.

II. EL ESCEPTICISMO

“Opinio namque quorundam erat quod nulla veritas alicuius rei haberi possit ab homine: et ex hoc derivata est haeresis Academicorum dicentium, nihil pro certo sciri posse in vita ista: iuxta quod dicitur *Eccle.*, VII, 24: ‘Cuncta tentavi in sapientia; dixi, Sapiens efficiar. Illa autem recessit a me multo magis quam fuerat’” (*In Io.* cap. IV, lect. 4).

(Hubo en algunos la opinión de que ninguna verdad sobre cosa alguna podía ser alcanzada por el hombre: y de aquí derivó la herejía de los Académicos, quienes decían que nada puede saberse con certeza en esta vida: según lo que se dice en el *Eclesiastés*, VII, 24: “Todo lo intenté en la sabiduría; y dije, quiero hacerme sabio. Pero ella se apartó de mí mucho más de lo que ya estaba.”)

El escepticismo aparece en las obras de Santo Tomás de dos maneras, que podrían corresponder a las dos fuentes por las que le llegó su conocimiento: Aristóteles y San Agustín. En ambos casos como algo que pertenecía al pasado y era conocido por referencias, no como algo vivo y operante en su tiempo.

En primer lugar, el escepticismo es la doctrina que Aristóteles superó, detectando y atacando sus raíces. Así aparece en los comentarios a la *Metafísica*, en la *Summa Theologiae* y en la *Quaestio disputata de Spiritualibus creaturis*¹.

¹ Cfr. *In Met.* IV y XI; I, 84, 1c y ad 3; *De Spir. creat.* 10, ad 81.—Se utilizarán las ediciones Marietti, Taurini-Romae 1909 y ss. 8.-L

Los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, al no reconocer más capacidad cognoscitiva que el sentido ni más seres que los cuerpos sensibles, dijeron que no podemos alcanzar ninguna certeza de la verdad de las cosas. Y esto por dos razones. En primer lugar porque veían que todos los cuerpos son móviles y están en continuo flujo y nada

(diversas reediciones) y la de Venetiis 1745-1770, 20 vol. Para la *Summa Theologiae* se utilizará la edición de La Editorial Católica, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1955-1958, 5 vol. Se utilizarán las siguientes siglas, además de las ya indicadas para los comentarios a Aristóteles (después de cada obra, entre paréntesis, la fecha aproximada de composición; los comentarios a Aristóteles fueron compuestos entre 1266-1273).

<i>Summa Theologiae</i> (1266-1273)	Directamente indicación de la parte, cuestión, etc.
<i>Summa contra Gentiles</i> (1259-1264)	CG
<i>Quaestiones disputatae:</i>	
<i>De Veritate</i> (1256-1259)	<i>De Ver.</i>
<i>De Potentia</i> (1256-1267)	<i>De Pot.</i>
<i>De Malo</i> (1269-1272)	<i>De Malo</i>
<i>De Spiritualibus creaturis</i> (1266-1269)	<i>De Spir. creat.</i>
<i>De Anima</i> (después de 1265)	<i>De An.</i> (siguen números árabes, no romanos, como en la obra de Aristóteles).
<i>De Virtutibus in communi</i> (1269-1272)	<i>De Virt. in com.</i>
<i>Quodlibeta</i> (1265-1272)	<i>Quod.</i>
<i>Scriptum in IV libros Sententiarum</i> (1253-1255)	<i>In Sent.</i>
<i>Opuscula</i>	
<i>Compendium Theologiae</i> (1272-1273)	<i>Comp.</i>
<i>De principio individuationis</i>	<i>De princ. ind.</i>
<i>De Ente et Essentia</i> (1250-1256)	<i>De Ente et es.</i>
<i>De natura generis</i>	<i>De nat. gen.</i>
<i>In Boëtium de Trinitate</i> (1257-1258)	<i>In Boët. de Trin.</i>
<i>In Librum de Causis</i> (1269-1272)	<i>In Libr. de Caus.</i>
<i>In Evangelium Ioannis</i> (1269-1272)	<i>In Io.</i>
<i>In Epistola ad Hebreos</i> (1269-1273)	<i>In Hebr.</i>

Los números que siguen a la sigla de la obra indican elementos de su estructura: libro o parte en romanos; y después, en arábigos, cuestión o distinción, artículo y objeción o respuesta a la objeción. Aunque no siempre el número y la distribución de los elementos

hay estable en las cosas. Ahora bien, lo que está en continuo flujo no puede ser captado con certeza, porque deja de ser antes de que sea discernido por la mente; como dijo Heráclito que *no es posible tocar dos veces el agua del río que fluye*, tal como lo refiere el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica*. En segundo lugar, porque se encuentran personas que juzgan de diversa manera sobre una misma cosa, de una manera el que está despierto y de otra el que duerme, de una manera el enfermo y de otra el sano. Y no puede encontrarse un criterio por el que discernir quién de ellos juzga con más verdad, ya que todos ellos tienen alguna semejanza de verdad². Estas son las dos razones a que alude San Agustín por las que los antiguos dijeron que la verdad no puede ser conocida por nosotros. De ahí que Sócrates, desesperando de alcanzar la verdad de las cosas, se inclinase enteramente a la filosofía moral. Pero Platón, su discípulo, de acuerdo con los antiguos filósofos en que las cosas sensibles están en continuo movimiento y flujo y de que la capacidad humana no alcanza un juicio determinado sobre ellas, quiso, sin embargo, salvar el conocimiento cierto de la verdad por parte de nuestra inteligencia y asegurar la certeza de la ciencia.

Y puso, por una parte, fuera de estas cosas corporales, otro género de seres separado de la materia sensible y del movimiento, que llamaba *especies* o *ideas*, por cuya participación cada uno de estos seres singulares y sensibles se llama hombre, o caballo, o algo semejante. Así, pues, decía que las ciencias, las definiciones y todo lo que pertenece al acto del

es la misma, bastará seguir su orden para encontrar el lugar objeto de la referencia. En los casos en que podía haber ambigüedad se antepone o pospone al número alguna abreviatura usual, como las siguientes:

c	cuerpo del artículo	cap.	capítulo
ob.	objeción	lect.	lección
ad	respuesta a la objeción	in contr.	in contrarium
d.	distinción (sólo en <i>In Sent.</i>)	a.	artículo
s.	solución (sólo en <i>In Sent.</i>)	prop.	proposición

² Para los que decían que todo lo que aparece es verdadero, y, por tanto, que las contradictorias son simultáneamente verdaderas, cfr. I, 16, 1, ob. 2 y ad 2; *De Ver.* 1, 2, ob 3.

entendimiento, no se refiere a estas cosas corporales sensibles, sino a aquéllas inmateriales y separadas. Y así el alma no entiende estas cosas corporales, sino las especies separadas de estas cosas corporales. Por otra parte, puso en el hombre una capacidad cognoscitiva superior a los sentidos, que llamamos mente o inteligencia, iluminada por un cierto sol inteligible superior, como la vista es iluminada por el sol visible.

A continuación viene la crítica de Santo Tomás a estos dos aspectos, ontológico y noético, de la innovación platónica. La crítica del primer aspecto es directa y aristotélica en su sustancia. En cuanto al segundo aspecto, se hace primero una descripción de la versión agustiniana del platonismo, para terminar exponiendo la doctrina de Aristóteles, que solucionó el problema por otro camino.

He aquí la crítica a la doctrina ontológica de las ideas. Esto aparece doblemente falso: 1. Porque, al ser las especies inmateriales e inmóviles, quedaría excluido de la ciencia el conocimiento de la materia y del movimiento (que es el objeto propio de la ciencia natural), y la demostración por las causas movente y material. 2. Porque parece ridículo que, precisamente cuando buscamos el conocimiento de las cosas que nos son manifiestas, apelemos a unos seres que no pueden constituir sus sustancias, porque difieren esencialmente de ellos; y así, aun suponiendo conocidas esas sustancias separadas, no por eso podríamos emitir un juicio sobre estas cosas sensibles.

Parece que Platón se apartó de la verdad al estimar que la forma de lo conocido tenía que estar en el cognoscente del mismo modo que está en lo conocido. Ahora bien: en el cognoscente se encuentra de un modo universal, inmaterial e inmóvil; luego las cosas entendidas deben subsistir en sí mismas de la misma manera, es decir, universal, inmaterial e inmóvil.

Pero esto no es necesario. En las mismas cosas sensibles la forma está de modo distinto en unas cosas y en otras: más o menos intensa, unida a alguna otra forma determinada o separada de ella. Y en el cognoscente la forma está siempre de modo distinto a como está en lo conocido, porque todo lo

que se recibe, se recibe según el modo del recipiente. En el cognoscente la forma está siempre sin materia; y, si se trata de conocimiento intelectual, sin singularidad ni movimiento³.

En cuanto al aspecto noético de la doctrina platónica Santo Tomás se expresa así. San Agustín no puso las especies de las cosas subsistentes por sí mismas, sino en la mente de Dios. Por ellas, con la inteligencia iluminada por una luz divina, juzgamos de todas las cosas. Pero ni Platón ni San Agustín pretendieron que veamos esas mismas razones separadas, lo que sería imposible sin vivir en el mundo de las ideas o ver la esencia divina; sino en el sentido de que imprimen su semejanza en nuestras mentes, que participan así de ellas. "Pero Aristóteles procedió por otro camino. En primer lugar manifestó de muchas maneras que en las cosas sensibles hay algo estable"⁴. Santo Tomás detalla: "Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando el cambio es cualitativo permanece la sustancia inmóvil; cuando es sustancial permanece la materia inmóvil. Además en las cosas mudables hay comportamientos inmutables: como en Sócrates, aunque no siempre está sentado, es sin embargo inmutablemente verdadero que siempre que está sentado permanece en un lugar. Y por eso nada impide alcanzar una ciencia inmóvil de las cosas mudables"⁵. "En segundo lugar manifestó que el juicio del sentido es verdadero sobre los sensibles propios, aunque pueda engañarse sobre los sensibles comunes y todavía más sobre los sensibles *per accidens*. En tercer lugar Aristóteles estableció por encima del sentido una capacidad intelectual que juzga de la verdad, no en virtud de ciertos inteligibles separados, sino por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles. Aunque no hay mucha diferencia entre decir que los inteligibles participan de Dios, o decir que quien participa es la luz que hace los inteligibles"⁶.

El segundo modo de alusión al escepticismo, esta vez propiamente teológico, se encuentra en el comentario al Evangelio de San Juan. También aquí aparece como algo lejano.

³ Cfr. I, 84, 1c.

⁴ *De Spir. creat.* 10, ad 8.

⁵ I, 84, 1, ad 3.

⁶ *De Spir. creat.* 10, ad 8.

“Hubo en algunos la opinión de que ninguna verdad sobre cosa alguna podía ser alcanzada por el hombre: y de aquí derivó la herejía de los Académicos, quienes decían que nada puede saberse con certeza en esta vida: según lo que se dice en el *Eclesiastés*, VII, 24: “Todo lo intenté en la sabiduría; y dije, quiero hacerme sabio. Pero ella se apartó de mí mucho más de lo que ya estaba”⁷.

⁷ *In Io. cap. IV, lect. 4.*

III. LA CERTEZA DE LAS VERDADES INMEDIATAS

“Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram quam profert” (CG II, 33).

(Muchas proposiciones son tales que quien las niega es necesario que las ponga, como el que niega que la verdad existe pone que la verdad existe; porque pone que su negativa, que él profiere, es verdadera.)

Por encima de las verdades de la experiencia sensible, hay para Santo Tomás, cuatro objetos de conocimiento cuya verdad es indudable, pues permanece en el mismo intento de negarlos o de ponerlos en duda: la verdad, el ser, el sujeto cognoscente y los primeros principios.

1. “Que la verdad existe es algo evidente: porque el que niega que la verdad existe concede que la verdad existe: porque si la verdad no existe, es verdad que la verdad no existe. Y si existe alguna verdad, es necesario que la verdad sea”⁸.

2. “La verdad se funda en el ser; de donde, así como es evidente que el ser en general existe, así lo es también que la verdad existe”⁹. El ser es, por tanto, evidente con anterioridad a la verdad. Sobre él podría hacerse el mismo razonamiento que se ha hecho sobre la verdad: el que niega que el ser existe concede que el ser existe: porque si afirma

⁸ I, 2, 1, ob. 3.

⁹ *De Ver.* 10, 12, ad 3.

que el ser no existe, su afirmación es un ser que existe. El ser en general "no puede ser desconocido" ¹⁰.

3. "Nadie puede pensar que no existe, asintiendo a ello: porque siempre que piensa algo, percibe su existir" ¹¹. También éste es un precedente del *cogito* cartesiano, espontáneo y sin la preparación crítica de aquél.

4. "Hay alguna verdad creada tan evidente, que no puede pensarse que no existe, como la verdad de esta proposición: que la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas" ¹². Junto a este primer principio Santo Tomás de Aquino menciona otros tres que pertenecen a la razón especulativa: El todo es mayor que su parte. Las cosas iguales a un mismo y único tercero son iguales entre sí. Si se sustraen cantidades iguales a cantidades iguales los restos son iguales entre sí. Y entre los principios que pertenecen a la razón práctica se señalan los siguientes: Hay que hacer el bien y evitar el mal. Hay que amar a Dios. Hay que obedecer a Dios. A nadie hay que hacer injuria.

Estos cuatro tipos de verdades inmediatas no aparecen en el cuerpo central de una cuestión tratada, sino entre las objeciones o las respuestas; es decir: no como problemas que se discuten, sino como evidencias que se aducen ¹³.

Lo más característico de estas verdades es que reaparecen en el intento de destruirlas o dudar de ellas; son, pues, indestructibles e indudables, lo que ya advirtió Aristóteles para el primer principio ¹⁴. "Muchas proposiciones son tales que quien las niega es necesario que las ponga, como el que niega que la verdad existe, pone que la verdad existe; porque pone que su negativa, que él profiere, es verdadera; y lo mismo sucede al que niega este principio: que la contradicción no es simultáneamente verdadera; porque al negarlo dice que la negación que afirma es verdadera y opuesta a la afirmación,

¹⁰ *De Ver.* 10, 12, ad 2.

¹¹ *De Ver.* 10, 12, ad 7.

¹² *De Ver.* 10, 12, ad 6.

¹³ Cfr. cap. I.

¹⁴ Cfr. cap. I, II, 4 y 8.

que sería falsa, y así ambas no se verificarían simultáneamente en la misma cosa”¹⁵.

Este tipo de verdades son necesarias y eternas, o siempre válidas. “Todo aquello cuyo ser se sigue de la destrucción de su ser, es eterno, porque, lo mismo se ponga que son como que no son, siempre se sigue que son: y es necesario en cualquier momento del tiempo poner de cada una de ellas que es o que no es”¹⁶. Por eso son verdades que ni el mismo Dios podría cambiar¹⁷.

Más adelante trataremos del sujeto cognoscente a propósito de la conciencia. Ahora conviene detenerse en los primeros principios.

¹⁵ CG, II, 33.

¹⁶ *De Ver.* 1, 5, ob. 2.

¹⁷ Cfr. *De Ver.* 5, 2, ob. 7 y ad 7.

IV. LA CERTEZA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

“In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principium omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys.*” (I-II, 94, 2 c).

(Entre aquellas cosas que caen en el conocimiento de todos se da un cierto orden. Porque lo primero que cae en la aprehensión es el ser, cuya inteligencia se incluye en todas las cosas que puedan ser aprehendidas por alguien. Y por eso el primer principio indemostrable es que *no es posible afirmar y negar al mismo tiempo*, que se funda en la razón de ser y no ser: y sobre este principio se fundan todas las demás cosas, como se dice en el libro IV de la *Metafísica*.)

1. LAS VERDADES EVIDENTES ¹⁸

Una proposición es evidente (*per se nota*) cuando en ella se predica lo mismo de lo mismo, como *el hombre es hombre*;

¹⁸ Cfr. *In Met.* IV y XI; I, 2, 1c y ob. 1 y 2; I, 17, 3, ad 2; I, 64, 1, ob. 5; I, 79, 12c; I, 82, 2c; I, 85, 6; I-II, 51, 1; I-II, 57,

o cuando el predicado se incluye en la razón o definición del sujeto, como *el hombre es un animal*: porque animal pertenece a la razón de hombre. Entonces el sujeto no puede ser pensado sin que aparezca que el predicado está contenido en él.

Para quien no sepa qué significa el sujeto y el predicado, la proposición, aun siendo en sí misma evidente, no lo será para él, sino sólo para los que saben (*sapientes*); como, por ejemplo, que las cosas incorpóreas no se encuentran en un lugar; lo cual no es evidente para los rudos, que no lo entienden; pues la consideración del vulgo no puede trascender la imaginación para llegar a la razón de lo incorpóreo.

Cuando es conocido por todos lo que significa el sujeto y el predicado, la proposición será evidente para todos (*per se nota omnibus*), como sucede en los primeros principios de la demostración, cuyos términos son ciertas nociones comunes percibidas por la inteligencia que nadie ignora, como el ser y el no ser, el todo y la parte, lo igual y lo desigual, y otras nociones semejantes. Estas son las proposiciones más conocidas (*notissimae*). Se conocen inmediatamente y sin inquisición, en cuanto se conocen sus términos; por ejemplo, sabiendo qué es el todo y qué es la parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. La inteligencia es inmediatamente determinada a adherir a estas proposiciones.

Los preceptos de la ley natural se comportan respecto de la razón práctica como los primeros principios de la demostración respecto de la razón especulativa: ambos son inmediatamente evidentes, y en ellos concuerdan todos los hombres.

Son primeros principios porque son indemostrables (no tienen verdades anteriores de las que puedan demostrarse y sus nociones se exigen por sí mismas inmediatamente) y

2c; I-II, 66, 5, ad 4; I-II, 94, 2c; CG, I, 10; I, 11; II, 83; III, 46; III, 47; IV, 11; *De Ver.* 1, 12c; 10, 12c y ob. 1 y ob. 3 in contr.; 11, 1, ad 13; 14, 1c y ob. 7; 14, 2c; 15, 1c; 15, 3, ad 1; 16, 1c; 16, 2c; 17, 1, ad 1; 17, 2c; 18, 6c; *De Pot.* 7, 2, ad 11; *De An.* 14, ad 16; *De Malo* 3, 13c; *Quod.* III, 12, 26c; *Quod.* VIII, 2, 4c; *In Sent.* I, d. 3, 1, 2c y ob. 1 y contra; II, d. 39, 3, 1 y 2c y ad 5; III, d. 23, 1, 1c; III, d. 23, 2, 2, s. 1 y 3; III, d. 33, 1, 1; *In Hebr.* cap. 11, lect. 1.

principios de todo conocimiento y demostración. Por ellos se conocen todas las demás cosas, especulativas y prácticas. La mente humana no podría discurrir de una cosa a otra si no comenzase por la simple recepción de la verdad de los primeros principios. Toda la certeza de la ciencia nace de la certeza de los principios: toda verdad depende de ellos y toda certeza es intuita en ellos. Por eso es preciso que los principios sean conocidos con anterioridad a todo lo que no se conoce por sí mismo sino por otro (conclusiones), que sean más estables y ciertos y que sean supuestos por ellas. Son como gérmenes de la sabiduría y de la virtud moral.

De ahí que su conocimiento esté en nosotros de un modo natural (*naturaliter cognita*), y por él la sabiduría y la virtud moral se encuentran incoadas en la misma naturaleza humana, como en toda naturaleza preexisten los gérmenes de las ulteriores operaciones y efectos. Y que su conocimiento es natural significa que se conocen por sí mismos y que no se llega a ellos por la investigación y el estudio, por raciocinio o a través de pensamiento o colación alguna, sino que se conocen por algo que nos ha sido dado con la naturaleza, a saber, la luz del entendimiento agente, y sus nociones están en nosotros y proceden de nosotros de una manera natural.

Su conocimiento debe ser habitual, de modo que sea posible echar mano de él en el momento en que sea necesario. Sobre ellos versa un hábito natural (*a natura*) que se llama *inteligencia de los principios*, que está incoativamente en nosotros por razón de nuestra naturaleza intelectual, a la que conviene conocer inmediatamente que el todo es mayor que su parte, por ejemplo, en cuanto conoce qué es el todo y qué es la parte. Y así como hay este hábito natural de los primeros principios especulativos, también habrá un hábito natural de los primeros principios prácticos, que se llama *sindéresis*.

El carácter natural del conocimiento de estos principios explica que sobre ellos nuestra inteligencia no pueda errar. "La naturaleza persigue el bien en todas sus operaciones, y la conservación de todo aquello que se hace a través de la operación; por eso en todas las obras de la naturaleza los principios son siempre permanentes e inmutables, y conser-

van siempre su rectitud; porque es preciso que los principios permanezcan, como se dice en el libro I de la *Física*. Pues no habría firmeza ni certeza alguna en las conclusiones si los principios no estuviesen firmemente establecidos.

De ahí procede que todas las cosas mudables se reduzcan a algún primer inmóvil. De ahí también que todo conocimiento específico se derive de algún conocimiento ciertísimo sobre el que no es posible el error, que es el conocimiento de los primeros principios universales, con referencia al cual se examinan todas aquellas cosas que han sido conocidas, se aprueba todo lo verdadero y se rechaza todo lo falso. En los cuales, si pudiese acontecer algún error, ya no se encontraría ninguna certeza en todo el conocimiento siguiente¹⁹. “Hay algunos hábitos del intelecto que llevan consigo la omnímoda certeza correspondiente a la completa visión de aquello que se entiende, como es patente de la inteligencia, que es el hábito de los primeros principios; porque el que entiende que el todo es mayor que la parte, lo ve, y está cierto. Lo mismo sucede en el hábito de la ciencia, y así tales hábitos, la inteligencia y la ciencia, engendran certeza y visión”²⁰. “Aquellas cosas que son inmediatamente evidentes, como dice el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica*, aunque se nieguen exteriormente de palabra, nunca pueden negarse interiormente de corazón”²¹.

El carácter natural de los primeros principios no impide que sus términos sean ideas recibidas de las imágenes sensibles. Como todos los conocimientos²², los primeros principios provienen de los sentidos. En esto se opone Santo Tomás

¹⁹ *De Ver.* 16, 2c.

²⁰ *In Hebr.* cap. 11, lect. 1.

²¹ *In Sent.* I, d. 3, 1, 2, contra.

²² *In De An.* III, VIII, 705, 709, 711 y ss.; III, IX, 722; III, X, 728 y ss.; III, XII, 770; III, XIII, 791; *In De Mem. et rem.* II, 312 y ss.; I, 12, 4 y 11 y 12; I, 18, 2; I, 54, 4; I, 79, 2 y 3-5; I, 84, 6-8; I, 85, 1c y 5c y ad 3 y ad 8; I, 86, 1 y 2; I, 87, 2 y 3 (2, ad 2); I, 88, 3; I, 89, 1; *CG*, II, 76-78; II, 81; *De Ver.* 10, 2, ad 7; a. 6; a. 8, ad 1; 19, 1; 27, 4, ad 5; *De An.* 4-5; 8; 15-16; *De Spir. creat.* 9-10; *Quod.* VIII, 3; *In Sent.* I, d. 3, 1, 2; II, d. 20, 2, 2, ad 2; II, d. 23, 2, 1, ad 3; III, d. 31, 2, 4; *Comp.* 81-83; *De princ. ind.*; *In Boët. de Trin.* 1, 3c; *In Libr. de Caus.* lect. 7.

al innatismo platónico y a la teoría de la reminiscencia, de la que derivaba la preexistencia del alma a su unión con el cuerpo. En la *Summa contra Gentiles* se explica el carácter natural de los primeros principios y de sus conclusiones inmediatas, en polémica con la doctrina del *Menón*, donde un esclavo ignorante, hábilmente interrogado, llega a entender por sí mismo, es decir, a recordar, el teorema de Pitágoras²³.

Si el ignorante es interrogado sobre las cosas que conciernen a las ciencias, sólo responderá con verdad acerca de los principios universales, que nadie ignora, sino que son conocidos por todos naturalmente y del mismo modo. Después, si es interrogado con orden, responderá con verdad de las cosas cercanas a los principios, por referencia a éstos, hasta donde pueda aplicar la verdad de los primeros principios a las cosas de las que es interrogado. Así resulta que, a través de los primeros principios, se causa un conocimiento del todo nuevo en el que es interrogado. No se trata, por consiguiente, del recuerdo de un conocimiento previo.

Si el conocimiento de las conclusiones fuese tan natural como el conocimiento de los principios, la ciencia de las conclusiones, como la de los principios, sería la misma en todos. Sin embargo, no es la misma en todos la ciencia de las conclusiones, sino sólo la de los principios; sólo éstos, pues, son naturales. Pero lo que no nos es natural lo adquirimos a través de lo que nos es natural; por tanto, no hay en nosotros más ciencia de las conclusiones que la adquirida a partir de los principios.

El intelecto tiene un único objeto natural, del que tiene conocimiento por sí mismo y naturalmente, que es el ser. Por tanto, conoce naturalmente el ser y lo que conviene al ser por sí mismo en cuanto tal. En este conocimiento se funda la noticia de los primeros principios. En consecuencia, nuestro intelecto sólo conoce naturalmente estos principios, y a través de ellos las conclusiones.

Por lo demás, las nociones que constituyen los primeros principios nos llegan, como todas las ideas, a través de los

²³ Cfr. *Menón* 81 b-86 b.

sentidos. Luego ni siquiera el conocimiento de los primeros principios es innato o preexistió en el alma antes de su unión con el cuerpo; mucho menos el conocimiento de otras cosas²⁴.

2. NECESIDAD DE UNA PRIMERA IDEA Y DE UN PRIMER PRINCIPIO

En tres lugares principales habla Santo Tomás de la necesidad de una primera idea y de un primer principio: dos de ellos pertenecen a los comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles y el tercero son las primeras palabras del *De Veritate*. Las consideraremos en su orden lógico.

El primero se funda en la duplicidad de operaciones del intelecto: "Puesto que hay una doble operación intelectual: una por la que conoce la esencia, que se llama inteligencia de lo indivisible; otra por la que compone y divide; en ambas hay algo primero"²⁵.

Los otros dos suponen ya establecida la existencia de un primero en uno de los dos órdenes, y, por analogía, concluyen que debe existir también un primero en el otro. Sólo el tercer lugar señala la razón de la necesidad de un primero en ambos órdenes: la existencia efectiva de la ciencia o del conocimiento —que se da por supuesta o evidente— y su imposibilidad si no hubiese una primera idea y un primer juicio, ya que se induciría un proceso hacia el infinito.

"Porque es necesario que, así como todos los seres se reducen a algún primero, así los principios de la demostración se reduzcan a algún principio que cae en primer lugar bajo la consideración de esta filosofía"²⁶.

"Así como en lo demostrable es preciso que todo venga a reducirse a algunos principios evidentes por sí mismos, lo

²⁴ Cfr. *CG*, II, 83.

²⁵ *In Met.* IV, VI, 605.

²⁶ *In Met.* XI, V, 2211.

mismo investigando qué es cada cosa; de lo contrario por ambas partes se procedería al infinito, y así perecería por completo la ciencia y el conocimiento de las cosas”²⁷.

3. LA PRIMERA IDEA

En casi todas las obras de Santo Tomás se indica cuál es la primera idea que alcanza nuestra mente²⁸. Veamos la continuación de los últimos textos citados:

“En la primera operación hay algo que cae en primer lugar en la concepción del intelecto, a saber, lo que llamo ser; y nada puede ser concebido por la mente en esta operación a no ser que sea entendido el ser”²⁹: el conocimiento del ser es la condición de todo conocimiento.

“Aquello que en primer lugar concibe el intelecto como lo más conocido [*quasi notissimum*], y en lo que resuelve todas sus concepciones, es el ser, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*”³⁰: el ser es aquello por lo que comienza y en lo que se resuelve todo conocimiento de la mente³¹.

En la *Summa Theologiae* se precisan otros dos aspectos de esta primacía: “Lo primero que cae en la concepción del intelecto es el ser: porque algo es cognoscible en la medida en que sea en acto, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*. De donde el ser es el objeto propio del intelecto: y es así el primer inteligible, como el sonido es el primer audi-

²⁷ *De Ver.* 1, 1c.

²⁸ Cfr. *In Met.* IV, III, 566; IV, VI, 605; X, IV, 1998; XI, V, 2211; I, 5, 2c; I, 11, 2, ad 4; I, 16, 4, ad 2; I-II, 55, 4, ad 1; I-II, 94, 2c; *De Ver.* 1, 1c; 21, 4, ad 4; *De Pot.* 9, 7, ad 15; *In Sent.* I, d. 8, 1, 3c y ad 3; I, 19, 5, 1, ad 2 y ad 8; *De Ente et es.* prooemium; *De nat. gen.* cap. 1; *In Boët. de Trin.* 1, 3, ob. 3; *In Libr. de Caus.* lect. 6.

²⁹ *In Met.* IV, VI, 605.

³⁰ *De Ver.* 1, 1c.

³¹ Cfr. *De nat. gen.* cap. I.

ble”³²; “y de ahí que atribuyamos la condición de ser a todo lo que es aprehendido”³³.

4. EL PRINCIPIO ABSOLUTAMENTE PRIMERO

También en este caso las referencias son incontables³⁴, pero bastará aducir las principales:

“Y puesto que este principio, es imposible ser y no ser al mismo tiempo, depende de la inteligencia del ser, del mismo modo que este otro principio, cualquier todo es mayor que su parte, depende de la inteligencia del todo y de la parte; de ahí que también este principio sea naturalmente primero en la segunda operación del intelecto, es decir, en la que compone y divide. Y nadie puede entender algo según esta operación del intelecto, a no ser que entienda este principio. Porque al igual que el todo y las partes no se entienden sin entender el ser, así tampoco se entiende este principio, cualquier todo es mayor que su parte, sin entender el mencionado principio firmísimo”³⁵.

“Este principio es que es imposible que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo. El cual es efectivamente el primero porque sus términos son el ser y el no ser, que caen en primer lugar bajo la consideración del intelecto”³⁶.

La *Summa Theologiae* ofrece la explicación más precisa y señala también el primer principio de la razón práctica: “Entre las cosas que caen en la aprehensión de todos se da un cierto orden. Porque lo que cae en primer lugar en la aprehensión es el ser, cuyo concepto se incluye en todas las cosas que puedan ser aprehendidas por alguien. Y por ‘con-

³² I, 5, 2c.

³³ I-II, 55, 4, ad 1.

³⁴ Cfr. *In Met.* IV, VI, 605; XI, V, 2211; I-II, 94, 2c; II-II, 1, 7c; CG, II, 83; *De Ver.* 5, 2, ad 7; *In Sent.* I, d. 19, 5, 1c; III, d. 37, 2, 2, ad 2; IV, d. 12, 1, 1, 1, ob. 2 y ad 2.

³⁵ *In Met.* IV, VI, 605.

³⁶ *In Met.* XI, V, 2211.

siguiente el primer principio indemostrable es que *no es posible afirmar y negar al mismo tiempo*, que se funda sobre la razón de ser y no ser: y sobre este principio se fundan todas las demás cosas, como se dice en el libro IV de la *Metafísica*. Y así como el ser es lo primero que cae en la aprehensión absolutamente hablando, el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la acción; porque todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y, por tanto, el primer principio de la razón práctica es el que se funda en la razón de bien, que es *el bien es lo que todos apetecen*. Este es, pues, el primer precepto de la ley, que hay que hacer y proseguir el bien y que hay que evitar el mal. Y sobre esto se fundan todos los otros preceptos de la ley natural; de tal modo que pertenecen al precepto de la ley natural todas aquellas cosas que hay que hacer o evitar, que la razón práctica capta naturalmente como bienes humanos”³⁷.

“Algunos principios se contienen implícitamente en otros; como todos los principios se reducen a éste como al primero: *Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo*”³⁸.

Es interesante señalar que todos estos textos indican la vinculación mutua que se da entre el ser y el primer principio, de modo que de ella depende su primacía. Así: “este principio [...] depende de la inteligencia del ser”³⁹; “es efectivamente el primero porque sus términos son el ser y el no ser”⁴⁰; “se funda sobre la razón de ser y no ser”⁴¹. Más explícitamente aún: “Nuestro intelecto, por tanto, conoce naturalmente el ser y lo que conviene al ser por sí mismo en cuanto tal [*ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi*]; en este conocimiento se funda la noticia de los primeros principios”⁴².

De aquí se pueden obtener dos conclusiones:

³⁷ I-II, 94, 2c.

³⁸ II-II, 1, 7c.

³⁹ *In Met.* IV, VI, 605.

⁴⁰ *In Met.* XI, V, 2211.

⁴¹ I-II, 94, 2c.

⁴² CG, II, 83.

1. Los primeros principios suponen el ser y son vacíos de significación sin él. A esta conclusión se llega también al examinar la objeción 7 del artículo 2 de la cuestión 5 del *De Veritate* (el primer principio es tan necesario e inmutable que no necesita de la providencia de Dios), y la respuesta de Santo Tomás: “La necesidad de tales principios es consecuencia de la providencia y disposición divina: pues por el hecho de que las cosas han sido producidas por Dios en una naturaleza determinada, en la que tienen el ser definido, son distintas de sus negaciones; de cuya distinción se sigue que la afirmación y la negación no pueden ser simultáneamente verdaderas; y de este principio deriva la necesidad de todos los demás principios, como se dice en el libro IV de la *Metafísica*”⁴³. Es decir: aplicado a los seres creados, la necesidad de los principios se apoya en su condición de seres —sin la cual no serían nada—, y ésta en Dios.

2. Si existen diversos primeros principios, o al menos diversas modalidades de un mismo primer principio, se fundarán en el ser y en lo que conviene al ser por sí mismo en cuanto tal, de lo que sabemos, por otra parte, que constituyen las primeras nociones. Ahora bien: *ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi*, que siguen necesariamente al ser por su misma condición de ser y que ni amplían ni restringen su significación, son lo que los seguidores de Santo Tomás han llamado propiedades trascendentales del ser.

⁴³ *De Ver.* 5, 2, ad 7.

V. VERACIDAD DE LAS POTENCIAS COGNOSCITIVAS

“Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, quum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur” (CG III, 107).

(Ninguna potencia cognoscitiva falla en el conocimiento de su objeto, a no ser por algún defecto o corrupción, porque se ordena por esencia al conocimiento de ese objeto.)

I. FUNDAMENTACION GENERAL ⁴⁴

Así como una cosa tiene el ser por su propia forma, así la capacidad cognoscitiva tiene el conocer por la semejanza de la cosa conocida. De donde, así como una cosa natural no falla respecto al ser que le conviene según su forma, aunque puede fallar en cosas accidentales o consecuentes; como el hombre puede fallar respecto de tener dos pies, pero no respecto de ser hombre; así una capacidad cognoscitiva no falla en el conocimiento respecto de aquello por cuya semejanza es informado; aunque puede fallar respecto de algo que le sea consiguiente o accidental. Pues bien: toda capacidad cognoscitiva es informada directamente por la semejanza de su objeto propio: respecto de él no puede fallar.

Toda potencia cognoscitiva se ordena a su objeto propio esencialmente y según su propia razón, y a él tiende naturalmente como a su propio bien y fin natural. El bien de la po-

⁴⁴ Cfr. I, 17, 3c; CG, III, 107; *De Malo* 16, 6c.

tencia cognoscitiva y su fin natural es el conocimiento de la verdad. Tales actos y ordenaciones naturales de las cosas se realizan de un modo determinado y siempre el mismo, a menos que sean accidentalmente impedidos por algún defecto o corrupción intrínseca o por un impedimento exterior. Ahora bien: todo defecto o corrupción es siempre al margen de la naturaleza, pues la naturaleza busca el ser y la perfección de la cosa. El error de la potencia respecto de su objeto propio es como los monstruos en las cosas naturales, que no son según la naturaleza sino al margen de ella, debido al defecto o corrupción de algún principio, como del defecto del semen procede el parto monstruoso. Es, por consiguiente, imposible que haya alguna potencia cognoscitiva que se aparte naturalmente del recto juicio de su propio objeto.

Por otra parte, nada puede fallar en aquello respecto de lo cual está siempre en acto según su naturaleza, sino en aquello respecto de lo cual está en potencia: porque lo que está en potencia es susceptible de perfección o de privación. Pero el acto se opone a la privación, a la que pertenece todo defecto.

Como se ve, el razonamiento de Santo Tomás se funda en la regularidad y ordenación final de las naturalezas permanentes a través de los cambios. Esta concepción revela un cierto optimismo metafísico: la naturaleza busca siempre el ser y la perfección.

2. VERACIDAD DE LOS SENTIDOS

A. *Los errores de los sentidos*

Santo Tomás arranca del reconocimiento de que existen errores de los sentidos y de que son incluso frecuentes, como cuando una cosa parece dos (recuérdese el ejemplo de Aristóteles de los dedos cruzados) o cuando lo que se ve de lejos parece pequeño⁴⁵. Y recoge como objeción las palabras

⁴⁵ Cfr. *De Ver.* 18, 6, ob. 15.

de "San Agustín en el libro *De las ochenta y tres cuestiones*, que *No hay que esperarse la sinceridad de la verdad de los sentidos del cuerpo*. Lo que prueba de dos maneras. Primero, porque *todo lo que alcanza el sentido corpóreo cambia sin ninguna intermisión de tiempo: pero lo que no permanece no puede percibirse*. Segundo, porque *todas las cosas que sentimos por el cuerpo las sentimos de modo que sufrimos sus imágenes incluso cuando las cosas sensibles no están presentes, como sucede en el sueño y en la locura; y no podemos discernir con los sentidos si se trata de los mismos seres sensibles o de sus falsas imágenes. Ahora bien: no puede ser percibido lo que no se discierne de lo falso*. Y así concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos"⁴⁶. En otro lugar cita los mismos pasajes con ligeras diferencias: "*No hay nada sensible que no tenga alguna semejanza con lo falso, de modo que no puede ser discernido... [...] Por consiguiente no ha sido constituido en los sentidos el juicio de la verdad*"⁴⁷. Santo Tomás contesta que no hay que esperar toda la verdad de los sentidos, pues se requiere la luz del entendimiento agente para conocer de modo inmutable la verdad que está en las cosas mudables, y para discernir las cosas de sus semejanzas⁴⁸. Pero concede a los sentidos un valor de verdad que iremos considerando en particular.

Como dijo el mismo San Agustín, los sentidos no yerran al manifestarnos su afección. Por eso no erramos al juzgar que sentimos algo. Pero como el sentido es afectado a veces de modo distinto a como es la cosa, en esos casos nos manifiesta algo que no es. Y entonces erramos a causa del sentido, no sobre el mismo sentir, sino sobre la cosa⁴⁹; y el error está propiamente en la inteligencia, que juzga que las cosas son tal como el sentido las manifiesta⁵⁰. En el sentido el error se encuentra del mismo modo que la verdad. Y la verdad no está en el sentido como conocida por él, sino en cuanto tiene una verdadera aprehensión de lo sensible, lo que tiene lugar cuando capta las cosas tal como son. Y así sucede que hay

⁴⁶ I, 84, 6, ob. 1.

⁴⁷ *De Spir. creat.* 10, ob. 8.

⁴⁸ Cfr. I, 84, 6, ad 1; *De Spir. creat.* 10, ad 8.

⁴⁹ Cfr. I, 17, 2, ob. 1 y ad 1; *De Ver.* 1, 11, ob. 2.

⁵⁰ Cfr. *De Ver.* 18, 6, ad 15.

falsedad en el sentido cuando capta o juzga la cosa de un modo distinto a como es⁵¹.

B. *La veracidad de los sentidos propios*⁵²

Para juzgar de la veracidad de los sentidos conviene distinguir diversos órdenes de potencias. Y en primer lugar la capacidad sensitiva que capta la especie sensible en presencia de la cosa, como el sentido propio, y la capacidad que la capta en ausencia de la cosa sensible, como la imaginación. Prescindamos por el momento de ésta última.

Si el juicio del sentido fuera siempre natural, nunca incurriría en error. Pero no sucede así. El juicio del sentido es natural sobre algunas cosas, como sobre los sensibles propios, que son su propio objeto; pero sobre otras se realiza por una cierta colación, que lleva a cabo en el hombre la capacidad cogitativa, que es potencia sensitiva, y en los demás animales la estimativa natural. Y así juzga la capacidad sensitiva sobre los sensibles comunes y los sensibles *per accidens*.

El sentido se comporta en el conocimiento de las cosas según el modo en que se encuentra en él su semejanza. Y ésta puede encontrarse en él de tres maneras. De una primera manera, en primer lugar y esencialmente, como está en la vista la semejanza de los colores y de otros sensibles propios. De otra manera, esencialmente, pero no en primer lugar; como está en la vista la semejanza de la figura y la magnitud y de otros sensibles comunes. De una tercera manera, ni en primer lugar ni esencialmente, sino accidentalmente; como está en la vista la semejanza de hombre, no en cuanto es hombre, sino en cuanto a esta cosa colorada le acontece ser hombre. Sobre los sensibles propios el juicio del sentido es siempre verdadero, a no ser accidentalmente y en el menor número de casos: a causa de que, por indisposición del órgano o por un impedimento en el medio, no recibe la forma

⁵¹ Cfr. I, 17, 2c.

⁵² Cfr. *De Ver.* I, 11c; I, 16, 2; I, 17, 2c; I, 85, 6; y las referencias del apartado 3.

sensible del modo conveniente: al igual que otros seres pasivos, por su indisposición, reciben de modo deficiente la impresión de los agentes. Y de ahí que a los enfermos, por corrupción de la lengua que está llena de malos humores, las cosas dulces les parecen amargas. Sobre los sensibles comunes y accidentales el juicio del sentido puede ser falso incluso en el sentido rectamente dispuesto; porque no se refiere directamente a ellos, sino por consecuencia o accidentalmente, en tanto se refiere a otra cosa. Y así el sentido se engaña sobre los sensibles comunes, como al juzgar sobre el tamaño y la figura; por ejemplo, cuando juzga que el sol es del tamaño de un pie, siendo así que es mayor que la tierra. Y mucho más se engaña sobre los sensibles accidentales o extraños, como cuando el hombre juzga por la vista sobre el sabor o la especie de la cosa; por ejemplo, cuando juzga que la hiel es miel, a causa de la semejanza de color.

C. *La fantasía*⁵³

Como dice Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, la falsedad no es propia del sentido, sino de la fantasía. Mientras que el error no tiene lugar por el propio ser del sentido, sino más bien por su defecto, en cambio el propio ser de la fantasía da lugar al error, porque representa las semejanzas de las cosas también, y generalmente, cuando están ausentes. De ahí que, cuando alguien adhiere a la semejanza de la cosa como si fuera la cosa misma, como sucede a los que duermen y a los dementes, de tal aprehensión se origina la falsedad. Por eso dice también el Filósofo en el libro V de la *Metafísica* que las sombras, las pinturas y los sueños se dicen falsos en cuanto no están presentes las cosas de las que son semejanzas.

Como en el sueño los sentidos se encuentran ligados, no puede haber en él juicio perfecto más que de algunas cosas. En el sueño todos los hombres yerran, porque en alguna medida adhieren a las semejanzas de las cosas como si fueran

⁵³ Cfr. I, 17, 2, ob. 2 y ad 2; I, 54, 5, ob. 3 y ad 3; *De Ver.* 12, 3, ad 2 y ad 3; 18, 6, ad 14; *De Malo* 7, 5, ad 6; *In Sent.* II, d. 39, 1, 1, ad 5.

las cosas mismas. Pero tal error pertenece sólo a la parte sensitiva del hombre. El intelecto no queda ligado en el sueño sino accidentalmente, en la medida en que depende del sentido. Pero el juicio del intelecto no depende del sentido como los actos que se ejercen por medio de un órgano corporal, sino tan sólo en cuanto a la recepción de su objeto; y el juicio es posterior a esa recepción. De todas formas, a veces el que duerme se da cuenta de que algunas cosas no son realidades, sino semejanzas de realidades.

3. VERACIDAD DE LA INTELIGENCIA ⁵⁴

El error se dice propio de la fantasía, no porque no pueda darse en la inteligencia, sino porque en ocasiones es causado en ella por el error de la fantasía. Mientras ésta da lugar al error en razón de su propio ser, el error de la inteligencia no proviene del propio ser de ésta, sino más bien de su defecto. Por eso la razón se dice siempre naturalmente recta.

El objeto propio de la inteligencia es la esencia; y así como el sentido es siempre verdadero acerca de los sensibles propios, como la vista acerca del color, así la inteligencia, esencialmente hablando, no yerra sobre la esencia, como se dice en el libro III *Del Alma*.

En la segunda operación, por la que el intelecto compone o divide, hay error esencialmente cuando atribuye a la cosa cuya esencia entiende algo que no le conviene o que se le opone. La posibilidad de error se debe al hecho de que en esta operación la inteligencia no capta la esencia de una cosa de una manera absoluta, sino que une algo a la cosa aprehendida y se dirige así a las cosas que rodean la esencia. El intelecto se comporta, pues, en el juicio como el sentido

⁵⁴ Cfr. I, 16, 2; I, 17, 3c y ad 2; I, 57, 1, ad 2; I, 58, 5; I, 85, 6; CG, I, 59; III, 46; III, 107; III, 108; *De Ver.* I, 12c; 15, 3, ad 1; 17, 2c y ad 2; 18, 6c; *De Malo* 7, 5, ad 6; 16, 6c y ad 2 in contr.; *Quod.* III, 12, 26c; *In Sent.* I, d. 19, 5, 1, ad 7; I, d. 38, 3, ad 4; II, d. 25, 2c; II, d. 39, 1, 1, ad 5; II, d. 39, 3, 1c y ad 1; II, d. 39, 3, 2c y ad 5.

sobre los sensibles comunes o accidentales. Con la diferencia de que la verdad y la falsedad están en la inteligencia, no sólo porque el conocimiento intelectual es verdadero o falso, sino porque el intelecto lo conoce, mientras que en el sentido la verdad y la falsedad no están como conocidas.

Pero respecto de los primeros principios especulativos o prácticos, que nos son naturalmente conocidos de modo evidente desde el instante en que se conocen sus términos, es imposible que la inteligencia yerre.

El intelecto puede errar y perder así su rectitud natural sólo al conferir y aplicar los principios comunes a las conclusiones particulares por un racionio indebido, bien porque se toma una premisa falsa como verdadera, bien porque falla el rigor lógico de la inferencia. Pues lo mismo que en las ciencias demostrativas no se deducen las conclusiones directamente de los principios comunes, sino por medio de principios propios y determinados al género de que se trate, que contienen la virtualidad de los primeros principios; así también sucede en el ámbito de lo operable, en el que la razón, que al deliberar usa un cierto silogismo para hallar qué es lo bueno, como resulta del libro III *Del Alma*, va de los principios comunes a la conclusión de esta acción concreta mediante ciertos principios propios y determinados. Ahora bien: estos principios propios no son naturalmente evidentes como los principios comunes, sino que se conocen por investigación racional o por fe. Y como no hay fe de todas las cosas, según se dice en el capítulo III de la II Epístola a los Tesalonicenses, y por otra parte la razón falla a veces en su discurso, de ahí que sobre estos principios acontece errar.

El error, sin embargo, no es posible sobre las conclusiones particulares que se toman directamente bajo los principios universales en los mismos términos; como en esta afirmación, este todo es mayor que su parte, nadie yerra, del mismo modo que nadie yerra en ésta, cualquier todo es mayor que su parte. Porque en ese juicio la mayor es evidente, en cuanto existe en un juicio universal; y la menor también, porque en ella se predica particularmente lo mismo de lo mismo; como cuando se dice: Cualquier todo es mayor que su parte. Esto es un todo. Luego es mayor que su parte. Por consi-

guiente, el error sólo podrá encontrarse en las conclusiones mediatas.

Cuando se dice que en la ciencia no hay error se entiende la ciencia en sentido estricto, la que procede de principios ciertos por razonamiento legítimo. En ella la certeza de los principios deriva hasta las conclusiones. Pero no se entiende de la ciencia en sentido amplio, según el cual decimos saber todo aquello de lo que hemos recibido alguna noticia, sea ésta una mera opinión o una conclusión ilegítima o falsa.

Se ha visto que la falsedad de la inteligencia sólo tiene lugar esencialmente en la composición o división; sin embargo, accidentalmente puede también darse falsedad en la operación por la que conoce la esencia, en cuanto también en ella se mezcla algo propio de la operación del intelecto que compone o divide. En sí mismo lo incomplejo o la definición no puede ser verdadero o falso, pero puede serlo la inteligencia que capta la esencia, en cuanto el conocimiento de la esencia depende del conocimiento de la afirmación. Porque el intelecto capta la esencia en una cierta comparación con la cosa, ya que la capta como esencia de esta cosa. Además, nuestra inteligencia no llega inmediatamente a conocer la esencia de una cosa, sino a través de un cierto orden de investigación, como cuando captamos en primer lugar animal, y, dividiéndolo según diferencias opuestas, abandonamos una y añadimos al género otra, hasta llegar a la definición de la especie. En este proceso puede darse el error si se toma como diferencia del género lo que no es diferencia del género.

Pues bien: el error accidental en la primera operación o en la definición puede tener lugar de dos maneras:

1. Error de toda la definición respecto de lo definido, que es falsa de esta cosa y no absolutamente hablando, cuando tomamos la definición de una cosa como si fuera la definición de otra; por ejemplo, si la definición del círculo se toma como definición del triángulo.

2. Error de las partes de la definición entre sí, que es falsa absolutamente hablando y no sólo respecto de alguna cosa, cuando las partes de la definición no son compatibles;

por ejemplo, si se toma como definición de alguna cosa animal insensible (porque no hay ningún animal que sea así).

Todo esto puede suceder en las cosas compuestas, cuya definición se compone de diversos elementos, pero no en las esencias simples, en cuya definición no hay composición alguna. Y así, respecto de las esencias simples no hay falsedad, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*, sino que, o no son captadas en absoluto, y entonces nada entendemos de ellas, o se conocen tal como son. Por eso dice San Agustín en el libro *De las ochenta y tres cuestiones* que en lo que alguien entiende no yerra; porque el error proviene de falta de entendimiento.

VI. EL CRITERIO DE VERDAD ⁵⁵

“Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in III *Caeli et Mundi*, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in VI *Ethicorum*, quod *sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum*; extrema appellans ea in quae fit resolutio iudicantis” (*De Ver.* 12, 3, ad 2).

(Puesto que el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, es preciso resolver de algún modo al sentido todas las cosas de las que juzgamos; por eso el Filósofo dice en el libro III *Del Cielo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, a partir de la cual debemos juzgar de las demás; e igualmente dice en el libro VI de la *Ética* que *los sentidos son extremos como la inteligencia de los principios*; llamando extremos aquéllos en los que termina la resolución del que juzga.)

Santo Tomás de Aquino hace suyo el pensamiento de Aristóteles sobre el criterio de verdad. Tampoco en él aparece

⁵⁵ Cfr. *In Anal. Post.* prooemium, 6; I, 84, 6 ad 1; *CG*, III, 47; *De Ver.* 1, 4, ad 5; 11, 1, ad 13; 12, 3, ad 2 y ad 3; 14, 1c; 15, 1c; 16, 2c; 28, 3, ad 6; *De Spir. creat.* 10, ad 8; *In Sent.* I, d, 19, 5, 1c.

este tema explícitamente planteado, pero las indicaciones son numerosas.

El error sólo puede darse en la operación del intelecto por la que compone o divide, y en la definición accidentalmente, en la medida en que se mezcla en ella alguna composición. Respecto de las esencias simples el intelecto es siempre verdadero. Luego para asegurarse de la verdad de todo nuestro conocimiento intelectual basta poder asegurar la verdad de los juicios.

Los juicios inmediatamente evidentes o primeros principios llevan en sí mismos la garantía de su verdad. Bastará, pues, asegurar la verdad de los juicios mediatos. ¿Cómo conseguirlo? Puesto que han sido obtenidos a partir de principios será preciso que las cosas sobre las que se emiten juicios se examinen a la luz de los principios del conocimiento, resolviéndolas en ellos. Si la resolución se hace rectamente, nunca habrá falsedad en la inteligencia.

Esos principios son, en primer lugar, los primeros principios de la demostración. Juzgamos de la verdad de todas las cosas según la verdad de los primeros principios; y no alcanzamos certeza de las conclusiones hasta haber realizado esta resolución, porque la certeza de la ciencia proviene de la certeza de los primeros principios.

Así la razón "se compara a la inteligencia como al principio y al término.

Como al principio, porque la mente humana no podría discurrir de una cosa a otra, si no comenzase su discurso por una simple recepción de la verdad, que es la inteligencia de los principios. De modo semejante el discurso de la razón tampoco llegaría a algo cierto si no se hiciese un examen de lo que se descubre por el discurso a la luz de los primeros principios, en los que la razón resuelve. De tal modo que la inteligencia resulta así el principio de la razón en la vía de la invención, y el término en la vía del juicio"⁵⁶.

⁵⁶ *De Ver.* 15, 1c.

La índole de criterio de verdad se desprende de estas palabras: "Todo conocimiento específico se deriva de algún conocimiento ciertísimo sobre el que es imposible el error, que es el conocimiento de los primeros principios universales, a cuya luz se examinan todas aquellas cosas conocidas, se aprueba todo lo verdadero y se rechaza todo lo falso"⁵⁷.

Pero los primeros principios de la demostración no son los únicos principios del conocimiento. "Puesto que el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, es preciso resolver de algún modo al sentido todas las cosas de las que juzgamos; por eso el filósofo dice en el libro III *Del Cielo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, a partir de la cual debemos juzgar de las demás [*res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare*]; e igualmente se dice en el libro VI de la *Etica* que los sentidos son extremos como la inteligencia de los principios [*sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum*]; llamando extremos aquéllos en los que termina la resolución del que juzga"⁵⁸. "Porque el juicio se hace por resolución en los principios; por eso es preciso que juzguemos de todas las cosas según lo que recibimos de los sentidos, como se dice en el libro III *Del Cielo*"⁵⁹. "El juicio del intelecto depende del sentido en cuanto necesita de él como del extremo y último al que se hace la resolución"⁶⁰.

Pero entonces adquiere toda su importancia la objeción de San Agustín: "*No hay que esperarse la sinceridad de la verdad de los sentidos del cuerpo. Lo que prueba de dos maneras. Primero, porque todo lo que alcanza el sentido corpóreo cambia sin ninguna intermisión de tiempo: pero lo que no permanece no puede percibirse. Segundo, porque todas las cosas que sentimos por el cuerpo las sentimos de modo que sufrimos sus imágenes incluso cuando las cosas sensibles ya no están presentes, como sucede en el sueño y en la locura; y no podemos discernir con los sentidos si se trata de los mismos seres sensibles o de sus falsas imágenes. Ahora bien:*

⁵⁷ *De Ver.* 16, 2c.

⁵⁸ *De Ver.* 12, 3, ad 2.

⁵⁹ *De Ver.* 28, 3, ad 6.

⁶⁰ *De Ver.* 12, 3, ad 3.

no puede ser percibido lo que no se discierne de lo falso. Y así concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos"⁶¹. O bien: "*No hay nada sensible que no tenga alguna semejanza con lo falso, de modo que no puede ser discernido... [...] Por consiguiente, no ha sido constituido en los sentidos el juicio de la verdad*"⁶².

Santo Tomás contesta con la doctrina de Aristóteles:

1. El juicio del sentido es verdadero sobre el sensible propio. 2. Por encima del sentido hay una capacidad intelectual que juzga de la verdad. "Porque decimos juzgar de la verdad a través de algo, de dos maneras. Primera, como a través de un medio; como juzgamos de las conclusiones a través de los principios, y de lo regulado a través de la regla; y en este sentido parecen proceder las razones de Agustín. Porque lo que es mutable, o lo que tiene semejanza con lo falso, no puede ser regla infalible de la verdad. De una segunda manera decimos juzgar de alguna verdad a través de algo, como a través de la virtud judicativa; y de este modo juzgamos de la verdad a través del intelecto agente"⁶³. Pero lo importante es saber qué papel compete al intelecto agente y cómo suple la deficiencia de los sentidos. En la *Summa Theologiae* se responde así: "Por esas palabras de Agustín se da a entender que no puede esperarse la verdad totalmente de los sentidos. Pues se requiere la luz del intelecto agente, por el que podamos conocer de modo inmutable la verdad que está en las cosas mudables, y podamos discernir las cosas de sus semejanzas"⁶⁴. Cómo se realice en concreto este discernimiento por medio del intelecto agente es algo que Santo Tomás no explica, ni parece fácil de explicar.

⁶¹ I, 84, 6, ob. 1.

⁶² *De Spir. creat.* 10, ob. 8.

⁶³ *De Spir. creat.* 10, ad 8.

⁶⁴ I, 84, 6, ad 1.

VII. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA

“Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse” (*De Ver.* 10, 12, ad 7).

(Nadie puede pensar que no existe, asintiendo a ello; porque siempre que piensa algo, percibe su existir.)

I. LA CONCIENCIA ⁶⁵

Santo Tomás advierte en la palabra conciencia una pluralidad de sentidos: cosa sabida u objeto, potencia, hábito, acto; y dirige la explicación hasta desembocar en la conciencia como acto y detenerse en su sentido moral. Pero antes de él ha considerado su sentido psicológico, que es el que aquí nos interesa.

La conciencia, como lo indica el mismo nombre, significa la aplicación de la ciencia o noticia humana a algún acto determinado; de donde conciencia se dice como *cum alio scientia*, y *conscire* (consaber) como *simul scire*. Ahora bien: cualquier ciencia o noticia que el hombre tiene puede aplicarse a su acto: bien sea la memoria, según la cual se dice que el hombre tiene conciencia que testifica que ha hecho algo o no lo ha hecho; o también la ciencia universal o particular. De donde la conciencia no puede denominar algún hábito especial, o alguna potencia, sino que denomina el acto mismo que es aplicación de cualquier tipo de hábito o noticia a algún acto particular.

⁶⁵ Cfr. I, 79, 13c y ad 2; *De Ver.* 17, 1c; 17, 2, ob. 2 y ad 2; *Quod.* III, 12, 26c; *In Sent.* II, d. 24, 2, 4.

Ahora bien: un conocimiento puede aplicarse a algún acto *de dos modos*: *de un modo*, cuando se considera si el acto es o ha sido; *de otro modo*, cuando se considera si el acto es recto o no.

Según el *primer modo* de aplicación decimos tener conciencia de algún acto en cuanto sabemos o reconocemos que nosotros hemos hecho algún acto o no lo hemos hecho, es decir, en cuanto somos conscientes de lo que hacemos o de lo que intentamos hacer. Y algo se dice estar en la conciencia como lo conocido está en el conocimiento; por ejemplo, una mancha está en la conciencia en cuanto alguien se sabe manchado. Así aparece en el uso común del lenguaje, cuando se dice que, según mi conciencia, esto no ha sido hecho, es decir, no sé o no supe si esto ha sido hecho o sucedió. Y según este modo de hablar se entiende lo que se encuentra en el Génesis, XLII, 22: *No está en nuestras conciencias quién haya puesto el dinero en nuestros sacos*; y en Eclesiastés, VII, 22: *Sabe muy bien tu conciencia que tú muchas veces has hablado mal de otros*. Y según este sentido se dice que la conciencia testifica algo; como en Romanos, IX, 1: *En mi favor da testimonio mi conciencia*.

Como se ve, la conciencia lleva consigo dos aspectos vinculados: 1. El conocimiento de algo. 2. El conocimiento de que conocemos ese algo; es decir: el conocimiento del yo en tanto está conociendo algo. Propiamente la conciencia significa ese conocimiento del yo que acompaña y rodea todos los objetos que van siendo conocidos. Por eso conciencia significa autoconciencia, y su sentido inmediato no es enteramente equivalente al de conocimiento. Sin embargo, se trata del yo en tanto que acompañante de un determinado objeto conocido. Desde su significación común, que Santo Tomás describe, la conciencia se presenta como autoconciencia acompañante o concomitante de una intencionalidad primaria.

2. LA AUTOCONCIENCIA CONCOMITANTE

A la objeción: "El alma no puede pensar que no existe", Santo Tomás responde: "Pensar que algo no existe puede entenderse *de dos maneras*.

En primer lugar de tal modo que estas dos cosas caigan simultáneamente en la aprehensión; y así nada impide que alguien piense que no existe, de la misma manera que piensa que alguna vez no existió. Pero de este modo no puede caer simultáneamente en la aprehensión que algo es un todo y es menor que la propia parte, porque uno de ellos excluye al otro.

En segundo lugar de tal modo que se preste asentimiento a esta aprehensión; y así nadie puede pensar que no existe, asintiendo a ello; porque siempre que piensa algo, percibe su existir"⁶⁶.

En este texto hay varios aspectos que requieren nuestra atención.

El primero es que en todo pensamiento el yo se percibe a sí mismo y, por tanto, percibe su propio existir. Todo pensamiento comporta autoconciencia. Así lo hemos encontrado ya en el *Comentario a la Etica a Nicómaco*⁶⁷; y con la misma claridad aparece en otros lugares: "nuestra mente [...] conoce de sí misma que existe; pues por el hecho mismo de que percibe que actúa, percibe que existe"⁶⁸. "Porque alguien percibe que tiene alma, y que vive, y que existe, en la misma medida en que percibe que siente y entiende. Por eso dice el Filósofo en el libro IX de la *Etica: Sentimos que sentimos y entendemos que entendemos; y al sentir esto, entendemos que somos*"⁶⁹.

⁶⁶ *De Ver.* 10, 12, ob. 7 y ad 7; cfr. *CG*, II, 75.

⁶⁷ Cfr. *In Eth.* IX, XI, 1908.

⁶⁸ *CG*, III, 46.

⁶⁹ *De Ver.* 10, 8c.

Ahora bien: ¿percibimos nuestro pensar y nuestro existir en el mismo acto de pensar algo, o en un acto posterior? Analicemos el primer texto. Las palabras “porque siempre que piensa algo percibe su existir” parecen indicar que se trata de un único acto; si fueran dos, el segundo podría no seguir al primero, y entonces pensaríamos sin percibir nuestro existir. Esta conclusión, sin embargo, está expresamente contradicha por Santo Tomás en otros lugares. Por ejemplo, donde contesta a esta objeción: “Todo lo que se conoce se conoce a través de algún acto. Si, pues, el intelecto conoce su acto, lo conoce a través de algún acto; y de nuevo este acto a través de otro acto. Pero entonces se procederá hacia el infinito: lo que parece imposible”⁷⁰. “Hay que responder que el entender humano mismo no es un acto o perfección de la naturaleza material entendida, para que pueda entenderse en un único acto la naturaleza de la cosa material y el entender mismo, como en un único acto se entiende la cosa con su perfección. De donde uno es el acto por el que el intelecto entiende la piedra, y otro es el acto por el que entiende que entiende la piedra, y así sucesivamente. Por lo demás, no hay inconveniente en que en el intelecto se dé un infinito en potencia, como se ha dicho más arriba”⁷¹. Además Santo Tomás de Aquino afirma en muchos lugares —lo veremos en el próximo apartado— que primero se entiende algo y después se entiende que se entiende.

La posición de Santo Tomás no deja lugar a dudas; sin embargo, tiene en su contra dos inconvenientes teóricos:

1. El nuevo acto que capta el entender la piedra, posterior al acto de entender la piedra, debería versar sobre el entender que le precede y no sobre el entender presente. De lo contrario, habría un entenderse a sí mismo actual, pero no un entender que se entiende la piedra. Ese nuevo acto no sería propiamente entender que se entiende ahora la piedra, sino entender que se ha entendido la piedra antes. Pues si se entiende ahora que ahora se entiende la piedra, un único acto entendería la piedra y el entender mismo, lo que es contrario al supuesto de que se parte. Ahora bien: yo no puedo entender

⁷⁰ I, 87, 3, ob. 2.

⁷¹ I, 87, 3, ad 2.

ahora que antes entendía, si antes sólo entendía la piedra. Dicho de forma más clara: Tenemos dos actos de entender. El primero sólo tiene por objeto la piedra, no el entender. El segundo tiene por objeto la piedra y el entender. Pero antes del segundo acto el entender no está en la conciencia como objeto. Luego el segundo acto, que capta lo pasado, no puede hacerlo surgir. En una palabra: no puede haber vuelta o reflexión de conciencia sobre un acto precedente, si en el acto precedente no había ninguna conciencia del acto. Toda autoconciencia refleja supone una previa autoconciencia concomitante. Sin esta última no hay autoconciencia refleja, ni, por tanto, conciencia alguna del acto y del yo.

2. El segundo inconveniente está estrechamente vinculado al primero. Si ningún acto de conciencia se percibe actualmente a sí mismo, el acto de conciencia versa siempre sobre lo que no es él, sobre lo que para él es "lo otro"; y entonces la conciencia no puede percibir al yo en sus actos. Y eso con independencia de lo concluido en 1), según lo cual no habría conciencia alguna del acto. Aun suponiendo una conciencia del acto precedente, esa conciencia no es conciencia del yo, pues lo precedente es "lo otro" respecto a lo que la conciencia es ahora. Si el acto precedente permanece en el ahora de la conciencia, en esa misma medida no hay conciencia del acto precedente, sino del actual; y en consecuencia un acto de conciencia se percibiría actualmente a sí mismo, lo que va contra el supuesto de que se parte.

Nos vemos, pues, obligados a concluir contra Santo Tomás en favor de Santo Tomás mismo. Santo Tomás expresó mal su pensamiento o no lo explicitó suficientemente. Basta pensar en que su descripción de lo que es la conciencia en general implica la autoconciencia concomitante en cada acto de conciencia. Hay que entenderle, pues, en el sentido de que en el primer acto, que entiende la piedra, no hay conciencia refleja del entender. No puede haber, en efecto, una vuelta o una reflexión sobre algo que no existe. La reflexión se realiza siempre, cuando se realiza, en un acto posterior o en un momento posterior del acto. Pero en el acto precedente había una autoconciencia concomitante, que no debe llamarse reflexión, que es precisamente la condición de posibilidad de la reflexión ulterior. Esto significa también que en el acto pre-

cedente la atención se dirigía al objeto intencional, y la autoconciencia no pasaba de ser como una resonancia o acompañamiento del yo de la conciencia. Es decir: la autoconciencia simplemente concomitante es una intencionalidad primaria. La reflexión invierte el orden de las modalidades del objeto: el yo del acto pasa a ser el objeto de atención preponderante.

¿Cómo es posible esa ulterior reflexión, protraíble hasta el infinito, de que habla Santo Tomás? Es posible en la medida en que el acto de reflexión, que dirige la atención hacia el acto precedente de conciencia, comporte a su vez una autoconciencia concomitante inatendida, susceptible de explicitarse en una nueva reflexión. Y así indefinidamente.

Hay otro texto que se opone a la interpretación que aquí se ha dado, pero se verá en seguida que se opone también al primer texto citado, del que partió la interpretación. Volvamos primero a este último.

Se comparan en él dos actos de conciencia: 1. Pienso que el todo no es mayor que su parte. Imposible, porque implica contradicción: el todo nunca podría no ser mayor que su parte; uno de los términos excluye el otro. 2. Pienso que yo no existo. Posible, porque no implica contradicción: yo podría no existir (al menos así me lo parece en la experiencia inmediata); el yo no excluye el no existir. Pero me es imposible asentir a ese pensamiento, y Santo Tomás no pone ninguna limitación a esa imposibilidad: *nullus potest cogitare se non esse cum assensu*. ¿Por qué es imposible? Porque en ese pensamiento hay una contradicción vivida y conocida: la que se da entre la negación de mi existir, afirmada en él, y la vivencia de mi existir, percibida en él. Pero si siempre es imposible el asentimiento a la negación de mi existir, siempre se percibe mi existir en semejante acto de negación. Santo Tomás dice expresamente: *in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse*, sin limitación alguna.

El texto que parece oponérsele es el siguiente: "El intelecto puede entender que no existe o que no entiende, aunque no lo entienda sin existir y entender; porque no es necesario que el intelecto entienda todo lo que tiene presente al enten-

der, ya que no siempre reflexiona sobre sí mismo"⁷². En el primer texto parecía que el pensar que no existo era posible de una manera puramente teórica, a causa de la posibilidad abstracta de mi no existencia; pero no de una manera convencida hasta el punto de asentir a ese pensamiento, por razón de la percepción de mi existencia en todo pensar. En el segundo texto parece que el pensar que no existo es posible (con asentimiento o sin él, pues nada de esto está precisado) si en ese acto no hay reflexión; es decir, si mi existir pasa inadvertido a causa de la inexistencia de reflexión. Si así fuera, se podrían dar actos intelectuales sin ninguna percepción del yo y del acto mismo en ellos; y por la misma razón se podría dar asentimiento a uno de esos actos en los que se piensa que yo no existo. He aquí la contradicción entre los dos textos.

Contra el segundo texto podría decirse: Es imposible pensar que *yo* no existo si *yo* no me percibo o soy objeto de ese acto. No puedo pensar o hablar acerca de mi yo si mi yo está ausente de la conciencia. Ahora bien: si mi yo es objeto de conciencia, percibo mi yo o su existir, y entonces, haya o no haya reflexión, no puedo asentir al pensamiento de que no existo. El pensamiento de que yo no existo sólo puede serme posible de una manera puramente teórica o abstracta, en cuanto no percibo la necesidad de mi existir. Que es el sentido del primer texto.

Puede establecerse, por tanto, a modo de conclusión, lo siguiente: Aunque no en todo entender hay reflexión sobre el yo (conciencia refleja), en todo entender hay conciencia del yo (autoconciencia concomitante).

Una última cuestión: La percepción del propio existir, presente en todo pensamiento, ¿es privativa de la mente o inteligencia, o se da en todo acto de conciencia, también en los actos de la conciencia sensitiva? Aristóteles afirma la conciencia del acto desde la conciencia más elemental, la sensación, y la atribuye a la misma potencia que siente el objeto⁷³. Santo Tomás de Aquino, en su comentario al libro III *Del Alma*, interpreta, al parecer, en este sentido a Aristóteles

⁷² *De Ver.* 1, 5, ad 5.

⁷³ Cfr. *De An.* III 2, 425 b 10-426 a 20.

les⁷⁴. Pero en otras obras afirma que, según Aristóteles en el libro II *Del Alma*, la conciencia del acto de sentir no pertenece a ninguno de los sentidos externos, sino al sentido común⁷⁵, lo que también puede encontrar cierto apoyo en su comentario al libro III *Del Alma*⁷⁶. Para acabar de complicar el asunto, un pasaje del *De Veritate*⁷⁷ parece atribuir a la vista misma la conciencia de la visión. Como Santo Tomás fundamenta en razones teóricas la imposibilidad de que un sentido conozca su propio acto, se ha de considerar éste su pensamiento definitivo, a pesar de la impresión que producen los comentarios al libro III *Del Alma* y el citado pasaje del *De Veritate*. Frente a lo que sucede con los sentidos, los actos de las potencias superiores —inteligencia y voluntad— son percibidos por la inteligencia misma. En el próximo apartado hemos de considerar todas estas razones.

3. LA AUTOCONCIENCIA REFLEJA Y LA INTENCIONALIDAD PRIMARIA⁷⁸

Santo Tomás de Aquino trata de este tema al exponer el conocimiento que el alma humana tiene de sí misma y diferenciarlo del conocimiento de sí mismos que alcanzan los espíritus puros, Dios y los ángeles. Distingue, además, el conocimiento, del acto de conocer, de la potencia cognoscitiva y del alma. Seguiremos cada uno de estos momentos.

⁷⁴ Cfr. *In De An.*, III, II, 584-595; cfr. también III, III, 599, donde expresa su conclusión.

⁷⁵ Cfr. I, 87, 3, ad 3; *CG*, II, 66; *De Ver.* 1, 9c; *In Sent.* III, d. 23, 1, 2, ad 3.

⁷⁶ Cfr. *In De An.* III, III, 599.

⁷⁷ Cfr. *De Ver.* 10, 9c.

⁷⁸ Cfr. I, 14, 2, ob. 1 y ad 1 y ob. 3 y ad 3; I, 14, 4, ob. 2 y ad 2 y ob. 3 y ad 3; I, 16, 4, ad 2; I, 79, 6, ad 2; I, 87, 1; I, 87, 3 y ob. 3 y ad 3; I, 87, 4; I, 88, 2, ad 3; I, 94, 2c; I-II, 17, 3, ad 3; *CG*, II, 49; II, 98; III, 26; III, 46; IV, 11; *De Ver.* 1, 9c; 2, 2, ad 2; 8, 6c; 10, 8c; 10, 9c; 22, 12c; *De Pot.* 7, 9c; 8, 1c; *De Malo*, 6, ad 18; 16, 8, ad 6; 16, 12, ad 4; *De An.* 3, ad 4; 16, ad 8; *De Virt. in com.* 6, ad 5; *In Sent.* II, d. 23, 2, 1c; III, d. 23, 1, 2c, y ad 3; *De princ. ind.*; *Comp.* cap. 85; *In Boët. de Trin.* 1, 3c; *In Libr. de Caus.* lect. 7, 13 y 15.

Cada cosa es cognoscible en la medida en que está en acto y no en la medida en que está en potencia, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*: porque algo es ser y verdadero, que cae bajo el conocimiento, en cuanto está en acto. Y esto resulta manifiesto en las cosas sensibles: porque la vista no percibe lo colorado en potencia, sino sólo lo colorado en acto. Y es igualmente manifiesto que la inteligencia, en cuanto es cognoscitiva de las cosas materiales, no conoce más que lo que está en acto: de ahí que no conozca la materia prima sino según su proporción a la forma, como se dice en el libro I de la *Física*. De ahí también que la forma, según la cual algo está en acto, sea el principio del conocimiento de una cosa; y la potencia cognoscitiva es actualmente cognoscente por alguna forma o especie.

Ahora bien: la última perfección de la inteligencia y de la naturaleza intelectual, según la cual está perfectamente en acto, es su operación: pues no es como la acción que tiende a la cosa exterior, que es perfección de lo realizado, como la edificación es perfección de lo edificado; sino que permanece en el agente como su acto y perfección, según se dice en el libro IX de la *Metafísica*. Por consiguiente, lo primero que se entiende de la inteligencia y de la naturaleza intelectual es su mismo entender.

La naturaleza y las potencias naturales no sensitivas no se conocen a sí mismas, porque no conocen su actividad, como el fuego no conoce que calienta.

Las potencias cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de algún órgano corporal, no se conocen a sí mismas, como sucede en cada uno de los sentidos. El sentido propio no siente su acto, sino que esto compete al sentido común, como se dice en el libro II *Del Alma*. Ya sabemos lo problemática que es esta atribución a Aristóteles. En el *Liber de Causis*, sin embargo, se dice de modo expreso que sólo lo que es incorporeal puede conocerse a sí mismo⁷⁹. Santo Tomás da la siguiente razón. El sentido propio siente según la inmutación del órgano material por el sensible exterior. No es posible que algo material se inmute a sí mismo, sino que uno

⁷⁹ Cfr. *Liber de Causis*, prop. XV.

es inmutado por otro. Para conocer su acto sería preciso que el instrumento a través del cual se conoce cayese como medio entre la potencia misma y el instrumento a través del cual conocía lo primero. Sin embargo, una potencia que se sirve de órgano corporal puede conocer el acto de otra potencia, en cuanto la impresión de la potencia inferior redundaba en la superior, como por el sentido común conocemos que la vista ve.

Las potencias superiores del alma, sin embargo, por el hecho de que no se sirven de un órgano material sino que son inmatrimales y subsistentes, pueden conocerse a sí mismas. Por eso se dice en el libro *De Causis* que *el que conoce su esencia, vuelve a su esencia*. “Y esto no es así sino porque el que sabe y lo sabido son una misma cosa, porque el saber del que conoce su esencia es procedente de él y dirigido hacia él [*ex eo et ad eam*]: es procedente de él porque él es el que sabe, y es dirigido hacia él porque él es lo sabido.” “Y que deba llamarse vuelta o conversión manifiesta por el hecho de que, cuando el alma conoce su esencia, *el que sabe y lo sabido son una misma cosa*, y así *el saber* por el que conoce su esencia, esto es, la misma operación inteligible, *es procedente de él* en cuanto él *es el que sabe*, y es *dirigido hacia él* en cuanto él es lo sabido, y así se da en ello una cierta circulación, que lleva consigo la palabra volver o convertirse”⁸⁰. Santo Tomás señala también que la locución por la que se dice que el que conoce su esencia vuelve a su esencia no significa otra cosa en el libro *De Causis* que la subsistencia de una cosa en sí misma. Porque las formas no subsistentes, en cuanto perfeccionan a la materia dándole el ser, están de alguna manera efundidas sobre ella y de ningún modo recogidas en sí mismas. Pero las formas subsistentes que tienen el ser en sí mismas, vuelven hacia sí mismas.

Las sustancias intelectuales o inmatrimales constituyen el supremo y más perfecto grado de la vida, porque se conocen a sí mismas. Pero dentro de la vida intelectual se encuentran diversos grados. Cada sustancia inmaterial se conocerá a sí misma según el grado en que esté en acto en orden a su operación. Y así como hay grados de acto y potencia en los

⁸⁰ *Liber de Causis*, prop. XV.—*In Libr. de Caus.* lect. 15.

seres, de modo que algo es solamente en potencia, como la materia prima; algo sólo en acto, como Dios; y algo en acto y en potencia, como todos los seres intermedios; así sucede en el orden de lo inteligible.

Las sustancias separadas o espíritus puros, que son por naturaleza como un ser en acto en el orden de lo inteligible, se conocen a sí mismas por su misma esencia, y no por la semejanza de otra cosa. Su inmunidad de la materia las hace inteligibles por sí mismas, de modo que su ser es el objeto propio de su inteligencia.

La esencia de Dios, que es acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible en sí misma. De donde Dios se conoce por su misma esencia, y no sólo a sí mismo sino todas las cosas. Además, el ser y la inteligencia divina se identifican con su entender. Y como el entender divino, que es subsistente en sí mismo, es entender de sí mismo y no de otra cosa, no necesita un nuevo acto para entender que entiende, y para entender que entiende que entiende, y así hasta el infinito, sino que se entiende totalmente en un único acto. Su conocerse no es reflejo, sino directo.

Santo Tomás se plantea como objeción las palabras del libro *De Causis*: todo el que conoce su esencia vuelve a su esencia. Pero Dios no sale fuera de su esencia ni se mueve en modo alguno. Luego no vuelve a su esencia y, por tanto, no conoce su esencia. Y contesta: la locución según la cual se dice que quien conoce su esencia vuelve a su esencia es metafórica; porque en el entender no hay movimiento, como se prueba en el libro VII de la *Física*. De donde, propiamente hablando, no hay allí receso ni vuelta. En el conocimiento divino no hay discurso alguno, como en nosotros, de lo conocido a lo desconocido. Sin embargo, puede encontrarse en él una cierta circulación por parte del objeto cognoscible, en cuanto al conocer su esencia ve las demás cosas en las que contempla la semejanza de su esencia, y así en cierto modo vuelve a su esencia; aunque no como si conociera su esencia a partir de las demás cosas, como sucede en nuestra alma. Por otra parte, volver a su esencia no es otra cosa que subsistir en sí mismo. Ahora bien: subsistir por sí mismo conviene en grado máximo a Dios. De donde, según este modo

de hablar, El es el que en máximo grado vuelve a su esencia y se conoce a sí mismo. Las formas subsistentes en sí mismas de tal modo se difunden en las cosas, perfeccionándolas e influyendo en ellas, que permanecen en sí mismas; y según este modo Dios vuelve a su esencia en máximo grado, porque siendo providente con todas las cosas, y por ello saliendo y procediendo de alguna manera hacia ellas, permanece en sí mismo fijo y libre de toda mezcla.

La esencia de los ángeles es también como un acto en el orden de lo inteligible, pero no como un acto puro y completo. Todas las sustancias angélicas están en una situación media entre la potencia y el acto, lo mismo en el orden del ser que en el orden de lo inteligible. Por eso su entender no queda completo por su esencia; pues aunque el ángel se entienda por su misma esencia, que le está presente, y no a través de alguna semejanza exterior, no conoce por ella todas las cosas, sino que conoce los seres distintos de sí mismo por sus semejanzas. Además, su ser no es su entender, si bien el primer objeto de su entender sea su propia esencia. De donde, aunque difiera en el ángel según la razón el entender que entiende y el entender su esencia, entiende ambos en un único acto; porque entender su esencia es la propia perfección de su esencia, y se entiende una cosa con su perfección al mismo tiempo y en un único acto. Su conocimiento de sí mismo es también directo y no reflejo.

El alma humana ocupa el último lugar entre las sustancias intelectuales, como la materia prima en el orden sensible. Así como la materia prima está en potencia respecto de todas las formas naturales, así nuestro intelecto está en potencia respecto a todas las formas inteligibles; es como pura potencia en el orden inteligible, al igual que lo es la materia prima en el orden natural: por eso se llama intelecto posible. Por otra parte, nada actúa sino en la medida en que está en acto. Y así como la materia prima no puede tener ninguna operación a menos que sea perfeccionada por la forma; y entonces la operación es una cierta emanación de la misma forma, más que de la materia; así nuestro intelecto posible no puede entender nada antes de ser perfeccionado por la forma inteligible en acto: sólo entonces entiende la cosa a la que se refiere esa forma. Por último, así como el ser natural y la

condición de sensible no conviene a la materia prima sino en la medida en que ha sido reducida al acto por su forma natural, así el intelecto posible no es inteligible sino por la recepción de una forma o especie inteligible sobreañadida. Considerado en su esencia se comporta como inteligente en potencia; por eso tiene por sí mismo la capacidad de entender, pero no la capacidad de entenderse, como si pudiera captarse inmediatamente. Sólo puede entenderse en la medida en que se actualiza por alguna forma o especie inteligible que se encuentra en acto en él.

Como la inteligencia es una potencia que no se sirve de órgano corporal, puede conocerse a sí misma, pero sólo a través de su acto, según el cual sufre la acción del objeto y es informado por la especie de su objeto. El intelecto humano no es su entender, ni su esencia es el objeto primero de su entender (estaba en potencia antes del acto de entender), sino algo extrínseco. El primer proceso del alma es de las cosas exteriores a sí misma, porque está naturalmente ordenada a lo exterior. En otras palabras: la conciencia humana es una intencionalidad primaria. Por consiguiente, nuestro intelecto se conoce a sí mismo, no por su misma esencia, captándola de un modo directo, sino a través de su entender o de su propia operación por la que está en acto; no de un modo directo, sino por reflexión: se actualiza al captar otras cosas, y entonces, ya en acto, vuelve a su propio conocimiento.

El intelecto, pues, reflexiona sobre sí mismo, y entonces tienen más clara aplicación las palabras del *Liber de Causis*: *todo el que conoce su esencia vuelve a su esencia*. Hay un proceso o movimiento, en cuanto a partir de un cognoscible se llega a otro; y en nosotros se realiza a través de un cierto discurso, según el cual hay una salida y una vuelta a nuestra alma, al conocerse a sí misma.

Y así los mismos platónicos pusieron un orden de inteligibles por encima del orden de los intelectos: porque el intelecto no entiende sino por la participación de lo inteligible, y, según ellos, lo que participa está por debajo de lo participado. Por consiguiente, si el intelecto humano pasase a acto

por participación de las formas inteligibles separadas, como pusieron los platónicos, por ella se entendería a sí mismo.

Pero dado que es connatural a nuestro intelecto, según el estado de la vida presente, dirigirse a lo material y sensible, de modo que el principio de todo conocimiento humano está en el sentido, resulta que se entenderá a sí mismo en la medida en que pase a acto por las especies abstraídas de las cosas sensibles por la luz del intelecto agente, que es el acto de los mismos inteligibles y mediante ellos del intelecto posible. Por eso se dice en el libro III *Del Alma* que *el intelecto se entiende a sí mismo como a las demás cosas*; es decir, no por su esencia, sino por las semejanzas o especies inteligibles de las cosas materiales.

Santo Tomás de Aquino resume la doctrina expuesta en frases de una gran concisión y claridad:

“Hay otra inteligencia, a saber, la humana, que ni es su entender, ni el objeto primero de su entender es su misma esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y por consiguiente lo que en primer lugar es conocido por el intelecto humano es un objeto de esa naturaleza; y en segundo lugar conoce el acto mismo por el que conoce el objeto; y por el acto se conoce el mismo intelecto, cuya perfección es el mismo entender. Por eso dice el Filósofo que los objetos se conocen con anterioridad a los actos, y éstos con anterioridad a las potencias”⁸¹.

El intelecto entiende la cosa, y entiende que entiende la cosa, y entiende que entiende que entiende la cosa; y así indefinidamente.

El intelecto conoce también los actos de las demás potencias, y a través de ellos los hábitos, las potencias mismas y el alma; porque bajo el objeto del intelecto no sólo está la razón de verdadero, sino cualquier otra razón que se incluya en la razón de ser, por ejemplo la razón de bien. Percibe el

⁸¹ I, 87, 3c; cfr. I, 14, 2, ad 3; I, 16, 4, ad 2; *De Pot.* 7, 9c; *CG*, III, 26; *De Ver.* 10, 8c y 9c; *In Boët. de Trin.* 1, 3c; *De An.* 3, ad 4; 16, ad 8.

acto de las demás potencias por redundancia del movimiento de esas potencias en el intelecto, que deriva del hecho de que todas están unidas en la esencia del alma. En particular conoce el acto de la voluntad: 1. Porque es una inclinación que sigue a la forma entendida, y está presente de modo inteligible en la misma cosa de la que es inclinación como en su principio y sujeto propio. 2. Porque la voluntad mueve en cierto modo al intelecto, en cuanto alguien entiende porque quiere, y el intelecto a la voluntad, en cuanto alguien quiere algo porque entiende que es un bien. La voluntad quiere que el intelecto entienda y el intelecto entiende que la voluntad quiera.

Pero no sólo al intelecto conviene la reflexión: "A todas las potencias superiores del alma, por el hecho de ser in-materiales, les conviene reflexionar sobre sí mismas. De donde tanto la voluntad como el intelecto reflexionan sobre sí mismos, y el uno sobre el otro, y sobre la esencia del alma y sobre todas sus potencias.

Porque el intelecto se entiende a sí mismo, y a la voluntad, y a la esencia del alma, y a todas las potencias del alma. E igualmente la voluntad quiere su querer, y quiere que el intelecto entienda, y quiere la esencia del alma, y así en todo lo demás"⁸².

Pero el conocerse a sí mismo que compete al yo, al no ser directo, se limita a entender que entiende, y que quiere, y así con los demás actos; de modo que no es un entender grande y principal, sino secundario y accesorio. Aquí se afirma de nuevo que la conciencia humana es intencionalidad primaria.

Todo este conocimiento de sí mismo tiene lugar de dos modos. De un primer modo, en particular; así percibe de sí mismo que existe, según que Platón o Aristóteles percibe que tiene un intelecto y un alma intelectiva por el hecho de que percibe que entiende. De este modo el alma se conoce en cuanto a aquello que le es propio.

De un segundo modo, en universal; así conoce la naturaleza de la mente humana y de sus accidentes propios a partir

⁸² *De Ver.* 22, 12c.

de la de la cualidad de sus operaciones propias, que revelan perfectamente su virtud y su naturaleza. Conoce primero sus objetos, a través de ellos la naturaleza de sus operaciones, y por las operaciones la naturaleza de sus potencias y del alma humana. De este modo el alma se conoce en cuanto a aquello que es común a todas las almas.

Del mismo modo se conoce también la naturaleza de la materia prima, por el hecho de que es capacidad receptiva de tales formas determinadas. Y este orden del conocimiento de la actividad al conocimiento de su principio resulta además evidente considerando el modo como los filósofos investigaron la naturaleza del alma. Pues del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibieron que las especies por las que entendemos son inmateriales; de lo contrario estarían individuadas y no conducirían al conocimiento universal. Ahora bien: del hecho de que las especies inteligibles son inmateriales entendieron que el intelecto es una cierta realidad independiente de la materia; y de aquí derivaron al conocimiento de otras propiedades de la potencia intelectual. Aristóteles demostró a partir del acto de entender la naturaleza del intelecto posible, a saber, que está separado de la materia y es incorruptible.

Este conocimiento de la naturaleza del alma y sus accidentes propios corresponde a la inteligencia, no al sentido, pues sólo ella alcanza las esencias de las cosas. Y aunque es el último conocimiento que se obtiene y el más perfecto, ilumina todo el conocimiento anterior. Por eso dice Santo Tomás, a propósito de la diferencia según la cual la verdad está en el intelecto y en el sentido. "En el intelecto está como consecuencia del acto del intelecto y como conocida por el intelecto. Es consecuencia de la operación del intelecto según que el juicio del intelecto es de la cosa tal como ella es. Es conocida por el intelecto en la medida en que el intelecto reflexiona sobre su acto, no sólo en cuanto conoce su acto, sino en cuanto conoce su proporción a la cosa: que no puede conocerse si no se conoce la naturaleza del mismo acto; que a su vez no puede conocerse si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo intelecto, en cuya naturaleza está el conformarse a las cosas. Y así el intelecto co-

noce la verdad en la medida en que reflexiona sobre sí mismo"⁸³.

El sentido, por su parte, puede alcanzar la cosa tal como ella es, y en esa medida hay verdad en él. Pero no conoce su naturaleza, ni en consecuencia la naturaleza de su acto, ni su proporción a la cosa, y así tampoco conoce su verdad. Por eso la verdad no está en el sentido como conocida por él, a diferencia de lo que sucede en la inteligencia.

Conocer su propio acto es ya volver sobre sí mismo, porque al conocer algo externo en cierto modo sale fuera de sí, y al conocer que conoce comienza a volver sobre sí. Pero esta vuelta no es completa más que cuando se alcanza la propia naturaleza, lo que sólo tiene lugar en los seres más perfectos, las sustancias intelectuales.

Es cierto que el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma, nos compete según una derivación de la luz de nuestro intelecto a partir de la verdad divina, en la que se contienen las razones de todas las cosas. Por eso dice Agustín en el libro IX *De la Trinidad: Intuimos la inviolable verdad, a partir de la cual definimos perfectamente, en cuanto nos es posible, no cuál sea la mente de cada hombre, sino cuál debe ser en sus razones sempiternas.*

Pero hay una notable diferencia entre esos dos modos de conocimiento. Porque para conseguir un conocimiento de la mente, según el primer modo, basta la misma presencia de la mente, que es el principio del acto por el que la mente se percibe a sí misma. Y por eso se dice que se conoce por su presencia. Mientras que para conseguir un conocimiento de la mente según el segundo modo, no basta su presencia, sino que se requiere una inquisición diligente y sutil. Por lo que muchos ignoran la naturaleza del alma, y otros muchos erraron sobre ella. Por eso dice Agustín en el libro X *De la Trinidad: No busque la mente verse como si fuera ausente, sino discernirse como presente*, esto es, conocer su diferencia de otras cosas, lo que significa conocer su esencia y naturaleza.

⁸³ *De Ver.* 1, 9c.

4. EL CONOCIMIENTO INMEDIATO DE LA REALIDAD EXTERIOR ⁸⁴

Nos falta considerar el modo según el cual Santo Tomás, lo mismo que antes Aristóteles, supone la realidad del mundo exterior sin hacerse problema de ella. Una cuestión de la *Summa Theologiae* resume todo el tema.

“Parece que las especies inteligibles, abstraídas de las imágenes sensibles, se comportan respecto al intelecto como lo que es conocido.

[...]

Pero en contra está el hecho de que las especies inteligibles se comportan respecto al intelecto como las especies sensibles respecto a los sentidos. Pero la especie sensible no es lo que es sentido, sino más bien aquello por lo que el sentido siente. Luego la especie inteligible no es lo entendido en acto, sino aquello por lo que el intelecto entiende.

Respondo diciendo que algunos sostuvieron que las potencias cognoscitivas que hay en nosotros no conocen más que sus propias afecciones; por ejemplo, que el sentido no siente más que las afecciones de su órgano. Y según esto, el intelecto no entiende nada más que su afección, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y en consecuencia, tal especie es aquello mismo que es entendido.” Salvo inevitables expresiones de sabor realista, tenemos aquí el retrato de lo que en la edad moderna se llama idealismo. Santo Tomás sin embargo, no repara en él; todas las objeciones que le dirige presuponen el realismo y sólo apuntan a determinadas consecuencias falsas que se seguirían.

“Pero esta opinión aparece manifiestamente falsa por dos razones. En primer lugar, porque las cosas que entendemos

⁸⁴ Cfr. *In De An.* III, VIII, 718; I, 76, 2, ad 4; I, 85, 2; *CG*, II, 75; IV, 11; *De Ver.* 10, 9c; *De Spir. creat.* 9, ad 6; *De An.* 2, ad 5; *Comp.* cap. 85.

son las mismas sobre las que versan las ciencias. Si, pues, las cosas que entendemos fuesen sólo las especies que hay en el alma, se seguiría que todas las ciencias no tratarían de las cosas que hay fuera del alma; como según los platónicos todas las ciencias tratan de las ideas, que ellos ponían ser entendidas en acto." En otro lugar dice: "Hay ciencias que tratan de las cosas, pero no de las especies o intenciones inteligibles, a excepción de la ciencia racional"⁸⁵. ¿Cómo lo sabemos? Resulta evidente al considerar sus objetos: pues tratan de las estrellas, o de los animales, o de los montes y ríos, etc. El realismo está presupuesto.

"En segundo lugar, porque se seguiría el error de los antiguos que decían *que todo lo que parece es verdadero*; y así que las contradictorias son simultáneamente verdaderas. Porque si la potencia no conoce más que su propia afección, sólo de ella juzga. Ahora bien: algo aparece según cómo sea afectada la potencia cognoscitiva. Por consiguiente, el juicio de la potencia cognoscitiva será siempre sobre aquello que juzga, a saber, su propia afección, tal como ella es; y así todo juicio será verdadero. Por ejemplo, si el gusto no siente más que su propia afección, cuando alguien que tiene el gusto sano juzga que la miel es dulce, juzgará rectamente; y del mismo modo si el que tiene el gusto infecto juzga que la miel es amarga, juzgará rectamente: pues ambos juzgan según cómo es afectado su gusto. Y así se sigue que toda opinión y toda postura en general será igualmente verdadera." También esta segunda razón supone el realismo: la existencia de hombres singulares realmente distintos entre sí.

En la *Summa contra Gentiles* se da otra razón, que en esta cuestión de la *Summa Theologiae* aparece más tarde y no en forma de argumento. Es ésta: "Que en nosotros la cosa entendida no es la especie se manifiesta en el hecho de que una cosa es entender algo y otra distinta entender la misma especie, lo que el intelecto hace cuando reflexiona sobre sí mismo"⁸⁶.

A continuación Santo Tomás de Aquino expone su propia doctrina: "Hay que decir por consiguiente que la especie

⁸⁵ *In De An.* III, VIII, 718.

⁸⁶ *CG*, IV, 11.

inteligible se comporta respecto al intelecto como aquello a través de lo cual el intelecto entiende. Lo que resultará evidente en lo que sigue. Habiendo un doble tipo de acción, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*, una que permanece en el agente, como ver y entender, otra que pasa a la cosa exterior, como calentar y cortar, ambas se realizan según alguna forma. Y así como la forma según la cual proviene la acción que tiende a la cosa exterior es la semejanza del objeto de la acción, como el calor del que calienta es la semejanza del calentado; del mismo modo la forma según la cual proviene la acción que permanece en el agente es la semejanza del objeto. De donde se sigue que la semejanza de la cosa visible es aquello por medio de lo cual la vista ve; y la semejanza de la cosa entendida, que es la especie inteligible, es la forma por medio de la cual el intelecto entiende.

Pero como el intelecto reflexiona sobre sí mismo, según esa misma reflexión entiende también su entender y la especie por la que entiende. Y así la especie intelectual es secundariamente lo que se entiende. Pero lo que es entendido en primer lugar es la cosa de la que la especie inteligible es la semejanza.

Y esto resulta también evidente de la opinión de los antiguos, que ponían que *lo semejante es conocido por lo semejante*. Porque suponían que el alma conocía la tierra que estaba fuera de ella por medio de la tierra que estaba en ella; y lo mismo respecto de otras cosas. Si tomamos, por tanto, la especie de la tierra en lugar de la tierra, según la doctrina de Aristóteles que dice que *la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra*, se seguirá que el alma conoce las cosas que están fuera del alma por medio de las especies inteligibles”⁸⁷.

⁸⁷ I, 85, 2.

CAPITULO IV

DESCARTES

El pensamiento de Descartes no ha sufrido cambios sensibles a lo largo de su vida, desde las *Regulae ad directionem ingenii* (1628) hasta los *Principia Philosophiae* (1644), o, si se quiere, hasta *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, que parece datar de los últimos años de su vida¹.

¹ R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, ed. A. Bridoux, Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, París 1953, p. 877.—Las citas se harán de acuerdo con esta edición, o según la edición clásica de Adam et Tannery, 12 vol., París 1897-1910.—Se utilizarán las siguientes siglas:

<i>Règles pour la direction de l'esprit</i>	RDE
<i>Le Discours de la Méthode</i>	DM
<i>Méditations touchant la Première Philosophie</i>	MPP
<i>Objections</i>	O
<i>Réponses</i>	R
<i>Les Principes de la Philosophie</i>	PP
<i>La Recherche de la vérité par la lumière naturelle</i>	RV
<i>Entretien avec Burman</i>	EB
<i>Lettres</i>	L

Cada sigla irá seguida, en su caso, del número romano (parte del *Discurso* o de los *Principios*, o número de la *Objeción* o *Respuesta*) y la indicación de la página (ed. A. Bridoux) o del volumen y la página (ed. Adam et Tannery). Las *Objeciones* y las *Respuestas* llevarán, además, delante de la sigla, el número correspondiente.

He tenido a la vista las siguientes traducciones castellanas:

- *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. de M. Mindán, Revista de Occidente, Madrid 1935.
- *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, 11 ed., Madrid 1968.
- *Los principios de la Filosofía*, trad. de M. de la Revilla, Biblioteca Perojo, Madrid-París, s. f.

De ahí que no sea preciso seguir en la exposición el orden cronológico de las obras. Cuando, como en este caso, se pretende ofrecer el cuadro sistemático de su pensamiento sobre la certeza del yo dubitante, hay que acudir en primer lugar a sus dos grandes obras sistemáticas, las *Meditaciones* (1641) y los *Principios* (1644); la primera, más amplia y más difícil², sigue el orden de la invención; la segunda el orden sintético o de exposición³. Entre ambas median las *Objeciones y Respuestas*, que obligaron a Descartes a explicar y pulir la expresión de su pensamiento. Podemos, pues, comenzar por los *Principios* y adoptarlos como esquema fundamental, y acudir después a las partes correspondientes de las *Meditaciones*. En segundo lugar hay que acudir a las obras metodológicas, anteriores en cuanto a su composición: *Le Discours de la Méthode* (1637) y las *Regulae ad directionem ingenii* (1628).

- *Objeciones y Respuestas*, trad. de M. de la Revilla, Biblioteca Perojo, Madrid-París, s. f.
- *Investigación de la verdad por la luz natural*, Nueva Biblioteca Filosófica, LIV, Madrid 1931.

Sólo se ha seguido literalmente la traducción de M. García Morente, con alguna ligera modificación.

² "Je remarquerai seulement, en cet endroit, deux ou trois choses que l'expérience m'a enseignées touchant ce livre. La première est qu'encore que sa première partie ne soit qu'un abrégé de ce que j'ai écrit en mes *Méditations*, il n'est pas besoin toutefois, pour l'entendre, de s'arrêter à lire ces *Méditations*, à cause que plusieurs les trouvent beaucoup plus difficiles" (*L à Chanut*, 26 février 1649, p. 1325).—"Je répondrais très volontiers à ce que vous demandez touchant la flamme d'une chandelle, et choses semblables; mais je vois bien que je ne vous pourrai jamais bien satisfaire touchant cela, jusques à ce que vous ayez vu tous les principes de ma Philosophie, et je vous dirai que je me suis résolu de les écrire avant que de partir de ce pays, et de les publier peut-être avant qu'il soit un an. Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma Philosophie en forme de thèses, où, sans aucun superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mots" (*L à Mersenne*, 11 novembre 1640, p. 1092).

³ "Dans les *Principes*, au contraire, c'est l'autre qu'il a mis le premier, parce que la voie et l'ordre ne sont pas les mêmes pour l'invention et pour l'exposition. Or, dans les *Principes* il expose et agit synthétiquement" (*EB*, p. 1364): a propósito del orden en que son tratadas las pruebas de la existencia de Dios en las *Meditaciones* y en los *Principios*.

Complemento de las *Meditaciones* son las *Objeciones y Respuestas*; de las *Meditaciones*, los *Principios* y el *Discurso del Método*, el breve *Entretien avec Burman* (1948); y de toda la obra de Descartes sus *Lettres*.

Mención aparte merece *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*: obra de la madurez de Descartes, presenta en forma dialogada la misma doctrina de sus obras sistemáticas y metodológicas, pero con la flexibilidad y la riqueza de detalle que permite ese género literario. Es el único diálogo que Descartes nos ha dejado, ha quedado incompleto y comprende casi exactamente el tema de la certeza del yo dubitante.

Dividiré la exposición de Descartes en cuatro artículos: I. *El objetivo de la metafísica de Descartes*. II. *La duda*. III. *La primera certeza o la certeza del yo dubitante*. IV. *El criterio de verdad*.

Sobre el mismo asunto se utilizarán, por este orden, los *Principios*, las *Meditaciones* y el *Discurso*. Para las restantes obras de Descartes se seguirá el orden que parezca más indicado en cada caso.

I. EL OBJETIVO DE LA METAFISICA DE DESCARTES

“J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales” (*MPP, A Messieurs les Doyens...*).

(Siempre he considerado que estas dos cuestiones, Dios y el alma, eran las principales.)

1. L'AFFAIRE DE GALILÉE

La noche del 10 de noviembre de 1619, a los veintitrés años, Descartes tiene un sueño en el que alcanza la revelación de una ciencia admirable, método universal de todo el saber. En 1628 compone su primera obra, *Regulae ad directionem ingenii*, de carácter metodológico, que había de quedar inacabada. En los años siguientes prepara un *Traité du Monde*, que había prometido enviar al P. Mersenne. Pero en 1633 tiene noticia de la condenación de Galileo, y renuncia a la publicación de su tratado. La actitud y la situación de Descartes en aquellos años se refleja en sus cartas a Mersenne⁴ y en la VI parte del *Discours de la Méthode*⁵, su segunda obra metodológica, que apareció en 1637.

La condenación de Galileo le sorprendió tan fuertemente, que casi se resolvió a quemar todos sus papeles, o al menos a no dejarlos ver por nadie. Suponía que habría sido condenado por la doctrina del movimiento de la tierra, y más tarde

⁴ Cfr. *L à Mersenne*, fin novembre 1633, p. 947-948; *L à Mersenne*, février 1634, p. 949-950; *L à Mersenne*, avril 1634, p. 950-953; *L à Mersenne*, décembre 1640, p. 1100-1101.

⁵ *DM*, VI, p. 167.

vio una patente de condenación, impresa en Lieja el 20 de septiembre de 1633, en la que se decía que esa opinión era condenada *quamvis hypothetice a se illam proponi simularret* (aunque simulase proponerla como simple hipótesis). Si el movimiento de la tierra era falso, todos los fundamentos de su filosofía lo eran también, pues se demostraba por ellos de una manera evidente. Y estaba tan íntimamente ligado con todas las partes de su tratado, que hubiera sido imposible separarlo sin que el resto quedase enteramente defectuoso. Todas las cosas que explicaba en su tratado dependían tanto unas de otras, que le bastaba saber que una sola era falsa para comprender que todas las razones de que se servía no tenían ninguna fuerza. “Y aunque yo pensaba que estaban apoyadas en demostraciones muy ciertas y evidentes, no quisiera, a pesar de todo, por nada del mundo defenderlas contra la autoridad de la Iglesia”⁶; autoridad que tenía tanta fuerza sobre sus acciones como su propia razón sobre sus pensamientos. “No quisiera por nada del mundo que saliera de mí un discurso en el que se encontrase la más pequeña palabra que fuese desaprobada por la Iglesia”⁷. “He querido suprimir enteramente el tratado que había hecho, y perder así casi todo el trabajo de cuatro años, para rendir una completa obediencia a la Iglesia”⁸. Sabía que una condenación no autorizada por el Papa o por el Concilio, sino solamente por una congregación particular de cardenales inquisidores, no constituía un acto infalible, pero no era tan amante de sus pensamientos que quisiese servirse de tales excepciones. Deseaba el reposo y la tranquilidad de espíritu, bienes que no pueden ser poseídos por los que están llenos de animosidad o de ambición; y quería continuar la vida que había comenzado tomando por divisa: *bene vixit, bene qui latuit* (vivió bien, pues pasó inadvertido). Por lo demás, había ya tantas opiniones en filosofía con apariencia y que podían ser sostenidas en disputa, que si las suyas no tenían una certeza mayor y no podían ser aprobadas sin controversia, prefería no publicarlas jamás.

El tipo de censura de que se trata le hacía, no obstante, no perder del todo la esperanza de que sucediese con el mo-

⁶ *L à Mersenne*, avril 1634, p. 950-953.

⁷ *L à Mersenne*, fin novembre 1633, p. 947-948.

⁸ *L à Mersenne*, février 1634, p. 949-950.

vimiento de la tierra lo que sucedió en el caso de las antípodas, que en otro tiempo fueron condenadas casi del mismo modo; y que así su tratado pudiese ver la luz en el futuro.

2. DIOS Y EL ALMA

Al renunciar a la publicación de su *Traité du Monde* Descartes no daba a conocer su filosofía. Sin embargo, con el *Discours de la Méthode* aparecen tres obras científicas como ensayo de aplicación de ese método, y en el mismo *Discurso* se incluyen, en resumen, los puntos principales de su metafísica. Pronto tuvo el propósito de preparar la publicación por separado y más extensamente de esos temas de metafísica, y procuró por todos los medios a su alcance que tuviesen una buena acogida en el ambiente eclesiástico. Son testimonio sus cartas, principalmente a Mersenne y a Gibieuf⁹, este último del cuerpo de decanos y doctores de la Sorbona.

Su intención era imprimir unos pocos ejemplares para enviarlos a los teólogos más sabios, con el fin de tener su juicio y conocer por ellos lo que convenía cambiar, corregir o añadir antes de su publicación. No quería que esos pocos ejemplares cayesen en manos de los falsos teólogos antes de haber sido vistos y aprobados por diversos doctores, y si le era posible por el cuerpo de la Sorbona. Al principio había decidido entregarlos él personalmente, pero después le fue necesario servirse de la mediación del P. Mersenne, a quien ruega que sea su distribuidor y protector, y que no los ponga más que en manos de los teólogos que juzgue más capaces, los menos inclinados a los errores de la Escuela y los menos interesados en mantenerlos, y, en fin, los que fueran más gente de bien, sobre quienes la verdad y la gloria de Dios tienen más fuerza que la envidia y los celos.

⁹ Cfr. *L à Mersenne*, 13 novembre 1639, p. 1064; *L à Huygens*, juillet 1640, p. 1073-1074; *L à Mersenne*, 30 juillet 1640, p. 1079; *L à Mersenne*, 28 octobre 1640, p. 1090; *L à Mersenne*, 11 novembre 1640, p. 1092-1094; *L au P. Gibieuf*, 11 novembre 1640, p. 1094-1095; *L à Mersenne*, 11 novembre 1640, p. 1095-1096; *L au P. Gibieuf*, 19 janvier 1642, p. 1139-1140.

Escribe también al P. Gibieuf, uno de los principales del cuerpo de decanos y doctores de la Sorbona, para que le procure jueces favorables, pues se ha propuesto especialmente buscar la protección de esa Universidad, la que mejor puede servir para dar reconocimiento y crédito a su obra.

Descartes invoca en casi todas sus cartas que se trata en ella de la causa de Dios.

Con sus demostraciones, escribe a Huygens, sucedía como con las de Apolonius, que eran muy claras y ciertas en cada punto por separado; pero como eran un poco largas y no se podía ver la necesidad de la conclusión sin recordar exactamente todo lo que la precedía, muy pocos conseguían entenderlas. Pero como los pocos que las entendían decían que eran muy verdaderas, no había nadie que no las creyese. Así, Descartes pensaba haber demostrado enteramente la existencia de Dios y la inmaterialidad del alma humana; pero como eso dependía de muchos razonamientos entrelazados, de modo que si se olvidaba la menor circunstancia ya no se entendía la conclusión, si no encontraba personas capaces y de gran reputación para la metafísica, que se tomasen el trabajo de examinar cuidadosamente sus razones, y que diciendo francamente lo que pensaban de ellas, dieran por ese medio el impulso a los demás para juzgar como ellos, o al menos para temer contradecirles sin razón, preveía que resultarían de muy poco provecho. Y se consideraba en la obligación de poner más cuidado por que tuviese crédito esa obra, que se refería a la causa de Dios, que si se hubiera tratado de otra materia cualquiera.

La carta de presentación al cuerpo de la Sorbona, destinada a aparecer después impresa al principio de las *Meditaciones*, expresa lo que Descartes se ha propuesto en esta obra. El motivo de la presentación es tan justo, que bastará que conozcan sus propósitos para concederle su protección. Lo mejor que puede hacer es decirles en pocas palabras lo que se ha propuesto.

Las cuestiones de Dios y el alma son las principales entre las que requieren ser demostradas más por razones de filosofía que de teología. A nosotros los fieles nos basta la fe, y

la Escritura nos enseña que hay un Dios y que el alma no muere con el cuerpo. Pero no sería posible proponerlas de este modo a los infieles, quienes acaso imaginaran que se comete aquí la falta que los lógicos llaman círculo.

Además, de la Sagrada Escritura se infiere que la existencia de Dios puede probarse por razón natural, y que su conocimiento es mucho más claro que el que tenemos de diversas cosas creadas, y tan fácil que los que carecen de él son culpables; como aparece en el libro de la *Sabiduría*, capítulo XIII, donde se dice que *su ignorancia no tiene perdón, pues si su espíritu ha penetrado tan adentro en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan reconocido tanto más fácilmente al Señor Soberano?* y en los *Romanos*, capítulo I, se dice que son *inexcusables*; y en el mismo lugar se encuentran estas palabras: *porque lo que de Dios se conoce, en ellos es manifiesto*, que parecen advertirnos de que todo lo que puede saberse de Dios es demostrable por razones que podemos sacar de nosotros mismos y de la mera consideración de la naturaleza de nuestro espíritu. “Por todo lo cual, he creído que no sería contrario a la obligación de un filósofo el explicar aquí cómo y por qué vía podemos, sin salir de nosotros mismos, conocer a Dios más fácilmente y más ciertamente que conocemos las cosas del mundo.”

En cuanto al alma, aunque algunos han llegado a decir que sólo la fe nos persuade de su inmortalidad, estas opiniones fueron condenadas en el Concilio Lateranense, bajo León X, el cual ordena expresamente a los filósofos cristianos que contesten a sus argumentos.

Estas razones le han movido a acometer la empresa en el presente escrito.

La razón principal por la que los impíos no quieren creer que haya Dios y que el alma sea distinta del cuerpo, es porque dicen que nadie hasta ahora ha podido demostrar esas cosas. Y aunque Descartes no es de su opinión, sino que estima que la mayor parte de las razones aducidas sobre esas dos cuestiones son otras tantas demostraciones, si son bien entendidas, y que es casi imposible inventar otras nuevas; sin embargo, cree que nada más útil puede hacerse en filosofía

que buscar de una vez las mejores, y disponerlas en un orden tan claro y exacto que, en adelante, a todo el mundo le conste que son verdaderas demostraciones.

Por último, varias personas se lo han pedido, al saber que viene cultivando con éxito cierto método en otras materias; por lo que ha pensado que era deber suyo experimentarlo aquí también en tan importante asunto¹⁰.

3. LOS FUNDAMENTOS DE SU FISICA

Junto al objetivo señalado en la carta al cuerpo de la Sorbona, hay otro que Descartes sólo comunica al P. Mersenne: "Entre nosotros os diré que esas seis *Meditaciones* contienen todos los fundamentos de mi física. Pero no hace falta decirlo, por favor; porque los que favorecen a Aristóteles encontrarían quizá más dificultad en aprobarlas; y yo espero que quienes las lean se acostumbrarán insensiblemente a mis principios, y reconocerán su verdad antes de darse cuenta de que destruyen los de Aristóteles"¹¹.

¹⁰ *MPP*, p. 257-259.

¹¹ *L à Mersenne*, 28 janvier 1641, p. 1114; cfr. *L à Mersenne*, 11 novembre 1640, p. 1092.

II. LA DUDA

“Le doute de Socrate fut aussi une question, lorsque celui-ci, l'examinant pour la première fois, se mit à chercher s'il était vrai qu'il doutât de tout, et le prétendit” (*RDE*, XIII).

(La duda de Sócrates fue también un problema cuando éste, examinándolo por primera vez, se puso a buscar si era verdad que dudaba de todo, y lo pretendía.)

1. RAZONES DE LA CONVENIENCIA DE LA DUDA ¹²

Como hemos sido niños antes de ser hombres, y hemos juzgado unas veces bien y otras mal de las cosas que se han presentado a nuestros sentidos cuando todavía no teníamos el uso completo de la razón, hemos recibido cantidad de cosas falsas por verdaderas. Lo que después hemos construido sobre principios tan mal asegurados no podía ser sino muy dudoso e incierto. Además, muchos de estos juicios precipitados nos impiden llegar al conocimiento de la verdad, y de tal modo nos previenen, que no parece posible librarnos de ellos, si no acometemos seriamente, una vez en la vida, la empresa de deshacernos de todas las opiniones a que hubiésemos dado crédito hasta entonces, y de dudar de todas las cosas en las que encontremos la menor sospecha de incertidumbre.

Será incluso muy útil rechazar como falso todo aquello en lo que podamos imaginar la más pequeña duda, a fin de que.

¹² Cfr. *PP*, I, 1-2, p. 571; *MPP*, I, p. 267; *DM*, II, p. 137; VI, p. 147; V., p. 153; *RDE*, II, p. 39.

si descubrimos algo que, a pesar de esta precaución, nos resulte manifiestamente verdadero, podamos reconocer que es enteramente indudable y lo que con mayor facilidad se puede conocer.

Se trata, pues, de empezar de nuevo desde los fundamentos. No hay que recibir jamás como verdadero lo que no conozcamos de un modo evidente que lo es, y no hay que hacer entrar en nuestros juicios más que lo que se presente a nuestro espíritu con tanta claridad y distinción, que sea imposible ponerlo en duda. Sólo así podremos establecer algo firme y constante en las ciencias.

A. *Prejuicios de nuestra infancia*¹³

La mayor parte de nuestros errores proceden de los prejuicios que hemos formado a lo largo de nuestra infancia. Durante ese tiempo nuestro pensamiento estaba tan fuertemente ligado al cuerpo y ofuscado por él, que no reparaba más que en lo que le producía algunas impresiones y en lo que le era útil o nocivo. Y así atribuía a las cosas no sólo las magnitudes, figuras y movimientos, sino también las impresiones subjetivas, como los colores, olores, sonidos, calor y frío, y otros caracteres semejantes. Como no consideraba las cosas más que en la medida en que le impresionaban o servían para su uso, juzgaba que había en ellas más o menos realidad según que las impresiones que le producían fuesen más o menos fuertes. De ahí que juzgara que había más sustancia en las piedras y en los metales que en el aire o en el agua; en cuanto al aire, era como inexistente mientras no estaba agitado por algún viento o no pareciera caliente o frío. Como las estrellas no le hacían sentir más luz que una vela encendida, no le parecían mayores que su llama. Del mismo modo ha juzgado también que la tierra era inmóvil y plana.

Hemos estado así prevenidos por tantos prejuicios, que hemos dado crédito a ellos incluso cuando ya éramos capaces de usar bien de nuestra razón; y en vez de pensar que había-

¹³ Cfr. *PP*, I, 47, p. 591; I, 71-72, p. 606-608; 5 *R*, p. 475; *PP*, I, 75, p. 609; p. 564; *MPP*, p. 260; 6 *R*, p. 547.

mos formado esos juicios en un tiempo en que no éramos capaces de juzgar bien, y que, por consiguiente, podían ser más bien falsos que verdaderos, los hemos tenido por tan ciertos como si hubiésemos alcanzado un conocimiento distinto por medio de los sentidos, y no hemos dudado de ellos más que si se hubiese tratado de nociones comunes.

Una vez alcanzado el pleno uso de nuestra razón y no estando ya nuestra alma tan ligada al cuerpo, aunque nos damos cuenta de que los juicios que hemos formado mientras éramos niños están llenos de errores, nos resulta difícil liberarnos de ellos. Es cierto, sin embargo, que si nos olvidamos de que son dudosos estaremos siempre en peligro de recaer en alguna falsa prevención. Por eso, si deseamos seriamente dedicarnos al estudio de la filosofía y a la investigación de todas las verdades que somos capaces de conocer, será preciso en primer lugar que rechacemos todas las opiniones a las que en otro tiempo hemos dado crédito, hasta el momento en que las hayamos examinado de nuevo.

Las demostraciones que Descartes da en sus *Meditaciones* exigen un espíritu enteramente libre de toda suerte de prejuicios. A este estado trata de conducir una duda general sobre todas las cosas.

Hay además otros prejuicios que nos han venido por la formación recibida. Los que más han estudiado son, precisamente, los que están más llenos de prejuicios, y, por tanto, más alejados de la verdad. ¿Qué formación había recibido Descartes y en qué consideración la tenía?

B. *La formación de Descartes*

El *Discours de la Méthode* es la obra que, junto a las *Lettres*, proporciona mayor número de datos sobre la vida de su autor. En él encontramos, en primer lugar, lo que Descartes pensaba de su propia formación.

“Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para

la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia. Y, sin embargo, estaba en una de las más famosas escuelas de Europa, en donde pensaba yo que debía haber hombres sabios, si los hay en algún lugar de la Tierra. Allí había aprendido todo lo que los demás aprendían; y no contento aún con las ciencias que nos enseñaban, recorrí cuantos libros pudieron caer en mis manos referentes a las ciencias que se consideran como las más curiosas y raras. Conocía, además, los juicios que se hacían de mi persona, y no veía que se me estimase en menos que a mis condiscípulos, entre los cuales algunos había ya destinados a ocupar los puestos que dejaran vacantes nuestros maestros. Por último, parecíame nuestro siglo tan floreciente y fértil en buenos ingenios como haya sido cualquiera de los precedentes. Por todo lo cual me tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna como la que se me había prometido anteriormente”¹⁴.

Le gustaban sobre todo las matemáticas, por la certeza y evidencia que tienen sus razones. Pero, pensando que no servían más que para las artes mecánicas, se extrañaba de que sobre tan sólidos cimientos no se hubiera construido algo más relevante¹⁵. La ciencia admirable que Descartes vio en sueños la noche del 10 de noviembre de 1619 sería una extensión y universalización del método matemático. En Descartes la ciencia matemática es el paradigma del método y de la certeza.

En cuanto a la filosofía, viendo que había sido cultivada por los mejores espíritus durante muchos siglos y que, sin embargo, no se encuentra en ella nada de que no se dispute todavía —a pesar de que sólo puede existir una verdad—, y en consecuencia que no sea dudoso, consideraba casi como falso todo lo que no pasaba de verosímil¹⁶. A pesar de ello

¹⁴ *DM*, I, p. 127-128.

¹⁵ Cfr. *DM*, I, p. 130.

¹⁶ Cfr. *DM*, I, p. 130.

estimaba mucho la filosofía que le habían enseñado: "Debo confesar, en honor de mis maestros, que no hay lugar en el mundo donde se enseñe mejor que en La Flèche"¹⁷.

Cuando tuvo edad para salir de la sujeción de sus preceptores, abandonó del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en sí mismo o en el gran libro del mundo, empleó el resto de su juventud en viajar, en conocer gentes diversas y en recoger varias experiencias. Le parecía que podía hallar mucho más verdad en los razonamientos que cada uno hace sobre los asuntos que le atañen, expuesto a que el suceso venga luego a castigarle, si ha juzgado mal, que en los que discurre un hombre de letras, encerrado en su despacho, sobre especulaciones que no tienen ningún efecto.

En las costumbres de los otros hombres apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. Así aprendía a no creer con demasiada firmeza en lo que sólo el ejemplo y la costumbre le habían persuadido, y se libraba poco a poco de muchos errores.

Después de haber pasado varios años estudiando en el gran libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, se resolvió un día estudiar también en sí mismo¹⁸. Entonces tendría lugar la revelación del método universal.

C. *La autoridad de los filósofos que nos han precedido y la necesidad de un proceder autónomo*

Para este tema se puede acudir a tres obras de Descartes, que lo enfocan cada una desde su punto de vista: los principios que han de constituir la filosofía, la manera de comportarse en las ciencias y en la conducta de la vida, y las reglas metódicas a que se debe ajustar el uso de la razón.

¹⁷ L, 12 septembre 1638, p. 1023.

¹⁸ DM, I, p. 130-132.

a) *Los principios de la filosofía*¹⁹.—Toda la enseñanza recibida por Descartes en filosofía, como en las demás ciencias que se apoyan en ella, había sido aristotélica. Las más grandes autoridades habían sido Platón y Aristóteles.

Para Descartes, Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, había reconocido que no podemos alcanzar nada cierto, y se había limitado a escribir las cosas que le parecían verosímiles. Pero Aristóteles, discípulo de Platón durante veinte años, y a pesar de tener sus mismos principios, los propuso como verdaderos y seguros, aunque no es probable que los haya estimado tales. Los que vinieron después se dedicaron más a seguir sus opiniones que a buscar algo mejor, y la principal controversia que tuvieron consistió en saber si había que poner en duda todas las cosas o había algunas que fuesen ciertas, lo que les llevó a errores extravagantes; porque los partidarios de la duda la extendían a la vida práctica descuidando la prudencia en sus acciones, y los partidarios de la certeza la hacían consistir en los sentidos, hasta el punto de afirmar, por ejemplo, que el sol no es más grande de lo que parece.

La mayor parte de los que han querido ser filósofos en estos últimos siglos han seguido ciegamente a Aristóteles, o al menos han estado imbuidos por sus principios, pues son los únicos que se enseñan en las escuelas; y han estado de tal manera prevenidos por ellos que no han podido llegar al conocimiento de los verdaderos principios, y han sostenido como principios alguna cosa no perfectamente conocida. Y como todas las conclusiones deducidas de principios no evidentes no pueden ser evidentes, todos esos razonamientos no han podido dar conocimiento cierto de cosa alguna.

Es preciso, por consiguiente, proceder de nuevo a la búsqueda de los principios de la filosofía.

b) *El Discurso del Método*²⁰.—No suele haber tanta perfección en las obras compuestas de muchos trozos y hechas por las manos de muchos maestros como en aquéllas en que

¹⁹ Cfr. *PP*, p. 560-562 y 564.

²⁰ Cfr. *DM*, II, p. 132-136.

ha trabajado uno solo. Los edificios que ha comenzado y terminado un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor dispuestos que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, construidos para otros fines. La misma diferencia existe entre las ciudades que han crecido poco a poco de manera anárquica y aquellas que han sido concebidas y realizadas de acuerdo con un único plan. "Y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan. Y también pensaba yo que, como hemos sido todos nosotros niños antes de hombres y hemos tenido que dejarnos regir durante mucho tiempo por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios unos a otros, y ni unos ni otros nos aconsejaban siempre acaso lo mejor, es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como lo fueran si, desde el momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido nunca dirigidos más que por ésta"²¹.

Es verdad que no se derriban todas las casas de una ciudad por el solo propósito de reconstruirlas de otra manera y hacer más bellas las calles; pero a veces uno se ve obligado a hacerlo con su casa, si corre peligro de caer o sus cimientos no están firmes. A Descartes no le parece sensato que un individuo trate de reformar un Estado o todo el cuerpo de las ciencias; pero, en cuanto a todas las opiniones a las que él mismo había dado crédito hasta entonces, no veía nada mejor que emprender por una vez la labor de suprimirlas, para poner en su lugar otras mejores, o las mismas una vez ajustadas al nivel de la razón; así conseguiría conducir su vida mucho mejor que si edificase sobre cimientos viejos, sin haber examinado nunca si eran verdaderos. Su intención se limitaba, pues, a reformar sus propios pensamientos y a construir sobre cimientos propios, sin aconsejar a nadie que le imitase. El mundo está más o menos dividido en dos tipos

²¹ DM, II, p. 132-136.

de espíritus, a los que esta imitación no les convendría de ningún modo: 1. Los que, creyéndose más hábiles de lo que son, precipitan sus juicios y no tienen paciencia para conducir por orden todos sus pensamientos; una vez tomada la libertad de dudar de todos los principios recibidos permanecerán extraviados toda su vida. 2. Los que tienen suficiente razón o modestia para comprender que son menos capaces de distinguir lo verdadero y lo falso que otras personas por las que pueden ser instruidos.

En cuanto a su propia persona, Descartes se hubiera contado en el número de los segundos, si no hubiera conocido desde niño las diferencias que existen entre los filósofos, y después, viajando, las que existen entre las costumbres de los hombres, no por eso menos civilizados que nosotros. Y como el número de votos no es una prueba para las verdades difíciles de descubrir, ya que es más verosímil que las descubra un solo hombre que todo un pueblo, no podía elegir a nadie cuyas opiniones le pareciesen preferibles, y se encontraba en la necesidad de emprender por sí mismo la tarea de conducirse.

c) *Las Reglas para la dirección del espíritu*²².—Hay dos razones por las que conviene leer y conocer las obras de los antiguos: 1. Es una ventaja poder servirse del trabajo de tantos hombres, conocer lo que ya ha sido descubierto por ellos y ver lo que queda por descubrir. 2. Vale más formar los espíritus en opiniones inciertas que abandonarlos del todo a sí mismos sin ninguna guía: al menos seguirán caminos más seguros por haber sido ya experimentados por los más prudentes.

Frente a esas dos razones están las que nos aconsejan una cierta prevención, en las que Descartes se detiene más: 1. Los autores son propensos, cuando por credulidad abrazan una opinión controvertida, a atraernos a ella por argumentos sutilísimos; y cuando descubren algo cierto y evidente, a explicarlo con toda suerte de rodeos, por temor, sin duda, de que la sencillez de la prueba disminuya la importancia de su descubrimiento, o incluso porque ocultan celosamente la

²² Cfr. *RDE*, II, p. 40-42; III, p. 42-43; X, p. 69-70.

verdad pura y simple. 2. Los hombres de estudio se han ocupado muchas veces de cuestiones difíciles en las que no puede alcanzarse certeza. No contentos de conocer lo cierto y claro, han afirmado también cosas oscuras y desconocidas, a las que no llegaban más que por conjeturas; y poco a poco les han ido añadiendo una completa fe y las han mezclado indistintamente con las primeras. Esta es la razón por la que no se encuentra en la filosofía habitual nada suficientemente evidente y cierto como para quedar sustraído a la controversia, y por la que no existe casi nada que no haya sido dicho por uno u otro. En esta situación: a) No serviría de nada contar los votos para seguir la opinión que tenga más partidarios; porque, si se trata de una cuestión difícil, es más atinado pensar que sobre ese punto la verdad no ha podido ser descubierta más que por unos pocos, y no por muchos. b) Cada vez que sobre un mismo asunto hay dos que tienen un parecer diferente, es cierto que al menos uno de los dos se engaña; y parece incluso que ninguno de ellos posee la ciencia: porque si las razones de uno fueran ciertas y evidentes, podría exponerlas al otro de tal modo que acabase por convencerle. Sobre todo aquello que no da lugar más que a opiniones probables es imposible adquirir conocimiento perfecto; y no hay que ocuparse más que de las cosas susceptibles de una certeza igual a la de las matemáticas.

Hasta aquí las razones de prevención obedecen al modo defectuoso en que los filósofos han procedido. Hay otras dos razones que disminuyen su autoridad, aun en el supuesto de que todos estuvieran de acuerdo y se expresasen rectamente. 3. Nadie llega a ser matemático o filósofo, aunque sepa de memoria todas las demostraciones de los demás, si no es capaz de resolver por su cuenta los problemas. 4. Para que el espíritu adquiera sagacidad hay que ejercitarlo en buscar por su cuenta lo que ya ha sido descubierto por otros.

2. DE LAS COSAS QUE PUEDEN SER PUESTAS EN DUDA

Conocemos ya de modo general las razones de la conveniencia de la duda. ¿Hasta dónde habrá que llevar esa duda o de qué cosas será necesario o conveniente dudar?

“Voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que —por cuanto la razón me convence de que a las cosas que no sean enteramente ciertas e indudables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas—, bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre en cada una razones para ponerla en duda. Y para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas”²³.

A *Por qué se puede dudar de la verdad de las cosas sensibles*²⁴

Todo lo que hemos recibido hasta ahora por lo más verdadero y seguro, lo hemos recibido de los sentidos o a través de los sentidos: 1. De los sentidos, por ejemplo de la vista, como las figuras y los colores. 2. A través de los sentidos, por ejemplo a través del oído; así hemos recibido las enseñanzas de nuestros padres, de nuestros preceptores y de otros hombres.

a) *Los errores de los sentidos*²⁵.—Hemos experimentado alguna vez que los sentidos nos engañan, y sería imprudente fiarse demasiado de lo que nos ha engañado aunque fuera una sola vez. Por lo demás, los errores de los sentidos son frecuentes y el testimonio de éstos muy incierto; conviene considerarlo bien para hacerse capaz de conocer la verdad de las cosas metafísicas, que no dependen de los sentidos. Dudaremos, pues, de que las cosas sean tal como los sentidos las hacen aparecer o como las hemos imaginado, y dudaremos incluso de la misma existencia de un mundo exterior a nuestra sensación.

²³ MPP, I, p. 267-268.

²⁴ Cfr. PP, I, 4, p. 572; MPP, I, p. 268; EB, p. 1355-1356.

²⁵ Cfr. MPP, I, p. 268; 2 R, p. 392; 5 R, p. 480; DM, IV, p. 147; RDE, II, p. 41; III, p. 43.

En la respuesta a las objeciones de Gassendi Descartes declara por qué basta haber sido engañado una sola vez por los sentidos, para no confiar en ellos en lo sucesivo: nunca somos conscientes de errar, porque esa conciencia equivale a la anulación y superación del error. Sólo podemos ser conscientes de haber errado. Pero entonces no tenemos otro medio de evitar los errores que retraer el asentimiento a los objetos que nos son propuestos por una fuente que nos ha engañado una vez.

b) *Los sueños*²⁶.—Casi siempre soñamos cuando dormimos, y entonces nos parece que sentimos con viveza e imaginamos claramente cosas que en realidad no existen. Ahora bien, no hay señal cierta por la que podamos distinguir claramente el sueño de la vigilia. Luego tenemos razón para dudar de la realidad de todo lo que hemos sentido e imaginado.

c) *La realidad del mundo exterior*.—Descartes reconoce sólo una certeza moral inmediata sobre la realidad del mundo exterior, suficiente para la vida práctica, pero no una estricta certeza metafísica. Un hombre de buen sentido no pondría en duda que existe un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes; a pesar de ello no se trata de algo absolutamente firme y evidente, porque lo mismo podría ser imaginado en sueños, y no tenemos ninguna razón definitiva para saber si los pensamientos que nos vienen en sueños son más falsos que los demás, visto que frecuentemente no son menos vivos y expresos²⁷.

El tema es tratado con algún detalle con ocasión de las objeciones de Gassendi. Según Gassendi es imposible dudar seriamente de las cosas exteriores cuya existencia nos es revelada por nuestros sentidos y no hay ninguna necesidad de pruebas. Si los sentidos nos engañan a veces, también nos muestran la verdad. La contestación de Descartes muestra la incongruencia y peticiones de principio de su adversario, sin añadir nada a lo que ya había dicho antes: que de la

²⁶ Cfr. *MPP*, I, p. 268-269; *DM*, IV, p. 147.

²⁷ Cfr. *MPP*, p. 265; *DM*, IV, p. 151.

existencia del mundo no tenemos una estricta certeza metafísica²⁸.

B. *Por qué se puede dudar también de las demostraciones matemáticas*²⁹

Dudaremos también de todas las demás cosas que en otro tiempo nos han parecido muy ciertas, incluso de las demostraciones matemáticas y de sus principios; es decir, absolutamente de todo: 1. Porque hay personas que se engañan al razonar sobre tales materias, incluso las más simples. 2. Principalmente porque hemos oído decir que Dios, que nos ha creado, es todopoderoso, y tal vez ha querido hacernos tales que nos engañemos siempre. No vale decir que eso iría contra su bondad, pues en tal caso también iría contra su bondad que nos engañemos alguna vez, y sin embargo no hay duda de que lo permite y sucede. Algunos preferirían negar la existencia de un Dios tan poderoso, que tener por inciertas todas las demás cosas; pero tanto más imperfecto será el que supondrán autor de nuestro ser, tanto más probable que seamos tan imperfectos que nos engañemos siempre; y con más razón si suponemos que subsistimos por nosotros mismos. Por si pudiera quedar en alguien la idea de que es incompatible un Dios autor de nuestro ser, soberano bien y fuente de verdad, con el hecho de que nos haga de tal modo que nos engañemos siempre, supongamos, no ya un verdadero Dios, sino un cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que emplea todo su ingenio en engañarnos. Tendremos entonces motivo para dudar de todas las cosas.

3. POSIBILIDAD DE LA DUDA CARTESIANA³⁰

La acción del genio maligno puede impedirnos alcanzar el conocimiento de la verdad. Pero al menos tenemos el poder

²⁸ Cfr. 5 O, VII, p. 282; 5 R, p. 487-488; p. 490; p. 505-506; 5 O, VII, p. 282-284; 291-294; 332-334.

²⁹ Cfr. PP, I, 5, p. 572-573; MPP, I, p. 269-272; EB, p. 1356; DM, IV, p. 147.

³⁰ Cfr. PP, I, 6, p. 573; MPP, I, p. 272; 5 R, p. 510-511.

de suspender nuestro asentimiento y dudar, y así evitar ser engañados, porque somos libres. Experimentamos en nosotros mismos una tal libertad.

Es verdad que no podemos suprimir en nosotros todo pensamiento o idea; pero podemos evitar todo asentimiento, y eso basta para evitar el error.

4. UTILIDAD Y NECESIDAD DE LA DUDA CARTESIANA³¹

Descartes señala tres razones fundamentales de la conveniencia y necesidad de su duda: 1. Librarnos de toda suerte de prejuicios. 2. Prepararnos un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu a desligarse de los sentidos y considerar las cosas intelectuales y distinguir las de las corporales. 3. Sin ella no se puede jamás establecer nada firme y seguro en filosofía. En cambio, lo que se establezca como verdadero después de una duda tan general y extraordinaria, o lo que no haya podido ser conmovido por ella, se mostrará como: *a)* indudable; *b)* firme y seguro; *c)* lo más evidente y claro que el espíritu humano pueda conocer³².

No trata, pues, de imitar a los escépticos, que no dudan más que por dudar y afectan estar siempre indecisos; por el contrario, su comportamiento en la duda es semejante al de una persona que tiene un cesto lleno de manzanas, teme que algunas estén podridas, y quiere sacarlas, para que no pudran a las demás. ¿Qué hace entonces? Saca todas las manzanas, las mira una a una, tira las podridas y vuelve a poner en el cesto las sanas. O como el arquitecto que en primer lugar excava la tierra y aparta toda la arena, hasta llegar a la roca firme en la que pueda apoyar los cimientos del edificio³³.

³¹ Cfr. *MPP*, p. 262; *PP*, p. 562; 2 *R*, p. 367; 3 *OR*, p. 399-400; 4 *R*, p. 462-463; 5 *R*, p. 475-477; 7 *R*, VII, p. 481; p. 536-537; 5 *R*, p. 510-511; 7 *O*, VII, p. 529; 7 *R*, VII, p. 546.

³² Cfr. *MPP*, p. 262; *PP*, p. 562; 2 *R*, p. 367; 3 *OR*, p. 399-400.

³³ Cfr. 7 *R*, VII, p. 481; p. 536-537; *DM*, III, p. 143-146.

Una objeción particular contra la utilidad de su duda consistía en afirmar que de ella no se podía obtener nada. En efecto, si todo es dudoso nada hay cierto en que apoyarse; ni lo habrá, porque todo posible objeto ha sido previamente tomado como dudoso. El mismo método se cierra todos los caminos. Descartes contesta señalando el papel negativo de la duda en orden a la verdad, como remoción de los obstáculos que pueden oponerse a ella. Y aduce de nuevo el símil del arquitecto: del hecho de que al excavar no sabe todavía si encontrará roca o arcilla, no se sigue que no pueda encontrar la roca, o que no deba fiarse de ella si la encuentra³⁴.

En *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* se establece la identificación entre *je pense (cogito)* y *je doute (dubito)*: la duda se convierte así en verdadero punto de partida positivo, y no sólo en un medio para librar la mente de prejuicios y de falsas concepciones.

Descartes confiesa que las cosas que escribe sobre la conveniencia de la duda no son apropiadas para todos los espíritus. Por eso no ha tratado de ellas en el *Discurso del Método*, escrito en lengua vulgar, sino en las *Meditaciones*, que por estar escritas en latín sólo se dirigían a los espíritus fuertes. Pero era necesario tratar de ellas. "Y aunque es cierto que el hierro y el fuego nunca se manejan sin peligro por los niños y los imprudentes, sin embargo, puesto que son útiles para la vida, a nadie se le ocurre que por tal motivo haya que abstenerse de usarlos"³⁵.

5. DIFICULTAD DE LA DUDA CARTESIANA

Es difícil rechazar del asentimiento todo aquello en lo que antes se había creído, en parte porque hace falta tener razones para dudar antes de determinarse a ello, y en parte también porque, aunque se haya tomado la resolución de no negar ni

³⁴ Cfr. 5 R, p. 510-511; 7 O, VII, p. 529; 7 R, VII, p. 546.

³⁵ 4 R, p. 462-463; cfr. 4 O, p. 435-436; 5 R, p. 475-477.

afirmar nada, se olvida fácilmente después, si no se la ha impreso fuertemente en la memoria³⁶.

“Mas este designio es penoso y laborioso, y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria; y como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo el despertar de esa somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliias que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna vez en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes a aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover”³⁷.

6. NATURALEZA DE LA DUDA CARTESIANA

A. *Universal o particular*

Según los *Principios de la Filosofía* debemos dudar de todas las cosas en las que encontremos la mínima sospecha de incertidumbre, y rechazar como falso todo aquello en lo que podamos imaginar la más pequeña duda³⁸. Poco después se precisa el alcance objetivo de la duda: todas las cosas que caen bajo los sentidos³⁹ y todas las demás cosas que nos han parecido alguna vez ciertas (es decir, todo absolutamente), incluso las demostraciones matemáticas y sus principios, en razón de la hipótesis de ser engañados por Dios o por algún genio maligno⁴⁰. La misma doctrina aparece en los lugares paralelos de las *Meditaciones*⁴¹. Si se tiene en cuenta además que la ciencia matemática es para Descartes el

³⁶ Cfr. 5 R, p. 510-511.

³⁷ MPP, I, p. 272-273.

³⁸ Cfr. PP, I, 1-2, p. 517.

³⁹ Cfr. PP, I, 4, p. 572.

⁴⁰ Cfr. PP, I, 5, p. 572-573.

⁴¹ Cfr. MPP, p. 262; I, p. 267-272; 4 O, p. 435-436; 6 R, p. 547.

paradigma de la certeza, y que son puestas en duda no sólo sus conclusiones sino también sus principios, se concluirá que la duda cartesiana es universal.

Dos veces, al menos, usa Descartes la expresión "esta duda universal"⁴².

Cuando abordemos la cuestión del criterio de verdad veremos que los primeros principios inmediatamente evidentes —matemáticos, lógicos u ontológicos— deben estar excluidos de la duda, ya que su verdad es fundamento para establecer la existencia de Dios, que es a su vez la garantía de la aplicación válida del criterio. Veremos, pues, que hay aquí una fisura en la coherencia del sistema cartesiano. Descartes advertirá que la veracidad de Dios nos asegura en la verdad de las conclusiones, pero que los primeros principios son válidos con independencia del conocimiento de la existencia de Dios⁴³. La cuestión de los primeros principios es abordada expresamente en relación con la duda en el *Entretien avec Burman*, que data de los últimos años de la vida de Descartes (1648. Su muerte tiene lugar en 1650)⁴⁴. Allí se dice que también los primeros principios nos han llegado a través de los sentidos, es decir, por el oído, y en esa medida son objeto de duda. En sí mismos no vienen de los sentidos y son sencillamente no considerados, o considerada más bien la situación en que no se repara en ellos, porque si se reparara en ellos sería imposible la duda⁴⁵.

En cualquier caso la duda cartesiana no es definitiva. Descartes mismo señala que su actitud es muy distinta de la de los escépticos⁴⁶: para éstos la duda es situación de término, para Descartes situación de principio. Se duda hasta tanto aparezca algo indudable, enteramente discernido como cierto⁴⁷.

⁴² Cfr. *L*, mars 1638, p. 1001; *RV*, p. 891.

⁴³ Cfr. art. IV.

⁴⁴ Cfr. *Oeuvres et lettres*, p. 1352.

⁴⁵ Cfr. *EB*, p. 1355-1356.

⁴⁶ Cfr. *DM*, III, p. 143-146; 2 *R*, p. 367.

⁴⁷ Cfr. 7 *R*, VII, p. 481; p. 536-537.

B. *Metódica o real*

El carácter metódico de la duda cartesiana aparece claramente de cuanto se ha dicho en el apartado 4 sobre la utilidad y la necesidad de la duda⁴⁸, de la diferencia entre la actitud cartesiana y la actitud escéptica⁴⁹, y de la índole puramente especulativa de la duda de Descartes, que consideraremos en el apartado C. La confianza en las promesas de su método y en el poder de la razón preside vitalmente en todo momento la actitud teórica de Descartes⁵⁰.

En el *Discurso del Método*, dirigido al gran público, Descartes omite la explicación detallada de las razones por las que podemos dudar de todas las cosas⁵¹ y utiliza las expresiones más suaves para caracterizar su duda: “suponer” que las cosas no son como nos las muestran los sentidos, “fingir” que todas las cosas que habían entrado en su espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de los sueños⁵². En las *Meditaciones* utiliza alguna expresión del mismo estilo, como “fingiendo que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios”⁵³, y no entra en discusión cuando en las *Segundas Objeciones* se le dice que su duda era ficticia⁵⁴. Sin embargo, tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios* se detallan los motivos que existen para dudar realmente de todas las cosas, “no por alguna inconsideración o ligereza, sino por razones muy fuertes y maduramente consideradas”⁵⁵.

⁴⁸ Cfr. especialmente 4 *O*, p. 435-436; 4 *R*, p. 462-463.

⁴⁹ Cfr. nota ⁴⁵.

⁵⁰ Cfr. *DM*, III, p. 143-146; VI, 168-169.—Cfr. también art. II, 2, A, c: para la duda sobre *La realidad del mundo exterior*, y art. III, 3: *Fecundidad de la certeza del yo dubitante como primer principio de la filosofía*.

⁵¹ Cfr. 4 *R*, p. 462-463; *L à Mersenne*, mars 1637, p. 960-961; *L à Silhon?*, mars 1637, p. 962-963; *L au P. Vatier*, 22 février 1638, p. 991.

⁵² Cfr. *DM*, IV, p. 147.

⁵³ *MPP*, I, p. 272.

⁵⁴ Cfr. 2 *O*, p. 360; 2 *R*, p. 366.

⁵⁵ *MPP*, I, p. 271.—Cfr. 5 *O*, VII, p. 257-258, donde Gassendi tacha de ficción insostenible las dudas de la primera Meditación, y la respuesta de Descartes: 5 *R*, p. 475-477.

Sólo después de haber conocido la existencia de Dios y, en las *Meditaciones*, de haber estudiado las causas de los errores y el modo de evitarlos, Descartes afirmará: "Y esta sola consideración debe liberarnos de esa duda hiperbólica en que hemos estado cuando aún no sabíamos si quien nos ha creado había tenido el gusto de hacernos de tal naturaleza, que nos engañásemos en todas las cosas que nos parecen muy claras"⁵⁶. "Y deberé rechazar las dudas de estos días pasados, por hiperbólicas y ridículas, y principalmente la tan general incertidumbre acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia; pues ahora encuentro una muy notable diferencia"⁵⁷.

La duda cartesiana es, pues, metódica, sin dejar por eso de ser real. Podría decirse más: no hay una diferencia esencial entre la duda real y la duda metódica. La duda metódica es una duda real, actual o pasada. No se finge dudar sino en la esperanza de alcanzar un conocer más firme. Ahora bien: un conocer no enteramente firme es un conocer no enteramente cierto, y, en esa medida, dudoso. La duda metódica, al menos, fue una duda real ya superada, que se presume existir todavía en otros o que se provoca intencionadamente en ellos. Su fingimiento actual obedece al propósito de reproducir y comunicar a otro el modo de su superación. No se la asume como punto de partida, sino en la medida en que se la prefiere a las certezas ajenas a esa duda, porque no son enteramente certezas.

Por lo demás, Descartes está simultáneamente convencido de la capacidad de la razón natural y de la necesidad de un buen método. "No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien"⁵⁸.

C. *Especulativa o práctica*

a) *Que no debemos usar de esta duda para la dirección de nuestras acciones*⁵⁹.—Descartes pretende que nos sirvamos

⁵⁶ *PP*, I, 30, p. 584.

⁵⁷ *MPP*, VI, p. 334.

⁵⁸ *DM*, I, p. 126; cfr. *EB*, p. 1397; *PP*, p. 564-565; *L à Mersenne*, 16 octubre 1639, p. 1059-1060; *RV*.

⁵⁹ Cfr. *PP*, I, 3, p. 571-572; *L à Hyperaspistes*, août 1641,

de una duda tan general cuando nos aplicamos a la contemplación de las verdades especulativas y conocidas por la sola luz natural de la razón, pero no cuando se trata de la fe sobrenatural o de la dirección de nuestra vida. En la vida práctica estamos obligados a seguir con frecuencia opiniones que no pasan de verosímiles, porque las ocasiones de obrar en nuestros asuntos se pasarían casi siempre antes de que pudiésemos liberarnos de todas nuestras dudas. Aunque en las cosas relativas a la dirección de la vida se podría desear una certeza tan grande como la que se requiere en la adquisición de las ciencias, de hecho no podemos buscar ni pretender una certeza semejante. Si un hombre tuviera que abstenerse de los alimentos porque no ve de una manera clara y evidente que son apropiados para mantener su vida y que no se ha mezclado con ellos algún veneno, moriría de hambre antes de alcanzar la certeza. Por consiguiente, cuando se trata de acciones que no permiten ninguna dilación, es preciso elegir una conducta determinada, aunque parezcan igualmente verosímiles otras posibles, y una vez elegida seguirla con constancia como si la hubiésemos juzgado muy cierta. Siempre ha sido objeto de burla la actitud de los escépticos que, según Descartes, tenían que ser conducidos por sus amigos para que no se echasen ellos mismos en los precipicios, porque descuidaban toda prudencia en su conducta.

b) *Reglas de la moral provisional*⁶⁰.—Cuando uno se ha propuesto dudar de todas las cosas en el terreno especulativo, su vida práctica queda desvinculada del fundamento que antes suministraban sus opiniones y creencias. Y como no debe permanecer irresoluto en sus acciones durante todo el tiempo en que deba estarlo en sus juicios, porque lo que importa sobre todo es vivir bien, es preciso que se forme una moral provisional. Descartes prefería no tratar de cuestiones morales, pero se veía obligado a hacerlo para no ser tachado de hombre sin religión y sin fe, o que por su método quería subvertir la religión y la fe. Y así nos comunica las tres máximas que adoptó como principios de su moral provisional. Estas reglas tienen una notable importancia, tanto por el buen

p. 1129; *MPP*, p. 264; 2 *R*, p. 382-383; 4 *O*, p. 436-437; 4 *R*, p. 463; 5 *R*, p. 477; *PP*, p. 560.

⁶⁰ Cfr. *PP*, p. 565; *DM*, III, p. 140-141; *EB*, p. 1400.

sentido que se traduce en ellas, como por el hecho de que Descartes no llegó más tarde a unos principios de moral que superasen las reglas que adoptó provisionalmente.

1. *Primera regla.*—“La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño.” En todo lo demás, como sus opiniones ya no contaban nada, pues había decidido someterlas a nuevo examen, decidió seguir las más moderadas y alejadas de todo exceso, entre las comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir. Y justificaba así su decisión: 1. Al no poder seguir sus propias opiniones, nada mejor que seguir las de los más sensatos. 2. Aunque haya quizá hombres tan sensatos en otros pueblos como entre nosotros, lo más útil es acomodarse a las personas con quienes hay que vivir. 3. Para saber cuáles son sus verdaderas opiniones hay que fijarse más en lo que hacen que en lo que dicen, no sólo porque son pocos los que dicen lo que verdaderamente creen, sino también porque muchos lo ignoran. 4. Entre varias opiniones igualmente admitidas lo mejor es seguir la más moderada: *a)* porque son las más cómodas en la práctica, y verosímilmente las mejores, ya que todo exceso suele ser malo; *b)* porque apartan menos del verdadero camino, en el supuesto de que sean erróneas. Entre los excesos contaba toda promesa o voto por el que se enajena una parte de la propia libertad: si por el solo hecho de aprobar por entonces alguna cosa se hubiese obligado a tenerla también por buena más tarde, se hubiese impedido seguir un juicio posterior más perfecto, si le era contrario; y lo que buscaba era precisamente reformar y perfeccionar sus juicios. Las promesas y votos son incompatibles con el carácter provisional de su moral⁶¹.

Ya desde esta primera regla se advierten supuestos teóricos, como que el bien consiste en un medio. Lo mismo se advierte en las reglas siguientes. Es imposible desvincular enteramente la actitud práctica de la teórica, o eliminar el contenido teórico de las valoraciones prácticas.

⁶¹ Cfr. *DM*, III, p. 141-142.

2. *Segunda regla*.—"Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fueran segurísimas." En esto imitaba a los caminantes perdidos en un bosque, que no deben andar errantes dando vueltas, ni detenerse en un lugar, sino seguir una dirección determinada sin cambiarla por razones leves, aunque sólo el azar les haya determinado a elegir ese rumbo; pues al menos acabarán por llegar a alguna parte donde es de presumir que estarán mejor que en medio del bosque. Como muchas veces las acciones de la vida no admiten dilación, hay que decidirse por alguna, aunque sea sólo probable, y seguiría después como si fuera muy verdadera y cierta, pues en la práctica lo es. Además, así se consigue librarse de los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de los espíritus débiles y vacilantes⁶².

Esta adhesión constante a opiniones tal vez dudosas, una vez determinado a seguirlas, difiere, sin embargo, de la obstinación, en que Descartes la adopta provisionalmente, mientras sus juicios son inciertos, y sobre todo para las acciones que no sufren ninguna dilación. El entendimiento permanece, entre tanto, libre, buscando la verdad cierta y siempre dispuesto a adherir a ella y a proponerla como regla de las acciones, modificando entonces todas las decisiones precedentes que le sean contrarias. La resolución que Descartes propone dista igualmente de la obstinación y de la indecisión; y evita así la objeción que podría hacerse en otro caso de que una duda tan universal podía producir una gran irresolución y una gran desarreglo en las costumbres⁶³.

3. *Tercera regla*.—"Mi tercera regla fue procurar vencerme siempre a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos, de suerte que después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falta en el éxito es para nosotros absolutamente imposible."

⁶² Cfr. *DM*, III, p. 142.

⁶³ Cfr. *L*, mars 1638, p. 1000-1001.

Esta tercera máxima es de sabor claramente estoico. Hay que evitar pretender lo imposible; de esto modo no desearemos algo sin conseguirlo, y cada uno estará contento con su suerte. Nuestra voluntad no desea sino lo que nuestro entendimiento le presenta como posible. Si consideramos imposibles todos los bienes que están fuera de nosotros —es decir, de lo que puede alcanzar nuestro pensamiento o nuestro yo en tanto que consciente—, no sentiremos pena por carecer de ellos. Descartes confiesa que son precisos largos ejercicios y reiteradas meditaciones para acostumbrarse a mirar todas las cosas desde este punto de vista. En esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que supieron ser felices a pesar de los sufrimientos que les deparaba la fortuna. “Pues ocupados sin descanso en considerar los límites prescritos por la naturaleza, persuadíanse tan perfectamente de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, que esto sólo era bastante a impedirles sentir afecto hacia otras cosas”⁶⁴.

b) *Actitud de Descartes ante la fe católica y la teología.*

1. *Profesión de fe católica.*—En una carta a Mersenne, de 1642, contestando sin duda al requerimiento de algunas gentes, Descartes dice que en cuanto a testimoniar públicamente que es católico romano, es algo que ha hecho muchas veces de modo expreso: al dedicar las *Meditaciones* a los señores de la Sorbona, al explicar cómo permanecen las especies eucarísticas sin la sustancia del pan, y en otros lugares⁶⁵. En los *Principios de la Filosofía*, de 1644, afirma que debemos preferir la autoridad divina a nuestros razonamientos, porque lo que ha sido revelado por Dios es incomparablemente más cierto que todo lo demás; y debemos estar dispuestos a someter nuestros juicios a lo que viene de esa autoridad, como el mismo Descartes hace con esta obra⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. *DM*, III, p. 142-143; *L*, mars 1638; p. 1001-1003; *L à Elisabeth*, 4 août 1645, p. 1192-1195.

⁶⁵ Cfr. *L à Mersenne*, mars 1642, p. 1143.

⁶⁶ Cfr. *PP*, I, 76, p. 610; IV, 207, p. 670.

2. *Concepto de fe católica*⁶⁷.—El concepto cartesiano de la fe católica está de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. En él aparecen todos los motivos señalados por el magisterio: 1. Que es un don de Dios. 2. Que tiene por objeto o materia a la que damos crédito algo oscuro. 3. Que es un acto, no de la inteligencia, sino de la voluntad (entiéndase junto con lo indicado en 4). 4. Que tiene fundamentos en la inteligencia que pueden y deben ser encontrados por otras vías. 5. Que su razón formal o el motivo de creer que mueve nuestra voluntad al asentimiento —que conviene distinguir de la materia u objeto— no es oscuro, sino más claro y evidente que cualquier luz natural, y está formado por dos tipos de elementos: a) uno que procede de la luz natural (entiéndase lo señalado en 4); b) otro que viene de la gracia divina, que es una cierta luz interior por la que, habiendo sido sobrenaturalmente esclarecidos por Dios, tenemos confianza cierta en que las cosas que nos son propuestas para creer han sido reveladas por El, y que es enteramente imposible que El sea mentiroso y nos engañe. 6. No afirma que esa luz de la gracia nos haga conocer claramente los misterios de la fe, aunque tampoco lo excluye. 7. La luz de la gracia dispone el interior de nuestro pensamiento a querer creer, y, sin embargo, no disminuye la libertad. 8. Los infieles no pecan por no querer dar fe a las cosas oscuras, por el hecho de ser oscuras; sino más bien porque resisten a la gracia divina que les advierte interiormente, o porque, pecando en otras cosas, se hacen indignos de esa gracia.

3. *Decisión de dejar fuera de la duda las verdades de la fe católica*.—Hemos visto en los apartados a) y b) que Descartes incluye la fe católica entre las cosas relativas a la conducta de nuestras acciones, que quedan fuera de la duda. Bastará ahora recordar dos alusiones del *Discurso del Método*: “La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño”⁶⁸. “Habiéndome, pues, afirmado en estas máximas, las cuales puse aparte

⁶⁷ Cfr. RDE, II, p. 45; 2 O, p. 363-364; 2 R, p. 380-382; L à Hyperaspistes, août 1641, p. 1131; L à Buitendijck, IV, p. 62-63.

⁶⁸ DM, III, p. 141.

juntamente con las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia”⁶⁹.

4. *Decisión de no ocuparse en cuestiones de teología.*— En la primera parte del *Discurso del Método*, al narrar la formación que recibió, Descartes declara: “Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía ya ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre”⁷⁰.

En su correspondencia tiene que decir repetidas veces que algunas de las cuestiones que le proponen pertenecen a la teología y no le conciernen, que procura en todo lo posible abstenerse de ellas, y que es contrario a su sentir mezclar la religión con la filosofía. Llega a decir que opina que es hacer un mal a las verdades que dependen de la fe y que no pueden ser probadas por demostración natural, pretender asegurarlas con razones humanas solamente probables⁷¹.

En las respuestas a las objeciones, después de haber contestado a muchas preguntas en cuya formulación se aducían lugares de la Sagrada Escritura, dice al final que no ha hecho profesión del estudio de la teología, ni se ha aplicado a ella más de lo que ha juzgado necesario para su propia instrucción, ni siente en sí mismo una inspiración divina que le haga juzgarse capaz de enseñarla. Por lo que hace su declaración de que en adelante no responderá más a semejantes objeciones⁷².

⁶⁹ *DM*, III, p. 144.

⁷⁰ *DM*, I, p. 130.

⁷¹ Cfr. *L à Mersenne*, 15 avril 1630, p. 932; 6 mai 1630, p. 937; 27 mai 1630, p. 938 y 939; 27 août 1639, p. 1055; 16 octobre 1639, p. 1061; *L au P. Mesland*, 2 mai 1644, p. 1168.

⁷² Cfr. 6 *R*, p. 532.

Al final de su vida su actitud llega a ser de rechazo de la teología entendida como ciencia constituida por la razón natural guiada por la fe, sobre las verdades de fe que están en el lugar de los principios. La teología queda reducida a la demostración de que las verdades de fe no se oponen a las verdades filosóficas. Cuanto más simple la conservemos, mejor es. Si supiese que alguien había de aplicar alguna vez a la teología razonamientos tomados de su filosofía, deploraría su trabajo. Todas las sectas y herejías han nacido del empeño de someter a crítica las verdades teológicas, es decir, de su teología o de su escolástica, que sería preciso destruir en primer lugar. El hecho de que los más simples y rústicos puedan ganar el cielo nos debería advertir que vale mucho más tener una teología tan simple como la suya, que atormentarla con numerosas controversias y por ese medio deteriorarla y dar nacimiento a las disputas, querellas, guerras, etc., sobre todo teniendo en cuenta que los teólogos han tomado la costumbre de atribuir todo tipo de opiniones a los teólogos de la parte opuesta y calumniarlos, hasta el punto de que el arte de la calumnia se les ha hecho tan familiar, que apenas pueden hacer otra cosa que calumniar, incluso sin darse cuenta⁷³.

7. A PROPOSITO DE LA ACTITUD TEORICA Y PRACTICA DE DESCARTES

Es muy cierto que no conviene extender a la vida práctica la actitud de duda que Descartes sostiene sólo para la vida especulativa. Pero no es fácil distinguir perfectamente la vida práctica de la teórica, sobre todo si se considera que Descartes pone en la voluntad la adhesión o suspensión del asentimiento⁷⁴. ¿Qué ha de entenderse por vida práctica? ¿Todo lo que depende de la voluntad humana? Entonces la duda y el asentimiento y todo acto llamado humano pertenece a la vida práctica. ¿Todo lo que, siendo propio del hombre, trasciende la pura y simple contemplación, es decir,

⁷³ Cfr. *DM*, II, p. 138; *EB*, p. 1397-1398.

⁷⁴ Cfr. *PP*, I, 6, p. 573; *MPP*, IV, p. 301-309.

la actividad del entendimiento que asiente, disiente o duda? Esta parece la interpretación correcta del sentido de vida práctica en Descartes. La fe es un acto de la voluntad y no del entendimiento, como Descartes afirma expresamente⁷⁵, y por eso pertenece a la vida práctica. Sin embargo, aun cuando el papel de la voluntad sea en ella esencial, la fe es también un asentimiento de la inteligencia, y en tal sentido pertenecería de lleno a la especulación. Apelar a los elementos afectivos que la fe comporta no serviría para solucionar la cuestión, aunque se pretendiese que tales componentes pertenecen a la vida práctica y hacen que la fe también pertenezca a ella. En cualquier caso hay siempre en la fe un elemento teórico que pertenece al entendimiento.

El hecho es que Descartes decide dejar fuera de la duda las verdades de la fe católica. Ahora bien: si se trata de superar toda suerte de prejuicios y errores, ¿no será conveniente someter también la fe, en lo que tiene de intelectual, a la duda? En el contenido mismo de esa fe, o en el alcance de la autoridad de la Iglesia, o en el modo como ésta interpreta y propone ese contenido podrían residir buena parte de los prejuicios recibidos. En tal caso dejar la fe fuera de la duda equivaldría a perder el valor metódico que ésta tiene; y, en el supuesto de la falsedad, si se quiere parcial, de esa fe, cerrarse definitivamente el camino de su posible recificación.

La Iglesia católica no ha permitido, hasta este momento, la posibilidad de someter la fe a revisión total. Sus más explícitas y solemnes declaraciones se encuentran en el Concilio Vaticano I, especialmente en la condenación de la doctrina de Hermes⁷⁶. De todas formas, hay que tener en cuenta tam-

⁷⁵ Cfr. *RDE*, III, p. 45.

⁷⁶ "Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut '*ad agnitionem veritatis venire*' (1 Tim 2, 4) possint, et eos, quos *de tenebris transtulit in admirabile lumen suum* (1 Petr 2, 9), in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. [...] Illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi" (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Barcinone-Friburgi Brisg. - Romae 1957, n. 1794, p. 495).—"Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium

bin las declaraciones del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa.

Conviene, sin embargo, delimitar el alcance según el cual lo que pasa por verdad de fe puede legítimamente, en mi opinión, someterse a duda, y para eso bastarán dos indicaciones generales.

En primer lugar, no podrían someterse a duda proposiciones como éstas, en sí mismas evidentes si son entendidas: Si existe un Dios creador y señor del hombre, que le ha manifestado algunas verdades para que asienta a ellas por su autoridad, el hombre debe prestar su asentimiento. Dios creador y señor del hombre no puede ser legítimamente abandonado por éste. Pero pueden someterse a la duda éstas otras, más radicales: Existe un Dios creador y señor del hombre. Dios creador y señor del hombre le ha manifestado algunas verdades para que asienta a ellas por su autoridad. La Iglesia católica tiene autoridad recibida de Dios para enseñar infaliblemente lo que Dios ha manifestado a los hombres. Lo que Dios ha manifestado a los hombres se ha conservado íntegramente a lo largo de las generaciones humanas. Es decir: cabe dudar de los presupuestos de la fe y, en esa medida, de la fe misma, de su naturaleza y de sus exigencias.

En segundo lugar, la mayoría de los hombres no deberá someter intencionadamente a duda sus creencias, sino vivir confiado en ellas, sobre todo si se tiene en cuenta lo conatural que es la fe en otros hombres más capaces que nosotros, en todos los órdenes de la vida humana. Para esto puede seguirse el criterio indicado por Descartes en la segunda parte del *Discurso del Método*⁷⁷. En general, podrá ponerse en duda la fe si con eso no se pierden los bienes que se derivan de ella en la vida práctica. Quienes someten su

atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: A. S." (ibidem, n. 1815, p. 500).

⁷⁷ Cfr. *DM*, II, p. 132-136.

fe a revisión pueden seguir las reglas cartesianas de moral provisional, a las que podría añadirse, para colocar en el lugar de la fe que Descartes decide conservar, lo que constituye la esencia de la actitud vital cristiana: la fe en el sentido de la vida, fundamento de la esperanza, y el amor a los hombres. Fe y esperanza son esenciales en un vivir que es temporalidad, tensión hacia un más, hacia lo que no es todavía; el amor a los hombres y el respeto por todo lo personal constituye lo más noble y generoso de la condición humana. Por último, la disposición de ser consecuentes con las exigencias prácticas que puedan nacer de la manifestación de la verdad.

El aspecto teórico y el práctico de la fe no son, sin embargo, perfectamente discernibles. Su puesta en duda es una decisión que compromete la totalidad de la existencia personal. De ahí que no sea posible decidir, en general y en abstracto, si es conveniente o no.

8. CONCLUSION DE LA MORAL PROVISIONAL Y PRECEDENTES DE LA PRIMERA CERTEZA

“En fin, como conclusión de esta moral, ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito. [...] Además, las tres máximas anteriores fundábanse sólo en el propósito, que yo abrigada, de continuar instruyéndome; pues habiendo dado Dios a cada hombre alguna luz con que discernir lo verdadero de lo falso, no hubiera yo creído que debía contentarme un solo momento con las opiniones ajenas, de no haberme propuesto usar de mi propio juicio para examinarlas cuando fuera tiempo; y no hubiera podido libramme de escrúpulos, al seguirlas, si no hubiese esperado aprovechar todas

las ocasiones para encontrar otras mejores, dado caso que las hubiese”⁷⁸.

9. ESTADO DE DUDA UNIVERSAL. BUSQUEDA DE UN PUNTO DE PARTIDA CIERTO E INDUDABLE

Nos encontramos en este momento en la situación de duda universal, rechazando todo aquello en lo que podamos concebir la más pequeña duda como si se tratara de algo que sabemos ser absolutamente falso. Y así continuaremos hasta que encontremos algo cierto, o al menos, si no podemos más, hasta que sepamos con certeza que no hay nada cierto en el mundo.

Como los arquitectos, buscamos un suelo firme en que apoyar el edificio del saber. “Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable”⁷⁹.

⁷⁸ DM, III, p. 143-146.

⁷⁹ MPP, II, p. 274.

III. LA PRIMERA CERTEZA O LA CERTEZA DEL YO DUBITANTE

“Si Socrate dit qu'il doute de tout, il s'ensuit nécessairement, qu'il comprend donc, pour le moins, qu'il doute, et qu'il sait, par conséquent, qu'il peut y avoir quelque chose de vrai ou de faux, etc., car ces choses sont nécessairement liées a la nature du doute” (RDE, XII).

(Si Sócrates dice que duda de todo, se sigue necesariamente que entonces comprende, al menos, que duda, y que, en consecuencia, sabe que puede haber algo verdadero o falso, etc., porque estas cosas están necesariamente ligadas a la naturaleza de la duda.)

I. COGITO, ERGO SUM

A. Descubrimiento y enunciación del cogito, ergo sum

Recogeré los textos en que aparece el *cogito, ergo sum*, esta vez siguiendo el orden cronológico de los escritos de Descartes.

a) *Las Reglas para la dirección del espíritu*.—“Si Sócrates dice que duda de todo, se sigue necesariamente que entonces comprende, al menos, que duda, y que, en consecuencia, sabe que puede haber algo verdadero o falso, etc., porque estas cosas están necesariamente ligadas a la naturaleza de la duda”⁸⁰.

⁸⁰ RDE, XII, p. 83.

b) *El Discurso del Método*.—“Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”⁸¹.

c) *Las Meditaciones metafísicas*.—“En la segunda, el espíritu, que haciendo uso de su propia libertad, supone que ninguna de las cosas de cuya existencia tiene alguna duda existen, reconoce que es absolutamente imposible que, sin embargo, él no exista”⁸².

“Pero, ¿qué sé yo si no habrá otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de la que no pueda haber duda alguna ¿No habrá algún Dios o alguna otra potencia que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario; pues quizá soy yo capaz de producirlos por mí mismo. Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentido ni cuerpo alguno; vacilo, sin embargo; pues, ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa es, sin duda, porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que soy, puesto que me engaña; y que me engañe cuanto quiera, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir, por último, y tener por constante que la proposición siguiente: ‘yo soy, yo existo’, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”⁸³.

⁸¹ *DM*, IV, p. 147-148.

⁸² *MPP*, p. 262.

⁸³ *MPP*, II, p. 274-275.

d) *Los Principios de la filosofía*.—“Así, considerando que el que quiere dudar de todo, no puede, sin embargo, dudar de que él existe cuando duda, y que lo que de esta manera razona, no pudiendo dudar de sí mismo, y dudando, empero, de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que denominamos nuestra alma o nuestro pensamiento, he tomado el ser o la existencia de este pensamiento por primer principio”⁸⁴.

“De cómo no podríamos dudar sin existir, lo cual es el primer conocimiento cierto que puede adquirirse.

Cuando de esta manera rechazamos todo aquello de que podemos dudar, y hasta suponemos que es falso, nos es fácil suponer que no hay Dios, ni cielo, ni tierra, y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual modo que no existimos mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas; porque nos repugna tanto concebir que lo que piensa no existe verdaderamente mientras piensa, que, a pesar de todas las suposiciones más extravagantes, no podemos menos de creer que esta conclusión, *Yo pienso, luego existo*, es verdadera, y por lo tanto, la primera y la más cierta que se ofrece al que conduce ordenadamente sus pensamientos”⁸⁵.

“Haremos luego una revisión de todas las nociones que se hallan en nosotros, admitiendo como verdaderas sólo aquellas que se presenten clara y distintamente a nuestro entendimiento. Por este medio conoceremos primero que existimos en cuanto nuestra naturaleza consiste en pensar”⁸⁶.

e) *La respuesta, las quintas Objeciones y las Cartas*.—A Gassendi le parecía excesivo el aparato desplegado por Descartes para acabar en una verdad tan obvia como que existimos. Nuestro existir se podía haber concluido de cualquier otra de nuestras acciones, como *yo me paseo, luego existo*, y no sólo del acto del pensamiento⁸⁷. Objeciones en

⁸⁴ *PP*, p. 562-563.

⁸⁵ *PP*, I, 7, p. 573.

⁸⁶ *PP*, I, 75, p. 609.

⁸⁷ Cfr. 5 *O*, VII, p. 258-260.

cierto modo semejantes son también propuestas por Bourdin⁸⁸. Descartes hace observar en la respuesta⁸⁹ y en una de sus cartas⁹⁰, que en el estado de duda en que nos encontramos no podemos estar ciertos de ninguna de esas acciones, *como yo me paseo, yo respiro*, etc., con la certeza metafísica de que aquí se trata, pues esas acciones suponen la existencia del mundo, la existencia de nuestro cuerpo, y muchas cosas más. De lo único que puedo estar cierto es de que paseo o respiro en la medida en que el conocimiento interior que tengo de ellos es un sentimiento, una opinión o, en general, un pensamiento. Y entonces equivalen a la expresión: *Pienso, luego existo*. La misma doctrina será propuesta en los *Principios de la Filosofía*⁹¹.

f) *La búsqueda de la verdad por la luz natural de la razón.*

“*Eudoxio*.—Ya estáis bien preparado, y ahí precisamente es adonde había decidido llevaros. Pero éste es el momento en que es necesario que concedáis atención a las consecuencias que quiero deducir de ahí. Veis, es cierto, que podéis dudar con razón de todas las cosas cuyo conocimiento sólo os llega por intermedio de los sentidos; mas ¿podéis dudar de vuestra duda y permanecer inseguros acerca de si dudáis o no?

Poliandro.—Confieso que eso me asombra, y la poca perspicacia que debo a mi débil buen sentido hace que, no sin estupor, me vea forzado a reconocer que yo no sé nada con alguna certeza, que dudo de todo y que de nada estoy seguro. Pero, ¿qué pensáis deducir de ello? No veo de qué pueda servir un asombro tan general, ni cómo una duda semejante pueda ser un principio capaz de conducirnos demasiado lejos. Al contrario, la finalidad que habéis dado a esta conversación es librarnos de nuestras dudas y darnos a

⁸⁸ Cfr. 7 O, VII; 7 R, VII, p. 481; p. 536-537.—Para la equivalencia entre *cogitans* y *dubitans*, cfr. 7 R, VII, p. 536-537; RV.

⁸⁹ Cfr. 5 R, p. 478.

⁹⁰ Cfr. L, mars 1638, p. 1003.

⁹¹ Cfr. PP, I, 9, p. 574.

conocer verdades que podría ignorar Epistemón, por muy sabio que sea.

Eudoxio.—Concededme solamente vuestra atención y os llevaré más lejos de lo que pensáis. Porque de esa duda universal, como de un punto fijo e inmóvil, quiero derivar el conocimiento de Dios, el de vosotros mismos y, en fin, el de todas las cosas que existen en el mundo.

Poliandro.—Grandes promesas son éstas, ciertamente, y merecen, con tal de que se cumplan, que os concedamos el objeto de vuestra pregunta. Sed, pues, fiel a vuestras promesas, que nosotros satisfaremos las nuestras.

Eudoxio.—Puesto que no podéis negar que dudáis, y que es cierto, por el contrario, que dudáis, y hasta tan cierto que no podéis dudar de ello, también es verdad que vosotros, que dudáis, existís, y tan verdadero es esto, que no podéis dudar más acerca de ello.

Poliandro.—Soy de vuestro parecer en este punto, porque si no existiera no podría dudar.

Eudoxio.—Existís, pues, y sabéis que existís, y lo sabéis porque dudáis.

Poliandro.—Todo ello es verdad"⁹².

B. Descartes y San Agustín

En las cuartas Objeciones Arnaud señala en primer lugar que Descartes establece como fundamento y primer principio de su filosofía lo que ya San Agustín había tomado como base y sustento de la suya⁹³; y cita el pasaje del *De libero arbitrio* que se recogió en segundo lugar en esta investigación⁹⁴. Descartes contesta con una cierta ironía que no se detendrá para agradecer la ayuda que le ha dado al fortificar-

⁹² RV, p. 891-892.

⁹³ Cfr. 4 O, p. 421-422.

⁹⁴ Cfr. cap. II, IV, 3.

le con la autoridad de San Agustín, y al proponer sus razones de tal suerte que parecía temer que los demás no las encontrasen suficientemente fuertes y convincentes⁹⁵. Otras personas le advirtieron lo mismo respecto a otros pasajes de San Agustín, de los que Descartes recuerda expresamente el *De civitate Dei*, capítulo 26⁹⁶. Descartes hace en sus cartas dos observaciones sobre estas semejanzas: 1. San Agustín se sirve efectivamente de ese motivo para probar la certeza de nuestro ser y la imagen de la Trinidad en nosotros, mientras que yo me sirvo de él para mostrar que ese yo que piensa es una sustancia inmaterial y no tiene nada de corporal, que son dos cosas muy distintas. Y es algo en sí mismo tan simple y natural que podía habersele ocurrido a cualquiera. Pero no deo de estar contento por este acuerdo con San Agustín, aunque no fuese más que para cerrar la boca a los espíritus pequeños que se han propuesto murmurar sobre este principio⁹⁷. 2. No soy de ningún modo del humor de aquellos que desean que sus opiniones parezcan nuevas; al contrario, acomodo las mías a las de los demás en la medida en que la verdad me lo permite⁹⁸.

C. *Cogito, autoconciencia y reflexión*

El *cogito* es conocimiento de sí mismo o autoconciencia. No es lo mismo autoconciencia y reflexión. Esta consiste en ser conciencia de la conciencia de sí mismo, como cuando se la compara a otras conciencias precedentes. He aquí la diferencia que Descartes establece entre conocimiento directo y reflexión: "De la misma manera que distinguimos entre la visión directa y la visión refleja, porque aquélla resulta del primer encuentro con los rayos y ésta del segundo; así llamo a los primeros pensamientos de los niños (por ejemplo cuando siente dolor porque un viento hincha sus intestinos, o placer porque están siendo nutridos de sangre fresca) los ilamo, repito, pensamientos directos y no reflejos. Pero cuan-

⁹⁵ Cfr. 4 R, p. 439.

⁹⁶ Cfr. *L à Mersenne*, décembre 1640, p. 1102.—Cfr. cap. II, IV, 8.

⁹⁷ Cfr. *L*, novembre 1640, p. 1097.

⁹⁸ Cfr. *L au P. Mesland*, 2 mai 1644?, p. 1163-1164.

do un adulto siente algo y se da cuenta que no lo ha sentido antes, a esta segunda percepción la llamo reflexión, y la refiero al solo entendimiento, si bien está tan unida a la sensación que ambas tienen lugar juntas y no parecen distinguirse una de otra”⁹⁹.

D. Evidencia del cogito

Descartes se refiere siempre al *cogito* como a una verdad evidente. No podemos menos de experimentar diariamente en nosotros mismos que pensamos¹⁰⁰. El propio pensamiento no puede no conocerse en sí mismo por una experiencia continua e infalible¹⁰¹. “En cuanto al doctor que dice que podemos dudar de si pensamos o no, lo mismo que de cualquier otra cosa, choca con tanta fuerza contra la luz natural, que estoy seguro que nadie que piense lo que dice será de su opinión”¹⁰². Este conocimiento no es obra del razonamiento, ni una instrucción recibida de nuestros maestros, sino un conocimiento intuitivo: nuestro espíritu lo ve, lo siente y lo palpa¹⁰³.

E. El cogito como intuición inmediata

“Entiendo por *intuición* no el testimonio cambiante de los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación que compone mal su objeto, sino la concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan fácil y distinta que no queda duda alguna sobre lo que comprendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción firme de un espíritu puro y atento, que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más segura que la misma deducción [...]. Así cada cual puede ver por intuición que existe, que piensa, que el triángulo se define por tres líneas solamente y la esfera por

⁹⁹ *L à Arnauld*, 29 juillet 1648, p. 1307; cfr. 5 *O*, VII, p. 291-294; 5 *R*, p. 490.

¹⁰⁰ Cfr. 6 *R*, p. 531.

¹⁰¹ Cfr. 6 *R*, p. 531.

¹⁰² *L à Mersenne*, 21 avril 1641, p. 1116.

¹⁰³ Cfr. *L au marquis de Newcastle?*, mars ou avril 1648, p. 1300-1301; 6 *O*, p. 519, 6 *R*, p. 527.

una sola superficie, y otras cosas semejantes”¹⁰⁴. “Aquí, pues; distinguimos la intuición de la deducción cierta en que en ésta se concibe un movimiento o una cierta sucesión, mientras que en aquélla no; y además en que para la deducción no es necesaria, como para la intuición, una evidencia actual, sino que ella recibe en cierto modo su certeza de la memoria”¹⁰⁵.

Descartes rechazará siempre la interpretación del *cogito, ergo sum* como un silogismo; se trata de una simple intuición inmediata¹⁰⁶. Si fuera la conclusión de un silogismo supondría verdades anteriores a ella, como que todo el que piensa es o existe. En realidad las proposiciones generales son posteriores a las particulares y proceden de ellas, y sólo de un modo implícito están supuestas en las particulares.

F. *Las primeras nociones y principios inmediatamente evidentes*¹⁰⁷

“Hay en nosotros ciertas nociones primitivas, que son como originales sobre cuyo patrón formamos todos nuestros restantes conocimientos. No hay más que unas pocas nociones de este tipo; porque, además de las más generales, como las de ser, de número, de duración, etc., que convienen a todo lo que podemos concebir, no tenemos, para los cuerpos en particular, más que la noción de extensión, de la que se siguen las de figura y movimiento; para el alma sola no tenemos más que la noción de pensamiento, en la que se comprenden las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; en fin, para el alma y el cuerpo juntos no tenemos más que la de su unión, de la que depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para obrar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones [...].

¹⁰⁴ RDE, III, p. 43-44.

¹⁰⁵ RDE, III, p. 45.

¹⁰⁶ Cfr. 2 R, p. 375-376; 5 R, p. 511-512; EB, p. 1356-1357.

¹⁰⁷ Cfr. PP, I, 10, p. 574-575; 5 R, p. 512; 6 O, p. 519; 6 R, p. 526-527; L à Mersenne, 16 octubre 1639, p. 1059; L à Elisabeth, 21 mai 1643, p. 1152-1153; RDE, XII, p. 86-87; PP, I, 75, p. 610; 13, p. 576-577; 49-50, p. 593; EB, p. 1385; 2 R, p. 392; EB, p. 1355-1356:

Al ser primitivas, cada una no puede ser conocida más que por sí misma¹⁰⁸; son, por tanto, indefinibles. Son tan claras y evidentes en sí mismas, que se las oscurece al tratar de definir las; cada vez que se intenta explicar las cosas conocidas por sí mismas por medio de alguna otra más evidente, o se explica en realidad otra cosa, o no se explica nada. "Hay medios para examinar una balanza antes de servirse de ella, pero no los hay para conocer qué es la verdad si no se la conoce por naturaleza. Porque, ¿qué razón podríamos tener para consentir a lo que nos la hace conocer, si no sabemos que es verdadero, es decir, si no conocemos la verdad?"¹⁰⁹. (Esta declaración de Descartes tiene gran interés en orden a los límites de la crítica del conocimiento, y no difiere mucho de la observación que hará Hegel en la *Lógica*¹¹⁰.)

Estas nociones primeras se llaman nociones comunes. No se adquieren por el estudio, sino que nacen en nosotros. Su conocimiento es natural.

Encontramos también en nosotros mismos muchas proposiciones inmediatamente evidentes y eternamente verdaderas, que no tienen necesidad de prueba para ser conocidas. Se llaman también nociones comunes o máximas. Si todos las considerasen clara y distintamente nadie podría dudar de ellas ni hubiesen existido escépticos, porque no pueden ser negadas por quien las considere con atención. Son, por ejemplo: La nada no puede ser autor o causa eficiente de algo (de la nada no se puede hacer algo). Si se añaden dos cantidades iguales a otras dos cantidades iguales, los todos resultantes serán iguales. Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo. Lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho. El que piensa es preciso que sea o exista mientras piensa.

¹⁰⁸ *L à Elisabeth*, 21 mai 1643, p. 1152-1153.

¹⁰⁹ *L à Mersenne*, 16 octobre 1639, p. 1059.

¹¹⁰ "La investigación del conocimiento no puede tener lugar de otro modo que conociendo; tratándose de este supuesto instrumento, investigarlo no significa otra cosa que conocerlo. Mas querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel prudente propósito del escolástico que quería aprender a nadar antes de aventurarse en el agua" (Hegel, *Logique*, trad. de Vera, t. I, p. 193).

Tales nociones y máximas son innatas. Pueden estar oscurecidas en algunos por los prejuicios.

La proposición *cogito, ergo sum* supone ciertamente las nociones de pensamiento, de existencia, certeza, etc., y principios como *para pensar es preciso existir*. Pero esas nociones y esos principios son inmediatamente evidentes, y además no es necesario que sean conocidos antes, sino que pueden serlo en el mismo *cogito, ergo sum*.

2. EL YO PENSANTE

Consideraremos este tema no por sí mismo, sino en la medida en que es imprescindible para conocer el contenido de la primera certeza en Descartes.

A. Naturaleza del yo¹¹¹

“Examiné después atentamente lo que yo era; y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”¹¹².

¹¹¹ Cfr. *PP*, I, 8, p. 573-574; 11, p. 575-576; *MPP*, II, p. 275-278; *EB*, p. 1361; 2 *O*, p. 360; 2 *R*, p. 366-367; p. 392; 4 *O*, 435; 4 *R*, p. 461-462; *EB*, p. 1359; 5 *R*, p. 478; 5 *O*, VII, 273-277; 5 *R*, p. 484-485; *DM*, IV, p. 148.

¹¹² *DM*, IV, p. 148.

La deducción que hace aquí Descartes, y que desarrollará más ampliamente en la sexta Meditación, no es enteramente correcta. Del hecho de que podamos dudar de todo lo que está fuera de nuestro pensamiento, y a la vez sepamos que existimos porque pensamos, se sigue que sólo nos conocemos en tanto que somos pensamiento o una cosa que piensa. Este conocimiento no depende, pues, de la admisión de la existencia de nuestro cuerpo y de cosas exteriores. Pero que no dependa de la existencia misma del cuerpo y de cosas exteriores es algo que no podemos establecer. Porque es perfectamente posible que el pensamiento dependa del cuerpo y que no manifieste inmediatamente esa dependencia, hasta el punto de que pueda ser entendido en una idea clara y distinta, que no incluya ninguna referencia al cuerpo.

B. *El pensamiento* ¹¹³

“¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Mas, ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo ahora el mismo que duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, no quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y que existo, aun cuando estuviere siempre dormido y aun cuando el que me dió el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo, ciertamente, el poder de imaginar, pues aun cuando puede suceder (como antes supuse) que las cosas que yo imagino no sean verdaderas, sin embargo, el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento.

¹¹³ Cfr. *PP*, I, 9, p. 574; *MPP*, II, 278-279; *EB*, p. 1361; *MPP*, III, p. 284; 2 *R*, p. 390; *L à Mersenne*, 27 avril 1637?, p. 963.

Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes”¹¹⁴.

“Por el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está de tal modo en nosotros, que somos de ello inmediatamente cognoscentes. Así todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero añado *inmediatamente*, para excluir las cosas que siguen y dependen de nuestros pensamientos; por ejemplo, el movimiento voluntario tiene ciertamente a la voluntad como principio, pero él mismo no es, sin embargo, un pensamiento”¹¹⁵.

C. *Las ideas*¹¹⁶

Nuestro pensamiento encuentra en sí mismo las ideas de muchas cosas. Mientras se limita a contemplarlas como ciertos modos o formas de pensar, sin afirmar ni negar que exista fuera de sí algo semejante a ellas, apenas corre peligro de engañarse; sólo podría engañarse acerca de su naturaleza.

“Por el nombre de idea entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos. De tal suerte que yo no puedo expresar nada por medio de palabras, cuando entiendo lo que digo, sin que por ello mismo sea cierto que yo tengo en mí la idea de la cosa significada por mis palabras. Y así no llamo idea a las solas imágenes dibu-

¹¹⁴ MPP, II, p. 278-279.

¹¹⁵ 2 R, p. 390.

¹¹⁶ Cfr. PP, I, 13, p. 576; MPP, III, p. 284-285; p. 286-287; EB, p. 1362-1363; MPP, III, p. 289; p. 290; p. 292; 2 R, p. 390.

jadas en la fantasía; al contrario, no las llamo con ese nombre en tanto que están en la fantasía corporal, es decir, en tanto que están dibujadas en determinadas partes del cerebro, sino tan sólo en tanto que informan al espíritu mismo, que se aplica a esa parte del cerebro" ¹¹⁷.

D. *Finitud del yo* ¹¹⁸

Por el hecho de que dudo y deseo, me falta algo o mi ser no es enteramente perfecto, ya que es mayor perfección conocer que dudar.

3. FECUNDIDAD DE LA CERTEZA DEL YO DUBITANTE COMO PRIMER PRINCIPIO DE LA FILOSOFIA ¹¹⁹

Descartes está convencido de que el número de verdades enteramente indudables que pueden obtenerse después de haber dudado de todas las cosas, apoyadas sólo en la luz de la razón que procede con método desde la primera certeza, es mucho mayor de lo que piensan la mayoría de los hombres, porque desdeñan dirigir su espíritu hacia las cosas fáciles.

L. P.

Los dos objetivos principales que se alcanzan desde la certeza del *cogito* son Dios y el alma. Descartes considera decisiva la explicación de los motivos de la duda universal para el establecimiento del yo como sustancia espiritual distinta del cuerpo y de la existencia de Dios. En el *Discurso del Método*, que, por dirigirse al gran público, apenas toca esos motivos, la espiritualidad del alma y la existencia de

¹¹⁷ 2 R, p. 390.

¹¹⁸ Cfr. *MPP*, III, p. 294; *DM*, IV, p. 148.

¹¹⁹ Cfr. *RDE*, III, p. 43-44; II, p. 39; 7 O, VII, p. 531; 7 R, VII, p. 551; *L à Mersenne*, mars 1637, p. 960-961; *L à Silhon?*, mars 1637, p. 962-963; *L au P. Vatier*, 22 février 1638, p. 991; *PP*, p. 563-564; *DM*, II, p. 136-140; III, p. 143-146; VI, p. 168-169; *L*, mars 1638, p. 1003-1004.

Dios no quedan suficientemente claras, a diferencia de lo que sucede en las *Meditaciones*, cuyo objetivo es precisamente ése, como ya se indicó en la carta de presentación. Si ese objetivo se consigue, no hay duda de que el primer principio de la filosofía cartesiana es verdaderamente fecundo.

Por el hecho de que hubo y deseo haber algo o mi ser no es necesariamente necesario, ya que es muy probable que conozca que habré.

EL FUNDAMENTO DE LA CERTEZA DEL YO COMO PRIMERA VERDAD DE LA FILOSOFÍA

Desde las más antiguas concepciones de que el género de verdades eternamente inmutables que pueden obtenerse a través de haber dudado de todas las cosas, se venía afirmando en la luz de la razón que se podía encontrar desde el primer principio, es un error creer de lo que a veces se alega de los filósofos que porque afirman algún su espíritu hacia las cosas falsas.

Los dos objetivos principales que se plantean desde la certeza del yo son Dios y el alma. Dios, y considerar decisiva la explicación de los motivos de la duda universal para el establecimiento del yo como fundamento esencial de la existencia de Dios. En el *Discurso del Método* que se discute el gran principio que afirma que esas mentes, la eternidad del alma y la existencia de

1. *Discurso del Método*, III, p. 114. *Discurso del Método*, III, p. 114.

IV. EL CRITERIO DE VERDAD

“Et ayant remarqué qu'il n' y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies” (DM, IV).

(Y habiendo reparado en que no hay nada en esto: *pienso, luego existo*, que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar hace falta existir, juzgué que podía tomar por regla general que las cosas que concebimos muy claramente y muy distintamente son todas verdaderas.)

1. OBTENCION DEL CRITERIO DE VERDAD EN LA PRIMERA CERTEZA

Descartes obtiene el criterio de verdad por reflexión sobre lo que constituye la razón de la certeza de la primera verdad. Así lo expresa en las *Meditaciones* y en el *Discurso del Método*: “Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero, ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto; por lo cual me

parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas”¹²⁰.

“Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición ‘yo pienso, luego soy’, no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas”¹²¹.

2. NATURALEZA DEL CRITERIO DE VERDAD

A. *Indole real o ideal*

Conviene distinguir entre el criterio propuesto por Descartes y la aplicación que él hace de ese criterio. El criterio es la claridad y distinción de la percepción o concepción de la cosa. Así entendido el criterio puede ser utilizado igualmente por realistas y por idealistas, porque la claridad y distinción que pertenecen al conocimiento del objeto no implican ni excluyen la independencia de lo que hace de objeto respecto de la conciencia, ni la captación mediata o inmediata de lo independiente, si es que existe.

Para Descartes la inclinación espontánea a considerar los objetos como independientes de la conciencia no constituye una estricta certeza metafísica, y el conocimiento de la realidad exterior es mediato, a través de una inferencia. La claridad y distinción sólo podrán encontrarse, por tanto, en el ser inmanente del pensamiento o de la idea. El criterio de la claridad y distinción viene a ser el criterio de la idea clara y distinta; pero no porque se haga una aplicación arbitraria y

¹²⁰ MPP, III, p. 284.

¹²¹ DM, IV, 148.

apriorística de la claridad y distinción a la idea, sino porque sólo las ideas, no las cosas en sí independientes de la conciencia, aparecen inmediatamente como poseyendo claridad y distinción.

Descartes aplica el criterio de la idea clara y distinta para establecer la sustancia pensante como realmente distinta del cuerpo, y la existencia de Dios. Del hecho de que concebimos clara y distintamente la sustancia pensante sin necesidad de considerar ninguno de los atributos de la sustancia extensa, se sigue que la sustancia pensante es realmente distinta de la sustancia extensa. Del hecho de que concebimos clara y distintamente la existencia como incluida en la idea del ser perfecto, se sigue que el ser perfecto existe. He aquí dos aplicaciones no necesarias del criterio de claridad y distinción, que tanto habrían de reprocharse a Descartes. No es, en efecto, necesario que las cosas se distingan cuando se distinguen nuestras ideas de las cosas, porque las ideas pueden no reflejar la totalidad inteligible de las cosas, sino tan sólo aspectos; y los aspectos pueden coexistir identificados en una misma realidad, a menos que se excluyan mutuamente. Pero para que se excluyan no basta que sean distintos; deben ser opuestos e inconciliables. Ni es necesario que exista aquello a cuya idea pertenece la existencia, porque tal existencia sólo podrá pertenecer a una idea a título de idea. No es preciso discutir aquí más ampliamente estas cuestiones, que exceden nuestro tema, sino poner de manifiesto la diferencia que puede mediar entre un criterio y sus aplicaciones no necesarias. No hay por qué pretender un paralelismo perfecto entre el modo de las ideas y el modo de la realidad externa, como si dos ideas distintas hubiesen de corresponder siempre a dos realidades distintas, o como si una idea pudiese postular sin más su realidad, en razón de su contenido interno. Pero esto significa que de la simple consideración de la idea no es posible un juicio sobre la cosa externa; o, lo que es lo mismo: el criterio para la recta aplicación de la idea a la cosa externa está fuera de la pura idea. Lo que significa a su vez que si la realidad externa es alcanzada y viene a darse a la conciencia como idea, no lo será en virtud de lo que postulen las puras ideas, sino de una manera inmediata. En el pensamiento debe estar dada inmediatamente la diferencia entre la simple idea y la cosa externa, y la posibilidad de su comparación.

De lo contrario el realismo es imposible. De aquí puede concluirse que sólo el realismo inmediato es coherente, que fuera de él sólo hay coherencia en el idealismo, y que el criterio de la idea clara y distinta, tal como es aplicado por Descartes, es un criterio idealista.

B. *Claridad y distinción, indubitabilidad, evidencia*

“El conocimiento sobre el que se puede establecer un juicio indudable debe ser no sólo claro, sino también distinto. Llamo claro al que es presente y manifiesto a un espíritu atento; como decimos ver claramente los objetos cuando, estando presentes, actúan con suficiente fuerza, y nuestros ojos están dispuestos para mirarlos; y distinto al que es de tal manera preciso y diferente de todos los demás, que no comprende en sí más que lo que aparece manifiestamente a quien lo considera como es debido”¹²².

Descartes establece aquí en primer lugar la ecuación entre indubitabilidad y claridad y distinción: un conocimiento indudable debe ser claro y distinto; se sobreentiende, aunque Descartes no lo diga expresamente, que un conocimiento claro y distinto es también indudable (una vez conocida la existencia y veracidad de Dios, como veremos enseguida). Esta equivalencia resulta también de la consideración de otros textos:

“Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”¹²³: 1. Lo que se presenta clara y distintamente es indudable. 2. La evidencia equivale a la indubitabilidad y a la claridad y distinción.

“Después, pasando revista por orden a cada una de ellas, vuelvan a tomar solamente aquellas que conozcan ser ver-

¹²² *PP*, I, 45, p. 591.

¹²³ *DM*, II, p. 137; cfr. 2 *R*, p. 381.

daderas e indudables. Y así no equivocadamente rechacé al principio todas las cosas; después, advirtiendo que no podía conocer nada más cierto y evidente que que yo mismo existía, lo afirmé como primero de un modo igualmente no equivocado”¹²⁴: 1. El primer principio —del que en otros lugares se dice que aparece con claridad y distinción— es indudable. 2. La evidencia equivale a la indubitabilidad.

Un criterio de verdad es lo que permite discernir enteramente la verdad del error. Lo que cumple las condiciones del criterio no puede ser erróneo, es imposible que lo sea; y, por tanto, suponerlo erróneo es una contradicción. Ahora bien: lo que se conoce como siendo imposible o contradictorio que sea erróneo, excluye toda posibilidad de error y, por tanto, excluye toda duda, ya que dudar es admitir la posibilidad de error en la afirmación o en la negación de algo. Por consiguiente, la indubitabilidad o apodicticidad es la definición misma de criterio de verdad.

El *cogito, ergo sum* posee, ciertamente, ese carácter: es indudable que existo mientras pienso, porque pensar es existir como pensante, y de no existir no sería pensar. De la primera certeza de Descartes se obtiene el criterio de la indubitabilidad. Y eso era precisamente lo que Descartes buscaba: algo enteramente indudable, en lo que fuese imposible el error o la duda.

¿Está bien expresado el criterio con los términos claridad y distinción?

Parece que esos términos, especialmente el primero, significan algo susceptible de grados: una cosa se puede presentar con mayor o menor claridad. Las mismas palabras utilizadas por Descartes para expresar lo que entiende por conocimiento claro dan margen a grados distintos. Así “espíritu atento” (la atención puede ser mayor o menor); “objetos presentes que actúan con suficiente fuerza” (esa fuerza puede ser mayor o menor); e incluso “una muy grande claridad y distinción”. En este sentido los términos claridad y distinción no son adecuados para expresar la indubitabilidad, que

¹²⁴ 7 R, VII, p. 481.

de ningún modo es susceptible de grados. Así se explican las objeciones a que fue sometido el criterio cartesiano, cuya respuesta no resulta enteramente convincente¹²⁵.

Para que la claridad y distinción coincidiera con la indubitabilidad debería tratarse de una claridad y distinción máxima o límite. Es al menos cierto que la palabra claridad no es apropiada para significarla, porque siempre puede concebirse una claridad mayor. Por otra parte lo indudable o lo que es claro en el límite máximo ni necesita ni puede ser compatible con un recurso ulterior para asegurarlo. Sin embargo Descartes asegura la verdad de lo claro y distinto con el recurso a la veracidad de Dios, recurso que sólo un criterio en sí mismo insuficiente podría necesitar.

Descartes señala que en su primera percepción no se encuentra nada que le asegure de su verdad sino una muy clara y distinta percepción. Pero podría haber dicho mucho más y con mayor precisión: la indubitabilidad o apodicticidad; la imposibilidad de duda o error sin contradicción, porque la duda y el error suponen el primer principio, que renace en ellos sin poder desaparecer. Pero esta mayor precisión hubiese sido también una puerta más estrecha para dar entrada a futuras verdades. Hay un modo de ampliarla: traducir la indubitabilidad por claridad y distinción, y suplir después la insuficiencia de este último criterio con el recurso a la veracidad divina.

En cuanto a lo que entiende Descartes por claridad y distinción, resulta equivalente a lo que tradicionalmente se llama evidencia. Lo hemos visto ya en los dos últimos textos recogidos y podrían aducirse otros muchos¹²⁶.

Una idea puede ser clara sin ser distinta, pero no al revés. La idea no distinta contiene rasgos que no son claros porque son ajenos a lo que de ella aparece con claridad: "Por

¹²⁵ Cfr. 3 *OR*, 13, p. 416-417; 5 *O*, VII, p. 277-279; 5, *R*, p. 486; 5 *O*, VII, p. 317-318; 5 *R*, p. 500; 6 *O*, p. 524; 6 *R*, p. 541; 2 *O*, p. 363; 2 *R*, p. 378-380.

¹²⁶ Cfr. *PP*, p. 561; p. 562; IV, 206, p. 669; *MPP*, V, p. 315-317; *DM*, IV, p. 151-153; *EB*, p. 1401.

ejemplo, mientras alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que tiene de este dolor es claro a su consideración, y no por eso es siempre distinto, porque lo confunde ordinariamente con el falso juicio que hace sobre la naturaleza de lo que piensa estar en la parte dañada, que cree ser semejante a la idea o sentimiento del dolor que está en su pensamiento, aun cuando no perciba claramente más que el sentimiento o pensamiento confuso que hay en él. Así el conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no puede ser distinto sin que por ello mismo sea claro" ¹²⁷.

C. *El recurso a la veracidad divina* ¹²⁸

Nuestro entendimiento llega a conocer cosas que percibe clara y distintamente. A partir de las nociones comunes compone demostraciones que le persuaden tan absolutamente, que no podría dudar de su verdad mientras se aplica a ellas. Mientras considera, pues, las primeras nociones y el orden según el cual deduce una conclusión, está seguro de su verdad. Pero como no puede pensar siempre en ello con tanta atención, cuando se acuerda de alguna conclusión sin reparar en el orden según el cual puede ser demostrada, y piensa al mismo tiempo que el autor de su ser le habría podido crear de tal naturaleza que se engañase siempre en todo lo que le parece concebir clara y distintamente, se da cuenta de que tiene un justo motivo para desconfiar de su verdad.

Pero he aquí que alcanzamos clara y distintamente la existencia de Dios, creador de nuestro ser, perfección suma, soberana bondad y verdad y fuente de toda luz y verdad. Este Dios tiene que ser veraz, porque la voluntad de engañar depende necesariamente de algún defecto —malicia, temor o debilidad— que no puede ser atribuido a quien tiene todas

¹²⁷ *PP*, I, 46, p. 591.

¹²⁸ Cfr. *PP*, I, 13, p. 576-577; *PP*, p. 563; *PP*, I, 29, p. 584; 2 *OR*, 4, p. 363 y 377-378; 3 *OR*, 15, p. 419; 6 *OR*, 5, p. 521-522; 532-535; *EB*, p. 1357; *L à Mersenne*, 21 avril 1641, p. 1115; *PP*, I, 30, p. 584-585; 43-44, p. 590; IV, 206, p. 669; *MPP*, III, p. 286; p. 264; p. 300; *MPP*, V, p. 315-317; 2 *O*, p. 363; 2 *R*, p. 378-380; p. 393; 5 *O*, VII, p. 326-328; 5 *R*, p. 504; *L à Hyperaspistes*, août 1641, p. 1137; *DM*, IV, p. 151-153; *EB*, p. 1401.

las perfecciones. Por consiguiente, la facultad de conocer que nos ha dado no percibe jamás un objeto que no sea verdadero cuando lo conoce clara y distintamente; porque tendríamos motivo para creer que Dios nos engaña si nos la hubiera dado de tal naturaleza que tomásemos lo falso por verdadero cuando usamos bien de ella. Para estar seguros de la verdad bastará, pues, no asentir sino a lo que percibimos clara y distintamente.

Así, pues, sin el conocimiento de estas dos verdades, que Dios existe y que no puede engañarnos, no podríamos estar ciertos de ninguna verdad. La veracidad divina garantiza el criterio de la idea clara y distinta, que sin ella sería insuficiente. Conocida la existencia de Dios veraz, basta acordarse de haber entendido algo clara y distintamente para estar ciertos de su verdad.

El recurso a la veracidad divina es inútil, porque la veracidad divina no puede convertir en suficiente lo insuficiente, sino, en todo caso, garantizar el propio ser de las cosas. Pero el propio ser de las cosas no necesita garantía. Si Dios es veraz, lo indudable es indudable, lo claro es claro, lo claro no indudable es sólo claro no indudable. El recurso a la veracidad divina es en cualquier caso innecesario: no modifica la situación de las cosas. Parece, pues, que Descartes, con ese recurso, ha querido extender —injustificadamente— el alcance de un criterio que resultaba demasiado exigente.

D. *La objeción del círculo vicioso y de la ciencia del ateo*¹²⁹

El criterio de la idea clara y distinta, así completado con el recurso a la veracidad divina, fue objeto de dos objeciones.

La primera de ellas, la objeción del círculo vicioso, se formula aproximadamente así: Descartes comete un círculo vicioso al afirmar que estamos seguros de que las cosas que

¹²⁹ Cfr. 2 O, p. 362-363; 2 R, p. 375-377; 3 OR, p. 420; 4 O, p. 435; 4 R, p. 461; EB, p. 1357-1359; 6 O, p. 520-521; 6 R, p. 531-532; EB, p. 1357.

concebimos clara y distintamente son verdaderas, porque Dios existe; y estamos seguros de que Dios existe, porque lo concebimos clara y distintamente: la claridad y distinción, cuyo valor de criterio depende de la existencia de Dios, es el criterio para alcanzar esa existencia. Dicho de otra manera: la existencia de Dios garantiza la verdad del *cogito* y, en general, de las primeras verdades, y éstas, a su vez, garantizan la existencia de Dios, porque son las premisas por las que se establece su existencia. Si es verdad que sin el conocimiento de la existencia de Dios no podemos estar ciertos de nada, no podemos estar ciertos de las verdades que se presuponen a la prueba de su existencia; luego no podemos probar la existencia de Dios; luego no podemos estar ciertos de nada.

Descartes responde a la objeción afirmando que el recurso a la veracidad divina sólo es necesario para garantizar la verdad de las conclusiones cuando no reparamos actualmente en la demostración por la que se obtienen, sino que tan sólo recordamos que fueron demostradas y conocidas entonces clara y distintamente. Sin el recurso a la veracidad divina conocemos la verdad del *cogito* y otras muchas verdades inmediatamente evidentes. Pero no podemos tener ciencia, en la medida en que la ciencia supone memoria, porque no es posible considerar actualmente todos los procesos demostrativos que la integran. Podemos, de todas formas, tener alguna ciencia: aquélla a que pueda extenderse la consideración actual desde los principios hasta las conclusiones, como en el caso de la ciencia, adquirida por demostración, de la existencia de Dios. La veracidad divina garantiza, por tanto, la verdad de la memoria. Si no supiéramos que Dios existe podríamos pensar que estamos hechos de tal naturaleza, que nos engañamos siempre que creemos recordar algo.

Antes de que le fuera dirigida esta objeción Descartes había señalado ya la veracidad divina como garantía de la memoria, pero lo cierto es que muchas de sus expresiones sugerían una utilización más amplia de ese recurso, extendida a todo lo que creemos percibir clara y distintamente, lo que daba pie a la objeción. Con la respuesta de Descartes-15-L.

tes el círculo vicioso queda eliminado y la claridad y distinción no resultan ya criterio insuficiente cuando implican percepción actual. Pero la claridad y distinción suficientes sin ese recurso habrían de limitarse a la indubitabilidad.

Por otra parte, Burman objeta todavía que puedo equivocarme al parecerme que recuerdo algo que en realidad no recuerdo, porque la memoria es débil por naturaleza. La respuesta de Descartes no es satisfactoria: "De la memoria yo no puedo decir nada; cada uno puede experimentar en sí mismo si se acuerda bien; si duda, debe recurrir a la escritura o a alguna ayuda similar"¹³⁰.

La objeción de la ciencia del ateo se formula así: un ateo conoce clara y distintamente las verdades matemáticas, y por la memoria de su vida pasada sabe que está despierto y que esas verdades fueron demostradas. Descartes responde: las conoce; pero no tiene una verdadera ciencia, porque no se debe llamar ciencia lo que puede hacerse dudoso, y puede hacerse dudoso todo conocimiento de las conclusiones en cuanto no se repara en el orden seguido al demostrarlas. El ateo puede incluso saber por la memoria que fueron demostradas, pero no puede saber que este signo es suficiente para hacerle cierto de que no se engaña.

Me limitaré a tres consideraciones críticas:

1. Si la veracidad de Dios solamente garantiza las conclusiones y no los principios, en los que debe apoyarse la misma demostración de la existencia de Dios, los principios, o no son susceptibles de ser puestos en duda, y entonces Descartes no debió incluirlos entre las cosas de las que, por la hipótesis del genio maligno, se podía dudar¹³¹; o efectivamente se puede dudar de ellos, y entonces no hay nada que nos pueda hacer salir de esta duda, porque ni siquiera podemos alcanzar la existencia de Dios.

¹³⁰ *EB*, p. 1357.

¹³¹ Cfr. *PP*, I, 5, p. 572-573; *MPP*, I, p. 269-272.—Cfr. también art. II, 2, B; 6, A.

2. Si el pensamiento se realiza temporalmente, cosa que Descartes reconoce de modo expreso¹³², la atención actual y la memoria son de hecho indiscernibles: la memoria tiene su parte en todo actual discurrir de la razón. Por consiguiente, todo razonamiento habría de exigir la garantía de la veracidad divina.

3. Si cada uno puede experimentar en sí mismo si se acuerda o no, cuando se acuerda efectivamente de que algo fue demostrado no necesita recurrir a la veracidad divina para corroborar el recuerdo ni la demostración. La apelación sólo sería necesaria cuando le parece acordarse, o cuando no puede decidir si es un verdadero recuerdo o no. Pero en tal caso la apelación sería inútil, porque sólo garantizaría el parecer acordarse. De nuevo se advierte la inutilidad del recurso a la veracidad divina.

¹³² Cfr. *EB*, p. 1357.

PARTE TEORETICA

PARIS MORTICA

CAPITULO V

LA CERTEZA DEL YO DUBITANTE

Presento esta parte teórica en continuidad con todas las afirmaciones fundamentales de la parte histórica, cuya generalidad he hecho mía con parciales reservas críticas. No será, pues, preciso repetir todo lo que ha quedado ya establecido. Omitiendo los motivos de la duda me sitúo desde el comienzo en ella, es decir, en la ausencia de toda presuposición, y pretendo explicitar lo que se contiene en estas dos afirmaciones primeras: *Yo dudo* (art. I-VI); *yo he llegado a hacerme consciente de mi dudar* (art. VII-IX), y obtener de ellas, si es posible, un criterio de verdad (art. X) y una indicación sobre el punto de partida y el método crítico (art. XI).

Trato de estudiar, por consiguiente, las condiciones de posibilidad del dudar y del tránsito entre la duda y la certeza de la duda. No uso el método de la descripción de los fenómenos de conciencia, sino el de la explicitación de lo contenido en dos hechos iniciales, para presentar lo que puede establecerse a partir de ellos de un modo apodíctico. Aparte cuestiones puramente terminológicas, cada afirmación se ha de justificar en las precedentes, hasta llegar a las dos primeras.

En primer lugar establezco en qué consiste y cómo se alcanza la conciencia cierta del yo dubitante, haciendo también referencia, junto a la duda, a la afirmación, negación y error, todos ellos pensamiento. El yo pensante no puede ser puesto en duda o negado ni sobre él cabe el error, sino que sólo puede ser objeto de afirmación verdadera y cierta, porque renace en el intento de duda o negación y en el presunto error sobre él (art. I).

Como esos actos han sido definidos como conciencia, indico a continuación lo que entiendo por conciencia en general, las modalidades posibles de conciencia —autoconciencia, intencionalidad y autoconciencia intencional— y los rasgos primarios que convienen a toda conciencia (art. II).

Después desciendo a detallar los aspectos que comporta el objeto de la conciencia cierta del yo dubitante: la conciencia, el yo, la autoconciencia, la verdad, el ser y la identidad o no contradicción, y establezco la vinculación y el orden entre esas primeras verdades ciertas. Todas ellas son igualmente indudables, innegables e inmunes de error, porque renacen en el intento de duda o negación o en el presunto error sobre ellas (art. III).

A continuación expongo la aporía de la conciencia cierta del yo dubitante: si “yo dudo” es autoconciencia, es “yo soy cierto”: dudar y ser cierto se identifican (art. IV).

La solución de la aporía conduce al reconocimiento de que toda conciencia dubitante, negante o errante es simultáneamente intencionalidad, y por tanto que el objeto intencional es, y que en el objeto intencional se ha de distinguir lo que aparece y el en sí trascendente. Se trata de ver hasta dónde se puede avanzar en la intencionalidad del dudar (art. V).

Después establezco que todo dudar, negar o detectar error es, de derecho y siempre, autoconciencia (art. VI).

Se asume a continuación el segundo hecho que se somete a examen: la conciencia que llega a hacerse consciente de su dudar. Conviene advertir que esta conciencia, a diferencia de la conciencia del dudar o del pensar en general, podría ser puesta en duda o negada sin contradicción. Por consiguiente, se asume aquí, inicialmente, como un simple hecho vivido o constatado. Pero, además, toda la parte teórica precedente (art. I-VI) constituye un tránsito del “yo dudo” al “yo soy cierto de dudar”, un llegar a hacerme consciente de mi dudar. Tal conciencia, así como la que constata su error, es una conciencia temporal, cuyas implicaciones conviene manifestar de modo explícito (art. VII).

También el devenir de la conciencia cierta del yo dubitante presenta una aporía: El dudar es previo y raíz de la certeza del dudar, de la que se distingue de algún modo. Pero es un dudar autoconsciente: es ya certeza del dudar. Tanto el dudar autoconsciente que precede como la certeza del dudar que sigue son certeza del dudar. ¿Cómo puede entonces precederla y distinguirse de ella? Sería preciso que no fuese autoconsciente. Pero esto es imposible (art. VIII).

El dudar que precede la certeza del dudar debe ser autoconciencia imperfecta, implícita, e intencionalidad primaria: la atención se dirige primariamente al en sí independiente del aparecer. La certeza del dudar subsiguiente será conciencia refleja. Se establecen entonces los rasgos que convienen necesariamente a la conciencia refleja (art. IX).

Por último, a la luz de las verdades ya conseguidas, se propone lo que puede decirse acerca del criterio de verdad (art. X) y del punto de partida y método crítico (art. XI).

I. LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

Yo dudo (dubito): no sé si algo (no importa ahora qué) es o no es. Las presuntas realidades o cosas me son dudosas o inciertas: no sé si son o no son. Dudar es no saber, no estar cierto de si algo —que de una parte parece ser, y de otra no parece ser, parece no ser— es o no es. Si dudo, todo aquello de lo que dudo podría igualmente ser o no ser.

Yo soy cierto de mi dudar (sum certus). En efecto: 1. Me vivo, me percibo, me experimento dudando: *yo soy (sum dubitans).* He afirmado dudar (y entiendo lo que afirmo): digo dudar, hablo de mi dudar. En esta misma medida entiendo mi dudar, conozco mi dudar, me encuentro en mi dudar: *yo soy consciente de mi dudar (sum conscius).* De lo contrario no afirmaré dudar: dudaré sin más. En la misma medida en que soy consciente de mi dudar, no puedo dudar de que dudo. La conciencia de mi dudar es certeza de mi dudar. He afirmado ser consciente y cierto de mi dudar: *yo soy consciente y cierto de mi conciencia de dudar...*: soy consciente y cierto de mi dudar y de mi conciencia de dudar. 2. Mi dudar es indudable, o me es imposible dudar de mi dudar: porque dudar de mi dudar es dudar. Si yo dudo de mi dudar (o de mi yo bajo cualquier otra modalidad), yo dudo, yo soy. Reaparece mi dudar en el intento de dudar de él. La condición de posibilidad (tautológica) para dudar de la duda es la duda: sólo se puede dudar de la duda a condición de que la duda sea.

Yo dudo de algo (no importa ahora qué): algo es, al menos como dudoso, como objeto de duda. Si no hay algo que sea objeto de duda, que aparezca o se presente como dudoso, no hay duda. El objeto de la duda no es, pues, puramente dudoso. La duda absoluta y universal, trascendental,

es imposible desde el momento que yo dudo, es una pura nada, no es. El escepticismo, objetivamente hablando, es imposible. Yo soy cierto de que yo soy y de que algo (de lo que dudo) es, al menos como algo que aparece, como apariencia.

En mi dudar alcanzo dos certezas: 1. Yo dudo, yo soy. 2. Dudo de algo que es, algo es. (Todavía no prejuzgo si esas dos certezas se identifican o se distinguen.) Puesto que dudo, algo es dudoso, pero no todo es dudoso. Yo dubitante, yo consciente, yo cierto soy; algo de lo que dudo es. El ser es. Es verdad que yo soy y que algo es. La verdad es; y puede alcanzarse, porque ha sido de hecho alcanzada con certeza.

Así como mi dudar es indudable, mi yo es, además de indudable, innegable e inmune de error, o me es imposible negar mi yo o errar sobre mi yo. Si yo niego mi yo o yerro sobre mi yo (mi yo dudo, o mi yo bajo cualquier otra modalidad), yo niego, yo yerro, yo soy. Reaparece mi yo en el intento de negarlo o en el presunto error sobre él. La condición de posibilidad (tautológica) para negar el yo o errar sobre el yo, es el yo: sólo se puede negar el yo o errar sobre el yo a condición de que el yo sea. La negación o el error sobre mi propia existencia exigiría esa misma existencia que se niega o sobre la que se yerra. Mi acción misma de negar o errar es imposible si yo no existo. Por lo tanto, ni yo mismo, ni un ser supremo, ni un supuesto genio maligno, nada ni nadie pueden engañarme acerca de la existencia de mi yo, ni acerca de lo que se derive necesariamente de la existencia de mi yo (sus condiciones de posibilidad).

El yo está presente o reaparece siempre en la afirmación, en el intento de duda o de negación, y en el presunto error sobre él.

Yo afirmo, niego o yerro sobre algo: algo es, al menos como objeto de afirmación, negación o error. Si no hay algo que aparezca o se presente como objeto de afirmación, negación o error, no hay afirmación, negación o error. El objeto de la negación o del error no es, pues, puramente negativo o erróneo. La negación o el error absolutos y universales, trascendentales, son imposibles desde el momento en que

yo niego o yerro, son una pura nada, no son. El nihilismo, objetivamente hablando, es imposible. Yo soy cierto de que yo soy y de que algo (que niego o sobre lo que yerro) es, al menos como algo que aparece, como apariencia. Si hay error, engaño o ilusión, hay una conciencia que yerra o se engaña, y algo sobre lo que recae el error o engaño. Hay, pues, ser y verdad. Por lo demás, error, engaño o ilusión no tienen sentido sino referidos a alguna verdad, de la que se apartan y a la que simulan. La verdad es.

Si hay un puro parecer, representación o sueño, hay una conciencia de lo que parece algo, o que se representa o sueña; y algo sobre lo que recae el representarse o soñar. Hay, pues, ser y verdad. Por lo demás, parecer, representación y sueño no tienen sentido sino referidos a alguna verdadera realidad, a la que doblan o imitan. La realidad es. La verdad es.

Si hay simple probabilidad, verosimilitud, hay una conciencia de lo probable o verosímil, y algo que aparece como probable o verosímil. Hay, pues, ser y verdad. Por lo demás, probable y verosímil no tienen sentido sino referidos a lo cierto y verdadero, al que se acercan. La verdad es. La certeza es.

En mi afirmar, negar o errar, alcanzo dos certezas: 1. Yo afirmo, niego o yerro, yo soy. 2. Afirmo, niego o yerro sobre algo que es, algo es. (Todavía no prejuzgo si esas dos certezas se identifican o se distinguen.) Yo afirmante, negante o errante soy; algo, que afirmo, niego o sobre lo que yerro, es. Es verdad que yo soy y algo es. La verdad es. No todo es negatividad pura o error puro.

La duda, la negación y el error, si se consideran aisladas de la certeza que necesariamente comportan, son pura negatividad, no son. Por tanto, no podrán ser, así consideradas, un punto de partida.

Afirmar, negar, dudar, estar cierto, estar en la verdad y errar son conciencia, conocimiento, pensar. (De momento tomo esos tres términos como sinónimos.)

Llamo conciencia al acto de versar sobre algo que aparece o se presenta. A este algo, cualquiera que sea el modo o grado de su aparición (todo lo que ante ella o con ella o en ella aparece), llamo objeto de conciencia.

La afirmación, negación, duda, certeza, verdad y error son efectivamente conciencia: son un acto de versar sobre algo que aparece o se presenta. Es necesario referirse a algo para no saber si es o no es, lo mismo que para saber si es o no es, y afirmarlo o negarlo con verdad o error. Ese algo es lo afirmado, negado, dudoso, cierto, verdadero o erróneo. Si no hay algo a lo que se refieren, no hay afirmación, negación, duda, certeza, verdad o error.

La afirmación es conciencia de que algo es, o es de un modo determinado.

La negación es la conciencia de que algo no es, o no es de un modo determinado.

La duda es la conciencia que no sabe si algo —que de una parte parece ser, y de otra no parece ser, parece no ser— es o no es. Es conciencia insegura acerca del ser de su objeto.

La certeza es la conciencia que sabe que algo es o que no es. Es conciencia segura acerca del ser de su objeto.

La verdad es la conciencia de que algo es, cuando en realidad es, o de que algo no es, cuando en realidad no es; es conciencia o conocimiento de lo que es, tal como es.

El error es la conciencia de que algo es, cuando en realidad no es, o de que algo no es, cuando en realidad es; no es conciencia o conocimiento de lo que es, tal como es; es conciencia o conocimiento falso.

La duda, la negación y el error son necesariamente conciencia, porque lo dudoso, lo negado y lo erróneo no pueden existir en sí. En sí mismo, algo no es dudoso o indiferentemente ser o no ser; o es o no es; algo no es su negación: o es, y entonces no hay negación, o no es algo, y entonces tampoco hay negación, porque no hay algo que negar; algo no

es erróneo: o es, y entonces es tal como es, o no es, y entonces no puede decirse que no coincida con su ser efectivo, porque, sencillamente, no lo tiene. Si el ser no es en sí mismo dudoso, negativo o erróneo, sólo puede serlo para algún acto que verse sobre él: en cuanto objeto de una conciencia dubitante, negante o errónea, y para esa misma conciencia: no lo es, pues, con independencia de la conciencia. Sólo puede darse indiferencia entre ser y no ser, negación o error, para una conciencia que no sabe si algo es o no es, que niega o que yerra. La indiferencia, la negación y el error no son propiedades de ser alguno, sino de un objeto en tanto que objeto y para la conciencia.

Mientras que mi dudar es indudable (dudar de la duda es dudar), podría hipotéticamente negarse sin contradicción; mientras que mi negación es innegable (negar la negación es negar), podría hipotéticamente ser puesta en duda sin contradicción; la afirmación podría negarse o ponerse en duda; el error podría negarse, afirmarse o ponerse en duda. (Una conciencia que nunca duda, ni niega, ni yerra no es hipotéticamente imposible. Esa conciencia puramente afirmativa supondría ya: yo consciente, afirmante, cierto, soy: lo afirmado es; el ser es; la verdad es.) Sin embargo, hay algo que no puedo en ningún caso negar o poner en duda, y sobre lo que no puedo errar; es decir, que sólo puede serme objeto de afirmación verdadera y cierta: mi yo pienso. Mi yo pienso, en efecto: 1. Es vivido, percibido y experimentado cuando yo afirmo, niego, dudo, yerro o estoy en la verdad, actos que son todos ellos pensamiento (o conciencia, conocimiento): *Yo soy (sum cogitans seu cognoscens)*. 2. Si yo afirmo, niego, dudo, yerro o estoy en verdad, yo pienso, yo soy. Puesto en duda, el yo pienso renace en la duda; negado, renace en la negación. Para pensar que no pienso, o que tal vez no pienso, es necesario pensar. La certeza del yo dudo no es privilegiada en tanto que yo "dudo", sino en tanto que yo "pienso". Sólo el yo pensante es el que no puede negarse, ser puesto en duda o ser objeto de error sin contradicción. El yo dudo tiene, sin embargo, el privilegio de ser más radical que el yo pienso en general, no suponer explícitamente verdad o certeza alguna, y significar el mínimo posible del yo pienso que no puede menos de afirmarse.

Para eludir el ser y la verdad cierta no hay otra posibilidad que la de no pensar (eliminar toda conciencia o conocimiento). Es decir: reducirse a la condición de planta¹. Esto significa no afirmar, ni negar, ni dudar, buscar, investigar, comunicar, dialogar. No pensar no es, pues, una actitud, sino la negación de toda actitud. Sólo es una actitud querer no pensar. Pero querer no pensar es pensar y haber pensado: no puede darse sino después de haber pensado. En esa actitud se dan ya: yo pienso y quiero no pensar, soy consciente, soy cierto, soy; lo pensado es; el ser es; la verdad es. El que quiere eludir el ser y la verdad se contradice o traiciona en cualquier acto de conciencia: afirmar, negar, dudar... El escepticismo y el nihilismo son imposibles.

¹ Cfr. Aristóteles, *Met.*, IV, 4, 1006 a 10-20 y 1008 b 10-15.

II. CONCIENCIA Y OBJETO, EN GENERAL

He llamado conciencia al acto de versar sobre algo que aparece o se presenta. A este algo, cualquiera que sea el modo o grado de su aparición (todo lo que ante ella o con ella o en ella aparece), llamo objeto de conciencia. (Por lo tanto, el acto mismo de conciencia puede quedar incluido en la condición de objeto de conciencia. Hay quien prefiere reservar la palabra "objeto" para lo que constituye el tema o motivo central sobre el que la conciencia versa. La autoconciencia sólo concomitante y no refleja no sería objeto; pueden utilizarse así con sentido expresiones como "autoconciencia inobjetiva", "autoconciencia cuasi-objetiva"². Yo prefiero dar un alcance mayor a la palabra "objeto", significando con ella todo lo que aparece o se muestra, cualquiera que sea el modo o grado de su aparición. Se trata de una cuestión puramente terminológica.)

El objeto aparece o se presenta a la conciencia: es, pues, evidente o patente. En toda conciencia hay evidencia objetiva o patencia del objeto³.

Cuando el objeto es el mismo acto de conciencia, que se muestra o presenta ante sí misma, la conciencia puede lla-

² Cfr. A. Millán Puelles *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967.—A lo largo de mi investigación me he servido de algunos análisis y términos de esta obra: he tenido presente el análisis de un texto de Santo Tomás de Aquino y la discusión sobre la apariencia y el error; he recogido la doctrina de la "conciencia inadecuada" y la de la conciencia "concomitante" y "refleja" (esta última, tomada en un sentido algo distinto).

³ Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. de M. García Morente y J. Gaos, 2.^a ed., 2 vol., Madrid 1967, vol. I, *Prolegómenos a la lógica pura*, cap. VII, § 51; *Méditations cartésiennes*, trad. par G. Peiffer et E. Levinas, París 1953, Méd. 1.^a y 3.^a

marse autoconciencia. En la autoconciencia hay identidad percibida entre conciencia y objeto; puede llamarse también sentirse, percibirse, vivenciarse, vivirse. (La palabra "autoconciencia" significa etimológicamente conciencia de sí mismo, de la propia realidad, y no sólo conciencia del propio acto de conciencia, conciencia identificada con su objeto. Podría darse un acto de conciencia totalmente distinto de su objeto —mi visión que tiene por objeto mi mano—, pero que forma con él una única realidad, un único ser; se trataría de una conciencia de la propia realidad —etimológicamente "autoconciencia"— a la que no conviene la definición que acaba de darse. Esta restricción del término obedece a que el objeto distinto del acto de conciencia aparece como "lo otro", lo enfrentado a la conciencia. Sólo mediatamente, a través de otros actos de conciencia, puede conocerse como constituyente de la misma realidad.)

Cuando el objeto aparece como "otro" o distinto del acto de conciencia, la conciencia puede llamarse intencionalidad, y su objeto objeto intencional. El versar sobre objeto intencional, que es concienciarlo o conocerlo o pensarlo, puede llamarse también aprehenderlo o captarlo. El objeto intencional puede llamarse lo que aparece, lo aparente o apariencia.

(Entre los términos conciencia, conocimiento y pensamiento, que han sido tomados como sinónimos, puede establecerse una diferencia de matiz. Pensar suele significar la conciencia o el conocer reflejos; conciencia, la modalidad de autoconciencia, y conocimiento, la modalidad de intencionalidad. Hecha esta aclaración, pueden seguir siendo utilizados como fundamentalmente sinónimos. En otro caso "autoconciencia" sería un término pleonástico e inútil, y autoconocimiento o conocimiento de sí mismo no podría usarse como sinónimo de autoconciencia.)

(Las expresiones "referirse a", "versar sobre", "aparecer", "presentarse", son impropias cuando se aplican a la autoconciencia, aunque de ordinario resulta inevitable utilizarlas. La identificación en que consiste la autoconciencia incluye de un modo más simple todo lo que de positivo quiere expresarse con ellas.)

16.-L

Una conciencia puede ser pura autoconciencia (sin intencionalidad alguna), pura intencionalidad (sin autoconciencia alguna) y autoconciencia intencional o intencionalidad autoconsciente (por identificación, siendo la autoconciencia y la intencionalidad dos modalidades de un mismo y único acto). Ninguna de estas tres formas de conciencia aparece como imposible o contradictoria.

Una pura autoconciencia sólo se conocería a sí misma.

Una pura intencionalidad sólo conocería "lo otro": no sería consciente de sí misma; no sería, pues, para sí misma, ni perceptible, ni comunicable, ni inferible. Para inferirla sería preciso conocer lo que la exige: el objeto intencional. Pero sería preciso tener conciencia de él como "lo otro" respecto de la conciencia, lo que supone ya autoconciencia: no se trataría de una intencionalidad pura. En ésta aparece sólo "lo otro", y no "lo otro en tanto que otro" (en tanto que distinto del sí mismo de la conciencia, para lo que se precisaría que la conciencia misma fuese autoconocida). La pura intencionalidad no corresponde, pues, a ninguna conciencia que constatemus; no sería más que una pura hipótesis.

Hay quien niega la misma posibilidad de una intencionalidad pura: sería una conciencia (porque es una intencionalidad) inconsciente (porque no es consciente de sí misma); es decir, una pura contradicción⁴. No parece, sin embargo, que se trate de una contradicción propiamente dicha, porque aquello de lo que sería conciencia y aquello de lo que sería inconciencia no son el mismo objeto, sino dos objetos distintos: es conciencia de "lo otro" e inconciencia de "sí misma". No es, pues, consciente e inconsciente en el mismo sentido. Habría contradicción si se diera simultáneamente referirse y no referirse a objeto, pero no si, como en este caso, se da referirse a un objeto y no referirse a otro objeto presunto o posible.

⁴ "Si ma conscience n'était pas conscience d'être conscience de table, elle serait donc conscience de cette table sans avoir conscience de l'être ou, si l'on veut, une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente—ce qui est absurde" (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, París 1943, p. 18).

Una autoconciencia intencional o intencionalidad autoconsciente no sólo es posible, sino que es la conciencia que efectivamente constatamos. Basta que algo no se presente como siendo la misma conciencia (intencionalidad) y que seamos conscientes de ello. Toda intencionalidad constatada, de la que hablamos, se identifica con la autoconciencia, sin la cual no se hubiese percibido.

La autoconciencia intencional o la intencionalidad autoconsciente significa, como se ha dicho, que una única conciencia es, por identidad, autoconciencia e intencionalidad. Si la conciencia es única, su objeto será también único, pero comportará, como ella, dos aspectos. Si se tratase de dos conciencias distintas, una sería pura autoconciencia y la otra pura intencionalidad: no habría conciencia de intencionalidad o de "lo otro en tanto que otro". Contra la posibilidad de identificación entre autoconciencia e intencionalidad no puede objetarse que se oponen contradictoriamente, y, por tanto, se destruyen; dentro de la identidad real habrá siempre una duplicidad de aspectos irreductibles. Habría contradicción sólo si un objeto, bajo el mismo aspecto, apareciese a la vez como siendo la propia conciencia y como siendo lo otro. Pero no es eso lo que sucede. Por ejemplo: no se ve el ver: la conciencia de ver no es ver. Pero eso no significa que el ver (intencionalidad) se distinga realmente de la conciencia de ver (autoconciencia). Significa sólo que el ver es intencionalidad, y que la conciencia no se agota en ser pura intencionalidad. Por tanto, si designamos con la palabra "ver" el aspecto de intencionalidad, es forzoso que esa palabra no sirva para designar la autoconciencia. El acto de ver, en tanto es intencionalidad identificada con la autoconciencia, no es, a su vez, objeto de intencionalidad (objeto de ver: ver el ver), sino precisamente de autoconciencia.

Toda conciencia es ser. Si no fuera, no sería algo, no sería conciencia. La conciencia no es externa o ajena al ser, porque ella misma es.

Conciencia y objeto son idénticos (autoconciencia) o correlativos (intencionalidad), interdependientes e inseparables.

No hay conciencia sin objeto: si nada aparece no hay un acto de versar sobre algo que aparezca. La objetividad (como identificación o como relatividad) es esencial a toda conciencia. Una conciencia vacía, un pensar vacío, sin objeto, un pensar nada, es una contradicción.

Todo objeto de conciencia es ser. Si no fuera, no sería algo, no sería objeto de conciencia; y la conciencia misma, a falta de objeto, no sería. El objeto de conciencia es el ser mismo de la conciencia (autoconciencia) o el ser objeto intencional de conciencia. Este último es también ser, al menos en tanto que objeto, en tanto que aparece.

No hay objeto sin conciencia: Si se ha convenido en llamar objeto a lo que aparece a la conciencia, sin conciencia no habrá objeto, aunque pueda haber ser.

Si toda conciencia es ser, y es conciencia de ser, el ser es dato inmediato presente a la conciencia. El ser se impone por su presencia: es inmediatamente evidente. Es imposible colocarse al margen del ser o fuera de él, aislándose; no se puede afirmar una conciencia al margen del ser (sería colocarse en la nada, ser nada). Y así como es imposible aislarse del ser (nada), es también imposible acceder al ser en general (¿desde la nada?). El ser es lo *dado ya*. No es alcanzado a través de una representación, intermediario o razonamiento (los cuales ya serían ser). No puede inferirse de nada, es indemostrable, ningún principio puede hacerlo surgir, porque tal principio o aquello de lo que pudiera inferirse ya serían, suponen ser. El ser se constata o se ve: es inmediatamente evidente. Es lo dado ya⁵.

La conciencia se define por su versar sobre el objeto, y se agota en ese versar. Todo su ser no es más que identificación o relatividad (o ambas) a su objeto. Si es algo más que eso, es algo más que conciencia: algo más como ser, no como conciencia. Se trataría de un ser que es, además de conciencia, inconsciente o inconciencia.

El objeto se define por su aparecer o presentarse a la conciencia, y se agota en ese aparecer. Todo su ser de ob-

⁵ Cfr. L. de Raeymaeker, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, trad. de M. D. Mouton y V. García Yebra, Madrid, s. f., 2.ª ed., cap. I.

jeto no es más que su aparecer: la condición de objeto es el puro aparecer. Ahora bien: el aparecer del objeto no es otra cosa que la conciencia misma (acto de versar sobre algo que aparece: el "versar sobre" y el "aparecer de" son el único y mismo acto de conciencia. Ser conciencia equivale a que algo aparezca o se presente; conciencia es aparición). Si el objeto se limita a su aparecer; es decir, si no tiene un ser independiente del aparecer, su ser real se identifica con el ser real de la conciencia. A pesar de ello, el objeto puede presentarse como "otro" o distinto del acto de conciencia (intencionalidad). En este caso, y prescindiendo de la intencionalidad pura (que no corresponde a ninguna conciencia que constatemos), el objeto (cuya realidad no se distingue de la conciencia, pues consiste en su puro aparecer), en tanto se enfrenta a la conciencia como término de intencionalidad, no tiene realidad alguna (independiente o distinta); puede llamarse ser intencional. En oposición al ser intencional, todo el resto del ser (la conciencia misma o el aparecer de objeto, y lo que es distinto o independiente de la conciencia) puede llamarse ser real. El aparecer del objeto es siempre ser real (aunque el objeto pueda no serlo), pues no es otra cosa que la conciencia. La intencionalidad de que se está tratando puede llamarse inmanente, y su objeto, objeto inmanente. El ser intencional se apoya o funda en la realidad de la conciencia intencional inmanente.

Si el objeto no se limita a su aparecer, si es distinto o independiente de la conciencia que lo capta, es algo más que objeto: es algo más, no como objeto, sino como ser. Se trataría de un ser que, además, es objeto de conciencia. Esta intencionalidad puede llamarse transcendente, y su objeto, objeto transcendente. En la intencionalidad transcendente lo que aparece es distinto o independiente del hecho de su aparición. Lo transcendente es real, y realmente distinto de la conciencia. Se trata entonces de algo que es ser en sí, y que es en mí como objeto. En tanto que ser en sí, independiente y transcendente de su ser en mí, puede llamarse nómeno; en tanto que objeto o ser en mí, inmanente, puede llamarse fenómeno⁶. Su aparecer o su condición de objeto

⁶ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de M. García Morente, 2 vol., Madrid 1928; *Prolégomènes à toute métaphysique*

(apariencia, intencional, dudoso, cierto, indudable, inteligible, etc.) es mera denominación extrínseca respecto del ser en sí independiente y transcendente.

Puesto que la conciencia es identidad o relatividad al objeto, conocer una conciencia es conocer su objeto, y conocer un objeto en tanto que objeto es conocer la conciencia: porque la condición de objeto conviene a algo, no en sí mismo absolutamente, sino en cuanto relativo a la conciencia, y no se puede conocer un relativo en tanto que relativo sin conocer el término de la relación.

Conciencia y objeto son necesariamente simultáneos, porque no hay conciencia mientras no haya objeto, ni objeto mientras no haya conciencia. Por lo tanto, la conciencia no puede anteceder al objeto, acceder al objeto, ver nacer al objeto, todo lo cual supondría que la conciencia se antecede a sí misma y es entonces sin objeto. El objeto es lo dado ya. Todo esto no impide, sin embargo, que la conciencia sea temporal y mudable. Pero en ella cada aparecer de una modalidad de objeto sería simultáneo al ser de la correspondiente modalidad de conciencia.

Toda conciencia se limita a captar su objeto: no puede salir de su objeto o alcanzar lo que no es objeto, trascender o exceder su objeto. Si trascendiera su objeto, aquello que alcanzaría al trascenderlo vendría a ser, precisamente, objeto: no lo trascendería en realidad.

Toda conciencia capta total o exhaustivamente su objeto en tanto que objeto. De lo contrario se daría algo que, a la vez, es objeto de conciencia (porque así se lo supone) y no es objeto de conciencia (porque no ha sido captado). El ser que llega a hacerse objeto de conciencia, tanto si es independiente de ella (ser transcendente) como si constituye con ella una única realidad (inconsciencia o inconsciente), puede muy bien no ser totalmente conocido por la conciencia, pero en la medida en que no se constituye en objeto de conciencia todo su ser.

future qui pourra se présenter come science, trad. nouvelle, París 1891.

III. EL OBJETO DE LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

1. DUDA, CERTEZA, AFIRMACION: CONCIENCIA O CONOCIMIENTO
O PENSAMIENTO

Indole propia de los actos.

2. DUDAR, ESTAR CIERTO, AFIRMAR: SER CONSCIENTE
O CONOCER O PENSAR

Actos.

3. YO DUDO, ESTOY CIERTO, AFIRMO: SOY CONSCIENTE
O CONOZCO O PIENSO

Yo como dubitante, cierto, afirmante: consciente, cognoscente o pensante; o en acto de dudar, estar cierto, afirmar: ser consciente, conocer o pensar.

Mi conciencia de dudar es conciencia de mi yo; es "yo soy consciente" de "yo dudo"; y no: "yo soy consciente" de un dudar que es de hecho mi yo, pero sin ser consciente de que lo es; ni de un dudar ajeno (de otro dudar o del dudar de otro); ni tampoco: un ser consciente ajeno (otro ser consciente o el ser consciente de otro) es consciente de mi "yo dudo"; no hay aquí conciencia propia de un dudar ajeno ni conciencia ajena de un dudar propio, sino conciencia propia del propio dudar.

"Yo" significa mi propia realidad; con sólo decir "yo" se excluye que pueda tratarse de otra realidad distinta de la mía.

No he partido de una conciencia (duda, certeza, afirmación: conocimiento o pensamiento) existente y autónoma, impersonal, ajena al acto de ser consciente; ni de un ser consciente igualmente ajeno al yo consciente; ni de un yo trascendente al acto de dudar; ni siquiera de una conciencia o ser consciente como pertenecientes o vinculados al yo, como algo que el yo tiene: que hubiesen sido asumidos sin hacerse ellos mismos objeto de duda. He partido de la actitud radicalmente crítica, que lo pone todo en duda: de un "yo dudo": no de una conciencia ajena o perteneciente al yo, sino de un "yo dudo" en acto de dudar.

No alcanzo, pues, ahora, sino ese mismo "yo dudo" en acto de dudar, del que soy consciente con certeza. No puedo pronunciarme sobre el posible ser de una conciencia pura que no sea el acto mismo de ser consciente; ni sobre el posible ser de un puro ser consciente que no sea el "yo soy consciente" mismo; ni sobre la posible distinción entre un yo que es consciente, el acto de ser consciente y la índole de conciencia del acto. Sólo sé que existe la conciencia como siendo la índole propia del acto de ser consciente, y el ser consciente como siendo el acto del "yo soy consciente", o el yo mismo en acto de ser consciente, el yo consciente.

La conciencia (duda, certeza, afirmación: conocimiento, pensamiento) es yo, el acto de ser consciente es yo; son el "yo soy consciente", el yo mismo, no algo ajeno o exterior o simplemente perteneciente al yo como distinto de él. Son, pues, íntegramente, en toda su realidad, yo. Nada de la conciencia o del ser consciente está fuera y como ajeno o distinto del yo: toda la conciencia y el ser consciente se identifican con el yo.

No he alcanzado, pues, tres realidades —conciencia, ser consciente, "yo soy consciente"— sino una sola realidad: he alcanzado la conciencia y el ser consciente en mi yo.

Pero, de momento, sólo alcanzo mi yo en ese acto de ser consciente (dudar, estar cierto, afirmar, conocer, pensar): yo como consciente, reducido a mi conciencia; mi "yo soy consciente" es mi ser consciente, cuya índole propia es la conciencia. No hay, pues, conciencia del yo que no sea a la

vez conciencia de ser consciente, como si se tratara de un yo transcendente, ajeno o al margen del ser consciente. Mi yo podría tal vez ser algo más. Pero de momento no sé ni puedo afirmar nada más de él: no sé si mi yo es algo más que conciencia o ser consciente, si trasciende y se distingue de algún modo del acto de ser consciente.

4. AUTOCONCIENCIA

La conciencia del yo es autoconciencia. En efecto: la conciencia puramente intencional es conciencia de objeto que aparece como otro o distinto de sí misma; se enfrenta con lo que aparece como no siendo ella; para ella el objeto no es el yo (su propia realidad) sino algo otro: no le puede aparecer como yo. Tampoco le puede aparecer como algo "otro en tanto que otro", porque, al no ser consciente de su propia realidad, no se le puede aparecer algo como siendo distinto de su propia realidad. Se le aparacería "lo otro" sin más, sin discernimiento alguno entre realidad propia y ajena,

La conciencia de dudar es conciencia de "yo dudo", no de un dudar ajeno o impersonal: alcanza el yo en el mismo dudar. Lo mismo cabe decir de la conciencia de negar o errar. Ahora bien: esa conciencia no puede alcanzar el yo sino en la medida en que se tenga a sí misma por objeto; es decir, en la medida en que el acto de conciencia se identifique con el "yo dudo" ("yo niego", "yo yerro"). Por consiguiente, "yo dudo" ("yo niego", "yo yerro") es autoconciencia. Por su parte, la autoconciencia es necesariamente, por identificación, conciencia de la propia realidad, conciencia del yo.

La palabra "yo" puede reservarse para significar la propia realidad autoconocida o capaz de autoconocerse.

La autoconciencia, como identidad entre acto de conciencia y objeto de conciencia, es, pues, deducible a partir de la conciencia del yo.

5. VERDAD Y CERTEZA

Por la identidad entre la conciencia y el objeto, la autoconciencia es necesariamente verdad cierta.

Un conocimiento que se tiene a sí mismo por objeto, cuyo ser es conocerse (por identidad física, y no por intermedio de representación), se conoce tal como es en tanto está siendo, es necesariamente conocido tal como es. No puede ser ignorado ni inadecuado o erróneo. La autoconciencia es necesariamente verdadera.

No puede dudar de sí: supondría no conocerse o no conocerse del todo; y, en la medida de la identidad entre conciencia y objeto, supondría no ser o no ser del todo. Pero si no es, es simple no ser o limitación, y no acto positivo de dudar. Todo lo que en ella hay de ser equivale a conocerse. Para que fuese posible la duda tendría que darse algo de objeto que trasciende la autoconciencia. Es decir: la duda no puede darse respecto a un objeto que es autoconciencia. La autoconciencia es necesariamente indudable o certeza.

Se trata de una certeza que es enteramente completa en sí misma: 1. Certeza límite, o cuya firmeza no es susceptible de aumento: certeza apodíctica. 2. Certeza que no depende esencialmente de ningún otro conocimiento o que se basta a sí misma.

No puede negarse: supondría conocer que no es; y, en la medida de la identidad entre conciencia y objeto, supondría no ser. Pero si no es, es simple no ser, y no acto de negación. Todo lo que en ella hay de ser equivale a conocerse afirmativo. La autoconciencia es necesariamente innegable.

La existencia del propio yo, en tanto es autoconciencia, no puede ser ignorada, errónea, negada o puesta en duda sin contradicción. Es, pues, necesariamente conocida, verdadera, innegable y cierta o indudable.

En teoría, se puede dudar de algo, y dudar de esa duda, y dudar del dudar de esa duda... indefinidamente. (¿Habrá, en realidad, algo que aparece?: esto es ya una nueva duda que, al versar sobre la anterior, convierte en dudoso el mismo objeto aparente de la anterior. Dudar sobre si algo aparece —y solamente sobre si aparece— es dudar del dudar. En la medida en que la duda se repita hará dudosa la apariencia precedente.) La condición de posibilidad de la multiplicación indefinida de la duda consiste en que no sea autoconciencia, sino intencionalidad: que cada acto de dudar se distinga de los precedentes sobre los que versa. Por ejemplo: en un dudar posterior se duda de un dudar anterior cuya realidad ya se ha disipado y hecho dudosa. La autoconciencia detiene definitivamente esa marcha al infinito, presentando un “yo dudo” que es “yo soy cierto de dudar”. En cuanto autoconciencia, en todo dudar se afirma el dudar mismo. De este modo presenta una certeza que puede ser punto de partida.

El yo es, pues, en identidad, yo dudo, yo soy consciente (cognoscente o pensante), yo soy cierto, yo soy autoconsciente, yo soy verdadero.

La verdad necesaria, innegable, cierta o indudable del yo (pienso) es, pues, deducible a partir de su condición de autoconciencia.

El yo (pienso) no puede ser erróneo, negado o puesto en duda sin contradicción, porque ese yo reaparecería en el presunto error, negación o puesta en duda. No se trata, pues, de haber captado sencillamente un hecho, sino en ese hecho la imposibilidad de su anulación y de su dubitabilidad (porque reaparece en ellas). Tal imposibilidad se funda en que el yo es autoconciencia, y puede ser establecida desde ella. El yo autoconsciente constituye, pues, una certeza privilegiada: necesaria (en virtud de la identificación entre la conciencia y su objeto), y enteramente inmune de error, negación o duda. Pero esta inmunidad necesaria se apoya, en último término, en un hecho, en una constatación de hecho, sin la cual no es nada: el *factum* o la constatación del yo (dudo...: pienso). La certeza del yo es, pues, en primer lugar, vivencia

intuitiva; como consecuencia, imposibilidad de error, negación o duda (necesidad de verdad, afirmación y certeza): la necesidad se apoya en un hecho. Se trata, por consiguiente, de la percepción de un dato existencial (constatación de mi yo) invulnerable, en el que la duda, la negación o el error no pueden hacer mella.

6. SER

Realidad de la conciencia (duda, certeza, afirmación: conocimiento, pensamiento), del ser consciente, del yo como consciente o en acto de ser consciente, de la autoconciencia, de la verdad. Puesto que soy consciente, la conciencia es, el ser consciente es, el yo consciente es, el yo autoconsciente es, la verdad es. Si no fueran, no serían conciencia, ni ser consciente, ni yo, ni verdad; no habría nada. Puesto que soy consciente, hay ser.

Alcanzo el ser de mi yo soy consciente: lo conozco en su realidad, en su ser. Su ser no es algo distinto de su misma realidad de "yo soy consciente". Si lo fuera, la realidad del "yo soy consciente" estaría fuera del ser, no sería realidad, no sería.

No he alcanzado una pluralidad de realidades —conciencia (duda, certeza, afirmación: conocimiento, pensamiento), ser consciente, yo soy consciente, autoconciencia, verdad, ser—, sino una sola realidad. He alcanzado la conciencia, el ser consciente, la autoconciencia, la verdad y el ser en mi yo.

No hay un tránsito entre el "yo soy consciente" ("yo dudo"...) y su ser: no hay una inferencia, no hay un *ergo*: su ser es la realidad del "yo soy consciente" mismo: todo él y sólo él.

Pero, de momento, sólo alcanzo el ser en el "yo soy consciente" (dudo, soy cierto, afirmo; conozco, pienso, soy autoconsciente, soy verdadero): ser como yo, reducido a mi "yo soy consciente". No sé ni puedo afirmar nada más del

ser: no sé si hay en el ser algo más que “yo soy consciente”, si lo trasciende de algún modo; ni si existen otros seres distintos del “yo soy consciente”.

No se da aquí, por tanto, un tránsito del pensar al ser, porque el pensar es ya ser, y el ser se reduce, de momento, a pensar.

7. IDENTIDAD O NO CONTRADICCIÓN

Está incluida y es inseparable del ser, porque no expresa nada más de lo que expresa el ser. Si el ser es, es, no es el no ser. Alcanzado el ser se alcanza en su identidad o no contradicción, porque esa identidad o no contradicción no es realmente sino el mismo ser: no hace más que afirmar el ser (el ser es el ser) o negar del ser la negación del ser (el ser no es el no ser).

Así como la conciencia (duda, certeza, afirmación: conocimiento, pensamiento), el ser consciente, el yo como consciente o en acto de ser consciente, la autoconciencia y la verdad, serían nada sin el ser, serían igualmente nada sin identidad o no contradicción.

Si siempre que se entiende algo se entiende ser, y el ser no es sin identidad o no contradicción, sin identidad o no contradicción no hay entender, juicio, afirmación o negación.

8. CONCLUSION

Todo lo que se nos ha manifestado como objeto de la conciencia cierta de dudar —conciencia, yo, autoconciencia, verdad y certeza, ser, identidad o no contradicción— es igualmente indudable, innegable e inmune de error. En efecto: 1. Es vivido, percibido y experimentado cuando yo afirmo, niego, dudo, yerro, o estoy en la verdad, porque todos estos

actos son conciencia, yo, autoconciencia, verdad y certeza, ser, identidad o no contradicción. 2. Si yo dudo, niego o yerro acerca de la autoconciencia, la verdad, el ser y el principio de identidad o no contradicción, mi yo dudo, niego o yerro es, es autoconciencia, es verdad, es ser, es identidad o no contradicción. La autoconciencia, la verdad, el ser y la identidad o no contradicción renacen en el intento de duda o negación y en el presunto error sobre ellos: son sus condiciones de posibilidad.

Por lo demás, dudar sólo tiene sentido en la doble, opuesta e irreductible posibilidad (al menos para mí) de que algo sea o no sea, de las que no sé cuál es la verdadera (por eso dudo; si no, afirmarí o negaría), pero sé que no pueden serlo ambas sino sólo una de ellas (identidad o no contradicción). Negar sólo tiene sentido como opuesto e irreductible a la afirmación, que aparece como falsa, mientras la negación aparece verdadera. Sin esa oposición contradictoria entre la afirmación y la negación (identidad o no contradicción), es decir, si se entendiese que son lo mismo, se permanecería en la afirmación, no se negaría.

Acerca del principio de identidad o no contradicción, como principio y no tanto como simple identidad o no contradicción del ser, podría pensarse que es una ley abstracta (tal vez los conceptos universales son meras palabras), vacía e hipotética (si hay ser, el ser es; pero tal vez no hay ser), esencial (el ser, con independencia de todo existente, es el ser; pero si no hay existente no hay ser, ni, por tanto, el ser puede ser algo ni oponerse al no ser), puramente subjetiva (aparente, mera ley del pensar o debida a la particular estructura de mi pensar), que podría negarse o sobre la cual sería posible dudar. Pero, entonces, ese mismo "yo pienso que puede tratarse de una ley abstracta, vacía e hipotética, esencial y puramente subjetiva", el "yo la niego o dudo de ella", es, es ser concreto, lleno, categórico, existencial y objetivo, y es identidad o no contradicción.

Para eludir la autoconciencia, la verdad, el ser y la identidad o no contradicción no hay otra posibilidad que la de no pensar. Es decir, de nuevo: reducirse a la condición de planta.

IV. LA APORIA DE LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

“Yo dudo” es autoconciencia; por lo tanto es “yo soy cierto de dudar”. Si toda autoconciencia es certeza, y “yo dudo” es autoconciencia, “yo dudo” es “yo soy cierto”. “Yo niego”, “yo yerro” son autoconciencia. Si toda autoconciencia es afirmación y verdad, “yo niego” es “yo afirmo”, “yo yerro” es “yo estoy en la verdad”. Duda y certeza, negación y afirmación, error y verdad, que en sí mismas y abstractamente tomadas se oponen contradictoriamente, resultan ser idénticas en la realidad concreta de mi yo dubitante, negante, errante. Esta es la aporía fundamental de la conciencia cierta del dudar.

La aporía puede formularse de diversas maneras: 1. Si es dudar no es estar cierto, si es negar no es afirmar, si es errar no es estar en la verdad, pues se oponen contradictoriamente. 2. Si es autoconciencia, no es dudar sino estar cierto, no es negar sino afirmar, no es errar sino estar en la verdad. Por tanto: o es dudar, negar o errar, y entonces no es autoconciencia; o es autoconciencia, y entonces no es dudar, negar o errar. Dudar, negar o errar autoconsciente es identidad de dudar y estar cierto, negar y afirmar, errar y estar en la verdad; es decir, algo contradictorio. 3. La autoconciencia, que es certeza, afirmación y verdad, supera o destruye el dudar, negar y errar: cesa el dudar, negar y errar, ya no hay dudar, negar y errar; no puede haber, pues, autoconciencia o certeza de un dudar, negar o errar, que ya no existen. La autoconciencia o certeza del dudar, negar o errar, exige el dudar, negar o errar como objeto al mismo tiempo que lo supera o excluye. Si el dudar, negar o errar queda destruido, sólo cabe, al parecer, una de estas dos alternativas: o certeza autoconsciente sin duda, negación o error (destrucción del

dudar, negar o errar como superación); o nada (destrucción del dudar, negar o errar como supresión de conciencia).

El análisis debe dirigirse a partir de ahora a descubrir las condiciones de posibilidad de un dudar, negar o errar que, sin dejar de ser dudar, negar o errar, es certeza, afirmación y verdad, y que, por ello mismo, permanece en la certeza, afirmación y verdad, o no queda destruido por ella.

V. ANALISIS DE LA APORIA O CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

1. INTENCIONALIDAD DEL DUDAR

A esta conclusión puede llegarse a partir de modos diversos de plantear una cuestión que es siempre la misma:

1. Si mi "yo dudo" autoconsciente es indudablemente cierto, ¿de qué dudo?: de algo que aparece como no siendo el dudar mismo autoconsciente. Si mi "yo niego" y mi "yo yerro" autoconscientes son afirmación y verdad, ¿qué niego y cuál es el objeto de error?: algo que aparece como no siendo el negar o el errar mismo autoconsciente. El "yo dudo" no duda sobre el "yo dudo" mismo, el "yo niego" no niega el "yo niego" mismo, el "yo yerro" no yerra sobre el "yo yerro" mismo. "Yo dudo", "yo niego", "yo yerro" comportan dos momentos objetivamente distintos, dos modalidades de objeto o dos momentos de lo que aparece: a) el momento identificado con el dudar, negar o errar, percibido como yo (objeto autoconsciente); b) el momento distinto del dudar, negar o errar, no percibido como yo sino como lo otro (objeto intencional). Ambos momentos son mutuamente concomitantes. El "yo dudo", "yo niego", "yo yerro" son, pues, intencionalidad; sólo puede haber duda, negación o error, en razón de la intencionalidad. El dudar y negar subsisten, o no quedan destruidos en la certeza de dudar y negar, respecto de lo que aparece otro, por razón de la intencionalidad que coexiste con la autoconciencia cierta, afirmativa y verdadera. El error, sin embargo, ya no subsiste. No existe una conciencia de errar: del error se toma conciencia en el preciso momento en que ya se lo ha detectado como error, para

17.-L

lo que es necesario estar ya adherido a la verdad, que expulsa el error. No hay, pues, conciencia de errar, sino de haber errado. (Esa conciencia supone temporalidad y memoria, en la que persevera el error pasado como objeto de la conciencia actual; de ellas se tratará más adelante).

2. Una autoconciencia es necesariamente certeza y afirmación. Una pura autoconciencia es necesariamente una pura certeza y afirmación. Luego una certeza y afirmación que es también duda o negación no es una pura autoconciencia: es también intencionalidad. O bien: en la medida en que la autoconciencia es certeza y afirmación sin residuo, un dudar o negar autoconsciente no puede ser pura autoconciencia: debe ser, además y simultáneamente, intencionalidad. “Yo dudo” y “yo niego” son, pues, intencionalidad, y sólo por ser intencionalidad son dudar o negar.

3. Si “yo dudo” y “yo soy cierto”, “yo niego” y “yo afirmo”, se identifican sin contradicción, deben ser dos aspectos de un mismo acto de conciencia que, correlativamente, versan sobre dos aspectos de un mismo objeto. Por ser único el acto, no es ni pura certeza o afirmación (ilimitadas) ni pura duda o negación (universales). Por ser diversos los aspectos, tanto el acto como el objeto comportan una cierta complejidad. Pero una pura autoconciencia es pura simplicidad, tanto se la considere por parte del acto como por parte del objeto de conciencia; más aún: en la autoconciencia, acto y objeto son indiscernibles. Para que se dé pluralidad de aspectos el acto tiene que ser simultáneamente autoconciencia e intencionalidad, el objeto tiene que ser simultáneamente el acto mismo y lo que aparece como otro respecto del acto. En cuanto autoconciencia se refiere a sí mismo y es certeza. En cuanto intencionalidad se refiere a lo otro y es duda. El mismo acto se llamará certeza en relación a sí mismo y duda en relación a lo otro. “Yo dudo”, es, pues, intencionalidad, y sólo por ser intencionalidad es dudar.

Análogamente, “yo niego” y “yo he errado” son autoconciencia, y en cuanto tal son afirmación y verdad. “Yo niego” y “yo he errado” son, pues, además y simultáneamente, intencionalidad, y sólo por ser intencionalidad son negación y error.

La distinción entre autoconciencia e intencionalidad o, por parte del objeto, entre sí mismo y lo que aparece otro, es condición de posibilidad de la identidad sin contradicción entre “yo dudo” y “yo soy cierto”, “yo niego” y “yo afirmo”, “yo he errado” y “yo he estado en la verdad”. Para que una duda, negación o error autoconsciente no sea contradicción es preciso: 1.º, que no sea una pura autoconciencia: que sea intencionalidad; 2.º, que no sea duda, negación o error en tanto que autoconciencia, sino en tanto que intencionalidad.

Puesto que la autoconciencia es siempre cierta, innegable (afirmativa) e inmune de error (verdadera), la duda, la negación y el error son necesariamente —sean o no sean, además, autoconciencia— intencionalidad. La intencionalidad es esencial al dudar, negar o errar. Un dudar, negar o errar autoconsciente es una intencionalidad autoconsciente o una autoconciencia intencional.

La intencionalidad es, pues, deducible a partir del “yo dudo” (“yo niego”, “yo yerro”).

2. EXISTENCIA DEL OBJETO INTENCIONAL

Sabemos ya que en tanto que autoconciencia “yo dudo” no puede ser más que certeza y que sólo es duda en tanto que intencionalidad. Ahora bien: si el dudar (negar, errar) es, y es intencional, su objeto intencional, que no aparece como siendo el dudar (negar, errar) mismo, es. Lo que aparece como objeto intencional de duda (negación, error) es, al menos en tanto que aparece. De lo contrario, el dudar (negar, errar) no sería, por falta de objeto intencional; sería una conciencia sin objeto, nada. No hay dudar sin algo de lo que se dude que no aparezca como siendo el dudar; no hay negar sin algo que se niegue que no aparezca como siendo el negar; no hay errar sin algo que sea objeto de error que no aparezca como siendo el errar.

3. CERTEZA DEL OBJETO INTENCIONAL. RENACIMIENTO DE LA APORIA

El dudar, negar o errar intencional es autoconciencia o certeza de sí mismo, es intencionalidad autoconsciente; es, pues, certeza de sí mismo como intencionalidad, y por tanto, certeza del objeto intencional.

Un dudar, negar o errar autoconsciente, no es, ni como autoconciencia ni como intencionalidad, un dudar, negar o errar sin certeza, afirmación o verdad. La certeza es intrínseca a toda duda, la afirmación a toda negación, la verdad a todo error. El dudar no es sino una certeza limitada, la negación una afirmación limitada, el error una verdad limitada; si son autoconscientes, son certeza, afirmación y verdad conscientes de su limitación. La duda, la negación y el error, si se consideran aisladas de la certeza intencional que necesariamente comportan, son pura negatividad, no son. Por tanto no podrán ser, así consideradas, autoconscientes, ni podrán constituir un punto de partida. Duda, negación y error no pueden ser universales.

Por consiguiente: "yo dudo", como autoconciencia, es certeza; como intencionalidad es, al mismo tiempo, duda y certeza; "yo niego", como autoconciencia, es afirmación; como intencionalidad es, al mismo tiempo, negación y afirmación. La aporía permanece. ¿Cómo puede ser duda y certeza, negación y afirmación, un mismo acto en su mismo aspecto de intencionalidad? Duda y certeza, negación y afirmación intencionales sólo pueden identificarse sin contradicción en la medida en que se refieran a dos aspectos distintos del mismo objeto intencional.

Se trata, pues, de investigar en el objeto intencional cuál puede ser el aspecto de duda o negación; y cuál el aspecto de certeza o afirmación.

4. CERTEZA DEL APARECER Y DUDA DEL SER TRANSCENDENTE

¿De qué soy cierto cuando dudo, cuando niego? De que algo es ciertamente dudoso u objeto de duda; de que algo es ciertamente objeto de negación; es decir: de que algo aparece. Lo aparente, en tanto que aparente, no puede ser objeto de duda, de negación o de error. Yo dudo, yo niego o yo yerro y algo es, conciencia dubitante, negante o errante y apariencia, son correlativos y se establecen al mismo tiempo y del mismo modo. En toda duda, negación o error hay una apariencia, y en toda simple apariencia hay una duda, negación o error.

¿De qué dudo, qué es lo que niego? Dudo de si es, niego que sea; pero estoy cierto de que aparece como objeto de duda o de negación. Ese ser del que dudo o que niego no consiste, pues, en su aparecer: es el ser que trasciende el aparecer, el en sí independiente o distinto de la conciencia. La duda, la negación y el error se refieren al en sí independiente; subsisten bajo la certeza y la afirmación en cuanto referidas al en sí independiente (el error simplemente como pasado). El simple aparecer, del que estamos ciertos, no es otra cosa que la conciencia intencional, que consiste en el aparecer del objeto.

La conciencia que duda, que niega o que detecta un error discierne dos aspectos del objeto intencional, sin cuyo discernimiento la duda, la negación o la detectación de error serían imposibles: 1. Lo que aparece en tanto que aparece, lo aparente, lo en mí, el fenómeno, cuya realidad se identifica con la conciencia. 2. Lo real en sí independiente y transcendente la conciencia, el noúmeno, cuya realidad se distingue de la conciencia.

La duda consiste en no saber si lo que aparece en mí es en sí. Podría pensarse que la duda verse sobre posibilidades contradictorias, ciertas en su aparecer en mí, de las cuales no se sabe cuál es en sí. Es decir: que la duda esté situada

enteramente en el ámbito del en sí (posibilidades situadas en el en sí). Pero esta duda se reduce a la que se ha descrito. En efecto: es imposible que dos contradictorias sean efectiva o realmente posibles (composibles). Su posibilidad se reduce a su pensabilidad; es decir, a su ser en mí, con duda sobre su ser en sí.

La negación consiste en saber que lo que aparece en mí no es en sí. De nuevo la negación podría situarse enteramente en el ámbito del en sí, en cuyo caso sería solamente el reconocimiento de pluralidad o alteridad. Ciertamente se dan tales negaciones, aunque serían superfluas e inexplicables si los miembros de la alteridad no hubiesen sido de algún modo unificados en sí, de modo que la negación reestablece la alteridad negando que sea en sí la unidad tal como aparece en mí.

Para la conciencia que yerra hay también dos aspectos, en mí y en sí, que en este caso no son adecuados, no se corresponden. El error consiste en tomar como en sí lo que es sólo en mí. La conciencia consciente de su error es, además, consciente de la distinción en mí-en sí, y del carácter puramente en mí de lo erróneo. La conciencia que detecta su error equivale, pues, a una conciencia de haber errado y a una actual conciencia negante: lo que aparecía como en sí era sólo en mí, no era en sí.

En mí y en sí son sólo dos aspectos del objeto intencional: el objeto es enteramente dudoso o negado en cuanto objeto de duda o negación, y enteramente cierto o afirmado en cuanto objeto de certeza o afirmación. Si en lugar de dos aspectos que implican la totalidad del objeto fueran objetos distintos, uno sería objeto de certeza y otro de duda, uno de afirmación y otro de negación. El problema se desplazaría indefinidamente a los nuevos objetos de duda o negación, que no pueden menos de comportar certeza y afirmación intrínsecas. Si en las nuevas conciencias, a su vez, hay dos objetos, no habría una certeza y afirmación intrínsecas al dudar y negar. El dudar y el negar, o serían conciencia sin objeto, nada; o serían conciencia cierta y afirmativa del en sí transcendente, y, por tanto, ni duda ni negación. En ninguno de los dos casos habría ni duda ni negación.

El discernimiento de esos dos aspectos en la unidad de un mismo objeto intencional implica que ya han sido dados a la conciencia dos tipos de objetos intencionales: *a)* los que aparecen como no independientes de la conciencia; *b)* los que aparecen como independientes de la conciencia.

Esta condición bastaría para distinguir lo que sólo es en mí de lo que además es en sí, y para negar que lo que se limita a ser en mí sea en sí. Pero no sería todavía condición suficiente para dudar: habría certezas sólo relativas al en mí y certezas relativas también al en sí.

En la autoconciencia no hay posibilidad de distinción en sí-en mí, porque es identidad vivida de acto y objeto. El yo (dudo, sueño...) es irreductible a un puro aparecer (realidad pensada, soñada...) porque en él no hay distinción en mí-en sí. El aparecer no es puramente aparente (sin un en sí o distinto de su en sí): es la realidad misma de la conciencia autoconsciente. Por esta razón, aunque toda conciencia es aparecer, es preferible reservar la palabra apariencia para lo intencional. Según esto, apariencia puede tener tres sentidos: *a)* lo que es en tanto que aparece (sea o no sea el mismo ser transcendente lo que aparece); *b)* lo que es en mí (fenómeno) como realmente distinto del en sí transcendente (noumeno): ser intencional; *c)* lo que es en mí como deformante del en sí (en este sentido se dice: es sólo aparente, no es verdad).

Falta una última condición para que sea posible la duda: Que las modalidades que aparecen como en sí y sólo en mí se presenten indiscernidas constituyendo un único objeto. Entonces es posible la duda, porque no sabemos si eso que es en mí es también en sí, o si es en sí en todos los rasgos según los cuales es en mí.

Tal indiscernimiento, sin embargo, sólo puede mover a dudar en la medida en que:

a) La conciencia discierna ya, de una manera general, lo solamente en mí de lo en sí. Por tanto: debe haber casos extremos en que el discernimiento es patente y casos inter-

medios en que el discernimiento no es patente. Según esta consideración no es todavía posible una duda acerca de todo lo independiente o acerca de si hay algo independiente.

b) A que lo que aparecía como independiente se ha mostrado como no independiente: constatación del error. La constatación del error inclina a dudar de que tal discernimiento pueda darse en cada caso concreto: mueve a someter a duda todo objeto, porque si una vez apareció como independiente lo que no lo era, nunca estaremos seguros de que es efectivamente independiente lo que ahora aparece como tal. La posibilidad de error es lo único que puede mover a poner en duda todo lo independiente, o a dudar de si hay algo efectivamente independiente. Ahora bien: la constatación de error supone ya realizado ese discernimiento: lo que aparecía en sí era sólo en mí. Pero no podemos saber que era sólo en mí sino en la medida en que ahora conocemos el en sí, de tal manera que el aparecer en sí anterior resulta incompatible con él, o en la medida en que se patentiza como autoconciencia lo que antes era considerado como en sí. Como este último supuesto es muy limitado, el error constatado o rectificado supone, de hecho, captación del en sí independiente que rectifique reduciendo a la condición de puro en mí lo que antes era tomado como en sí. La constatación del error supone que dos momentos contradictorios aparecen en mí como siendo en sí, como referidos a un mismo en sí independiente. Sólo por esa remisión son contradictorios (si se limitasen a su aparecer se trataría de dos apariencias distintas). Por tanto, la constatación de errores no es razón para dudar de todo el en sí independiente, porque lo supone y lo afirma.

Para dudar de todo el en sí independiente sería preciso dudar de la misma existencia del error. Pero entonces desaparece el único motivo en que podría apoyarse una duda sobre todo lo independiente. Sólo queda la simple duda, que supone inmediatamente dado algo como en sí independiente. Luego, por sí sola, no puede versar sobre todo el en sí independiente.

Por otra parte, una duda sobre todo el en sí independiente eliminaría toda duda particular sobre el en sí de una

determinada apariencia y todo error. Sólo existiría, pues, una única duda. Además, esa duda sobre todo el en sí independiente, y, por lo demás, cualquier duda, revierte en duda sobre el yo: no se le conoce tanto como para decidir si lo que aparece en mí es sólo un momento constitutivo del yo⁷. Se trata de una autoconciencia que constituye un único ser con la inconciencia. Tal realidad puede llamarse autoconciencia inadecuada⁸, y es correlativa a la certeza intencional inadecuada o limitada en que toda duda consiste. En tal caso el yo no es sólo conciencia: es también inconciencia o inconsciente. Lo no reductible a conciencia se nos vuelve a manifestar de otro modo.

La duda y el error constatado suponen que algo es dado como independiente; sin esa suposición no tienen sentido, no son. El idealismo absoluto significaría que la conciencia se patentiza como autoconciencia y como la única realidad, que muestra que lo que era tomado como en sí era sólo en ella, era ella. Sería la rectificación suprema y definitiva del error. Ya no aparecería algo como independiente. La duda, la negación y el error serían ya absolutamente imposibles.

La posibilidad de errar al afirmar la existencia de algo no reductible a conciencia queda apodóticamente excluida si yo dudo o yerro. Que ese algo no reductible a conciencia sea el objeto intencional que se muestra inmediatamente como independiente, eso ya no queda apodóticamente excluido. Es decir: no queda apodóticamente excluida la posibilidad de

⁷ "Al dudar, estoy cierto de que soy y de que dudo; pero, precisamente porque dudo, carezco de la certeza del valor de algo mío: no tengo la certeza del valor de "mi" representación de lo dudado. Dicho de otra manera: cuando dudo, yo no sé qué valor me corresponde como sujeto de la representación de lo que dudo. Soy, evidentemente, el sujeto de un acto de representación, pero, ¿soy o no soy el sujeto de un acto de representación de algo real, distinto de mí mismo y de mis actos? (A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 144).

⁸ Cfr. A. Millán Puelles, "Para una teoría de la inadecuación de la conciencia", *Atlántida*, III, 13 (enero-febrero 1965), p. 5-15; *La estructura de la subjetividad*; N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, trad. de J. Rovira Armengol, 2 vol., Buenos Aires, 1957, t. II, IV parte, sección V, cap. LVIII-IX.

errar al afirmar de lo que aparece como independiente la efectiva existencia independiente. Lo que puede decirse es que no hay razón alguna para dudar de todo lo independiente, y que la duda, la negación y el error suponen su aparecer como independiente.

Quizá por este camino crítico no se pueda llegar más lejos. Parece un límite infranqueable del conocer humano en lo referente a la certeza apodíctica⁹.

En efecto: 1. Es imposible captar lo independiente de la conciencia sin que por ello mismo resulte además, en cuanto captado, dependiente de la conciencia. Por lo tanto, la pretensión de demostrar lo independiente de la conciencia, al ser esfuerzo de conciencia, es la pretensión de que algo se manifieste independiente de la conciencia precisamente en cuanto dependiente de la conciencia. Como esto es imposible, para comprobar lo independiente de la conciencia sería preciso ser consciente de ello fuera de un acto de conciencia; lo que es igualmente imposible. La independencia de la conciencia sólo puede ser algo inmediato y dado, incompatible con su demostración o confirmación. 2. Si, haciendo abstracción de esa independencia inmediatamente dada, la conciencia se sitúa en la inmanencia de las ideas puras, todo lo que de ella se obtenga no puede trascender, por principio, el ámbito de la inmanencia. "El doble o representante nunca nos permitirá remontarnos a la cosa. Desde el momento en que estamos en la inmanencia, el doble no es más que un término mental, y nunca pasará de esto. El principio de causalidad no introducirá aquí modificación alguna: de un gancho pintado sobre una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada sobre la pared. La creencia y la afirmación dogmática la introducirá todavía menos: siendo esfuerzo interior, no puede hacernos salir de los límites de nuestra prisión"¹⁰.

⁹ Cfr. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Méd. 1.^a

¹⁰ L. Noel, *Notes d'épistémologie thomiste*, Paris-Louvain 1925, p. 73; citado por E. Gilson, *El realismo metódico*, trad. de V. García Yebra, Madrid 1963, 3.^a ed., p. 71.

Supongamos, pues, que lo que aparece como en sí y hace posible la duda sea el en sí que aparece. Entonces:

1. El en sí trascendente independiente de la conciencia es objeto de conciencia. Lo independiente aparece; lo en sí aparece en mí. No hay oposición ni irreductibilidad entre en mí y en sí, entre fenómeno y noúmeno. El en sí es también en mí, sin dualidad. Lo que aparece en mí me manifiesta el en sí. Conozco el en sí de las cosas en lo que de ellas se me aparece. Sólo conocemos y podemos afirmar lo que aparece. Si podemos afirmar que lo independiente es, lo independiente aparece. Si estamos seguros de que existe realidad independiente, algo de ella aparece o ha sido captado.

2. Si el en sí independiente es objeto de conciencia, debe ser objeto de conciencia tal como es en sí, o hay correspondencia entre lo que aparece y la realidad independiente. Si no la hubiera, lo que aparece no tendría una realidad independiente, y, por tanto, lo independiente no aparecería. (Podría haber una realidad independiente perfectamente ignorada sobre la que no hay cuestión.) Con otras palabras: si no fuera objeto de conciencia tal como es en sí, lo que en tal caso sería objeto de conciencia no sería el en sí; el en sí de ningún modo sería objeto de conciencia. Si el en sí es incognoscible, no aparece. Afirmar que existe algo enteramente incognoscible es contradictorio. Mantener un fenómeno como referido a un noúmeno enteramente incognoscible es un contrasentido. Las preguntas: ¿existe una realidad independiente de la conciencia?, ¿corresponde a la realidad independiente de la conciencia lo que existe en mí?, son una única pregunta.

3. El en sí independiente aparece de una manera inmediata, es objeto inmediato de conciencia. Entiendo por objeto inmediato el que es alcanzado sin intermediario lógico; es decir: el que es alcanzado sin la mediación de algo, previamente conocido, que lo notifique. Algo se presenta inmediatamente como en sí independiente. De lo contrario se presentaría como término de remisión del en mí, previamente conocido sólo como en mí. Pero el en mí no puede referirse a algo si ese algo no ha sido ya (previa o simultáneamente) objeto de conciencia. Si algo apareciese parecien-

do independiente, ese parecer supondría conocido ya su término: lo independiente.

Para que sea posible la duda y la negación que no se reduzca a la captación de distinción o alteridad, es preciso además:

4. Que lo que se da como objeto de conciencia intencional no sea sólo el en sí independiente: que haya modalidades de objetos de conciencia intencional que se limiten a ser en mí. Sin embargo, tales modalidades no son percibidas como siendo el acto mismo de conciencia (autoconciencia), sino como objeto intencional ("lo otro"). Esto supone: *a)* Que aparecen como "lo otro independiente de la conciencia" o como remitiendo esencial e inmediatamente a él, sin lo cual no aparecerían como objeto intencional. El en mí aparece como en sí independiente (percepción), o como remitiendo al en sí independiente (representación), de tal suerte que la conciencia percibe lo que aparece como dependiente de conciencia (representación) referido a un en sí (percepción), al menos posible. Lo que aparece como no independiente no aparece como siendo la misma conciencia autoconsciente, aunque su aparecer no es otra cosa que conciencia; aparece, pues, remitiendo al en sí independiente. *b)* Si la realidad de lo que aparece remitiendo al en sí independiente se identifica con la conciencia, la conciencia es representación. Sin embargo, para que el acto sea intencional y la remisión al en sí inmediata, la representación no es lo inmediatamente conocido, sino aquello a través de lo cual se conoce (no *quod*, sino *quo cognoscitur*).

Volvamos de nuevo a lo independiente que la duda y el error significan. ¿De qué índole o grado es su independencia? Significan, al menos, un objeto independiente de la conciencia actual del yo dubitante o errante. Lo que se realiza ya en cualquiera de estos supuestos: 1. Temporalidad de la conciencia: lo pasado es independiente de la conciencia actual; sobre él puede haber duda y error. 2. Continencia implícita o inadvertida de determinadas propiedades o notas objetivas en un objeto global presente a la conciencia, como en el espacio se contiene implícitamente toda la geometría. Esas propiedades o notas deben poder llegar a ser adverti-

das; de lo contrario son para la conciencia como inexistentes. Lo cual supone, de nuevo, temporalidad de la conciencia. La conciencia puede dudar o errar respecto de propiedades o notas pertenecientes a un mismo objeto presente en dos o más momentos temporales de la conciencia; ese objeto y sus notas serán independientes de cualquiera de sus momentos, o, sencillamente, de la conciencia actual. Es lo que algunos llaman ser ideal¹¹. Ahora bien: si un objeto dejara de ser en el momento en que dejase de ser pensado, carecería de sentido atribuirle propiedades inadvertidas. Esa inadvertencia supone que el objeto trasciende la conciencia que de él se tiene en un momento determinado; ha de tener pues una consistencia en sí, independiente de que sea pensado o no. Y esto sólo parece posible por su radicación o conexión con un efectivo en sí (*vid.* 3). De lo contrario sus notas objetivas serían tan móviles como la conciencia misma, y no habría conexiones necesarias de algún modo independientes de ella. 3. Existencia de seres en sí enteramente independientes de la conciencia, o seres reales trascendentes.

¹¹ Vid. R. Descartes, *MPP*, V, p. 311; E. Husserl, *Investigaciones lógicas; Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, 2.^a ed., México-Buenos Aires 1962; N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento; Ontología*, vol. I, *Fundamentos*, trad. de J. Gaos, México-Buenos Aires, 1954; A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid 1947; "Ser ideal y ente de razón", en *La claridad en filosofía y otros estudios*, Madrid 1958, p. 83-103.

VI. EL DUDAR COMO AUTOCONCIENCIA

Hemos visto que todo dudar, negar o errar, sea o no sea autoconciencia, es siempre intencional. Por otra parte, hemos partido de un "yo dudo" ("yo niego", "yo yerro") que es de hecho autoconciencia. Falta establecer que todo dudar, negar o detectar error es, de derecho y siempre, autoconciencia.

1. El que duda no sabe si su objeto, cierto en su aparecer, es o no es independiente de su aparecer. El que niega o rectifica su error sabe que su objeto, cierto en su aparecer, no es en sí independiente. Luego ambos captan la distinción entre ser independiente y ser puro término dependiente de conciencia, realidad en sí y apariencia. En tanto significa captar la apariencia como puro término de conciencia, supone captar esa misma conciencia, ser autoconciencia. La conciencia de la condición de apariencia o de posible pura apariencia, como la conciencia del carácter dudoso de los objetos o de su simple condición de objetos, es autoconciencia.

2. Dudar es algo más que certeza más ignorancia. Si se limitara a ser certeza más ignorancia, como ésta última es pura negación o privación, no habría duda sino sólo certeza (si bien limitada). Dudar es, además, captación de un aparecer del que no se sabe si es en sí; es distinción en mí-en sí, es autoconciencia. Es, por tanto, una limitación o ignorancia que no se ignora a sí misma. Dudar es ser consciente de la propia limitación o ignorancia, es limitación consciente de la certeza.

3. La pura intencionalidad sería pura entrega al objeto intencional: no podría dudar, ni negar o ser consciente de

error. Para dudar y negar o ser consciente de error tiene que ser, en tanto que conciencia, algo más que pura intencionalidad: tiene que ser autoconciencia.

En conclusión: toda duda es "yo dudo", toda negación o rectificación de error es "yo niego", "yo he errado".

VII. EL DEVENIR DE LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

Yo he llegado a hacerme consciente de mi dudar. He comenzado dudando. En el mismo acto de dudar me he hecho consciente de la realidad o el ser de mi dudar, y he llegado a conocerlo con certeza. Cuanto más fuertemente dudaba, más claramente advertía que no podía dudar de mi mismo dudar, que mi dudar era enteramente indudable. He pasado así de la duda a la conciencia o certeza de dudar. Todo esto significa que:

1. La duda ha precedido a la certeza de dudar. Debe, pues, existir alguna distinción entre ambas. Se distinguen como dos momentos temporales de la misma conciencia. La conciencia es temporal.

2. La duda se ha superado y resuelto en la certeza de dudar. Se ha superado porque se ha hecho cierta. La certeza de la duda se alcanza en la duda, nace o emerge de ella como superación del puro dudar. Es un más respecto de la duda, no sólo uno después. La distinción entre ambas no puede ser puramente cronológica. Si no hubiera ninguna distinción intrínseca una no nacería de la otra ni sería su superación: estaría ya contenida en la primera, que permanecería sin cambio.

3. La duda subsiste bajo la certeza como objeto de la certeza del dudar. Si no subsistiera no habría certeza de la duda. La duda que precede la certeza y la que subsiste como su objeto son, pues, una y la misma duda: se alcanza la certeza de un dudar que la precedió y que subsiste. De lo contrario, ni la duda se supera y resuelve en la certeza de la duda (porque la duda objeto de certeza sería otra duda), ni la certeza nace de la duda (se referiría a una duda que no la

precede y, por tanto, de la que no nace). La duda llega a ser más sin dejar de ser lo que era. Paralelamente, la certeza que comporta ya la duda autoconsciente y la certeza del dudar que subsigue son una y la misma certeza, pues son ambas certeza del dudar que resulta de su condición de autoconsciente. La certeza llega a ser más sin dejar de ser lo que era.

4. La conciencia es temporal. La distinción entre la duda y la certeza del dudar y el tránsito de una a otra, o la superación de la duda en la certeza de dudar, suponen temporalidad. Llamo temporal a lo que es sucesivamente cambiante. La duda y la certeza del dudar son dos momentos temporales de una única conciencia o de un único yo consciente, entre los cuales se da cambio, sucesión, tránsito o movimiento.

La temporalidad del yo autoconsciente puede establecerse también a partir de la constatación del error: al no existir una conciencia de errar sino sólo una conciencia de haber errado, tal conciencia es temporal: es conciencia que conoce su propio pasado.

La autoconciencia es necesariamente verdad cierta de sí misma. Pues bien: el yo autoconsciente se vive como sucesivamente cambiante: experimenta y percibe su propio cambiar sucesivo, asiste y es actor de su propia constante novedad. Si la autoconciencia fuese intemporal sería consciente de serlo sin posibilidad de duda, negación o error alguno. Luego es temporal. La simple apariencia de temporalidad de la propia conciencia es incompatible con la intemporalidad de esa conciencia. Más todavía: Si yo hablo de la temporalidad soy consciente de la temporalidad. La temporalidad se me aparece, es al menos aparente u objeto intencional de mi conciencia. Esa apariencia de temporalidad no es la de algo originado en la intemporalidad y contemplado según el modo de ésta. Es decir: mi objeto cambia, es temporal. Y por la necesaria identidad o correlatividad entre conciencia y objeto, mi conciencia es temporal también.

En la temporalidad de mi conciencia percibo los siguientes elementos, que advierto también como necesarios en toda temporalidad: a) Cambio, novedad constante: es la

definición misma de temporalidad. *b)* Permanencia del yo: “yo” cambio, “mi conciencia” cambia; “algo” (uno y lo mismo) pasa de un estado a otro. Si nada permanece no hay un “algo” que cambie. Temporal es “lo que” es sucesivamente cambiante: ese “lo que” debe permanecer en el cambio. De lo contrario habría una pura y simple sustitución de momentos intemporales. Por lo demás, si nada permaneciese, no habría conciencia de temporalidad. La conciencia de temporalidad supone que al menos esa conciencia permanece y asiste a las diversas fases del cambio, sin lo que no podría captar ni expresar la totalidad de ese cambio.

En toda temporalidad o devenir son esenciales tanto el cambio como la permanencia.

5. No sólo hay tránsito de la duda a la certeza, sino que, además, la misma duda permanece en la certeza, superada o transcendida. Al final se encuentra lo mismo que había al principio, pero aumentado o enriquecido. Hay, pues, temporalidad acumulativa, a la que llamaré histórica. (No es preciso acometer aquí la cuestión de si toda temporalidad es histórica, o si temporal e histórica significan lo mismo.) La conciencia que deviene cierta del dudar es una conciencia histórica.

VIII. LA APORIA DEL DEVENIR DE LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

La duda que se supera y resuelve en la certeza de la duda es una duda autoconsciente. Sin autoconciencia en el dudar no habría certeza del dudar; se daría sólo alguna de estas alternativas: 1. No habría certeza sino sólo duda (posibilidad que ha quedado excluida al establecer que no hemos partido de una duda impersonal, sino de un "yo dudo"¹², y que todo dudar es necesariamente autoconsciente¹³): el dudar no se superaría; se permanecería en él sin alcanzar certeza del dudar. 2. Habría una certeza que sería ajena al dudar, no certeza del dudar; y entonces: *a*) sería certeza de sí misma como autoconciencia no originada en la duda; *b*) sería certeza intencional de un objeto antes dudoso, que no se supera por parte de la autoconciencia del dudar, sino por parte del objeto intencional que llega a patentizarse. El dudar se supera destruyéndose, dejando de ser. No se alcanza certeza del dudar, sino certeza de objetos que antes lo fueron de duda y que, al desaparecer la duda, devinieron objetos de certeza.

Por consiguiente: el dudar es previo y raíz de la certeza del dudar, de la que se distingue de algún modo. Pero es un dudar autoconsciente: es ya certeza del dudar. Tanto el dudar (autoconsciente) que precede como la certeza del dudar que sigue son certeza del dudar. ¿Cómo puede precederla y distinguirse de ella? Sería preciso que no fuese autoconsciente. Pero esto es imposible¹⁴.

¹² Cfr. art. I; III, 3-5.

¹³ Cfr. art. VI.

¹⁴ Cfr. art. VI.

IX. ANALISIS DE LA APORIA O CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL DEVENIR DE LA CONCIENCIA CIERTA DEL YO DUBITANTE

1. EL DUDAR COMO AUTOCONCIENCIA IMPERFECTA, IMPLICITA

Para que haya un dudar autoconsciente (certeza del dudar) que se supera en una certeza del dudar (dudar autoconsciente) que nace de él, es preciso que entre ambas certezas de dudar o dudar autoconsciente haya una diferencia que sólo puede ser de grado. En cuanto la segunda es superación o perfeccionamiento de la primera, la primera es imperfecta (más oscura, menos patente) y la segunda perfecta (más clara, más patente). En cuanto la segunda nace de la primera, está imperfectamente contenida en ella y es su explicitación: la primera es implícita, la segunda explícita.

2. EL DUDAR COMO INTENCIONALIDAD PRIMARIA Y COMO AUTOCONCIENCIA NO TEMÁTICA, SIMPLEMENTE CONCOMITANTE

Una certeza autoconsciente, que es además y previamente duda, es además y previamente intencionalidad: es intencionalidad primaria. Entre los dos aspectos objetivos que todo dudar comporta ("sí mismo": autoconciencia; "lo otro": intencionalidad), "lo otro" es objeto de atención preponderante, es el objeto explícito, el tema fundamental. Se trata, pues, de una conciencia temática y explícitamente intencional. La autoconciencia es entonces objeto en la penumbra, implícito, no temático, simplemente concomitante. Como la índole de apariencia o en mí del objeto intencional se identifica

con la conciencia, es asimismo objeto en la penumbra, implícito, no temático, simplemente concomitante. En la duda la atención se dirige primariamente al en sí independiente del aparecer (sin reparar en el dudar y en el aparecer en mí), y se lo encuentra dudoso. De hecho el dudar y el aparecer de objeto nunca me parecen dudosos, nunca son objetos de duda, sino objetos implícitos o inadvertidos en la duda. Al hacerse objetos explícitos lo son de certeza. Nunca se duda del dudar o del en mí actual (apariciencia). Si se duda de todo el objeto intencional es que no se ha explicitado todavía el en mí, y la atención recae íntegra sobre el en sí.

Al explicitarse el dudar, la autoconciencia pasa de no ser objeto de atención preponderante a serlo: se convierte en el objeto explícito, en el tema de la conciencia. (La autoconciencia se hace objeto de atención preponderante en los momentos de necesidad vital —hambre, sed, apetito sexual, dolor...—, cuando la vida, ordinariamente extravertida, reclama la atención sobre sí misma. También es éste el caso del conocimiento en toda su extensión. A medida que crece el dudar sobre las cosas y las creencias [el hogar de la vida del hombre en el mundo], el hombre se va sintiendo inseguro, y se destaca la autoconciencia de esa duda e inseguridad.) Primero se explicita como “yo soy cierto de dudar”, porque la atención pasa a recaer sobre el yo. Al explicitarse el dudar se explicita también su intencionalidad y la certeza del objeto intencional, correlativos e inseparables del dudar, pero sólo en un segundo momento, cuando la atención vuelve a recaer sobre “lo otro”: “yo soy cierto de que algo aparece”. (Por eso es más radical partir de la duda que de la certeza del aparecer.)

3. POSIBILIDAD DE LA DUDA UNIVERSAL Y DEL ESCEPTICISMO

Sólo es posible para una autoconciencia implícita, en la que la atención se dirige al objeto intencional, que aparece dudoso. Cuando a la afirmación del escéptico “todo es dudoso” se le contesta “menos esa afirmación”, lo que se ha

hecho es explicitar la afirmación o la conciencia afirmante frente y contra lo afirmado.

Duda universal significaría: en relación a todo objeto actual explícito; no en relación a todo ser, ni a todo objeto posible, ni a todo objeto actual implícito. Su universalidad es relativa.

No puede haber conciencia explícita de duda universal (sería certeza de duda universal, lo que es contradictorio). Sólo hay conciencia de ella cuando ya no es universal.

La verdad y la certeza de la autoconciencia pueden volver a hacerse implícitas: la duda universal y el escepticismo pueden renacer. (Pero siempre la autoconciencia implícita presiona y pugna por disipar su universalidad —presión de la misma vida espontánea del hombre—, incluso hasta atezar la duda si no llega propiamente a superarla. El escéptico se encuentra entonces en situación de ambigüedad inestable, como acorralado por una certeza que no acaba, sin embargo, de patentizarse y convencerle.)

4. LA CONCIENCIA CIERTA DEL DUDAR COMO CONCIENCIA REFLEJA

Podría preguntarse si yo y lo otro pueden ser simultáneamente objetos de atención preponderante. En caso contrario la atención oscilará entre uno y otro extremo del objeto ("sí mismo" y "lo otro"): si el objeto de atención preponderante es el objeto intencional, no es el yo (autoconciencia concomitante); si el objeto de atención preponderante es el yo, no es el objeto intencional (intencionalidad concomitante). En tal caso, para la autoconciencia explícita el objeto explícito viene a ser el yo mismo cierto de sí, mientras que el objeto intencional pasa ahora a segundo plano, a la penumbra. Por lo tanto, la autoconciencia actual explícita no sería del dudar en tanto que dudar, pues entonces lo sería simultáneamente del objeto intencional. La conciencia actual cierta del dudar en tanto que dudar sería conciencia actual del dudar pasado. Es decir: conciencia de conciencia;

conciencia del propio pasado de la conciencia, siendo ambas una única conciencia temporal; conciencia temporal que vuelve sobre sí misma o sobre lo que fue: conciencia refleja.

De hecho la conciencia cierta del dudar es conciencia cierta de haber dudado. La conciencia cierta de error o de duda universal es necesariamente conciencia cierta de haber errado o de haber dudado. Son, pues, conciencia refleja. No se pretende, sin embargo, que la autoconciencia explícita sea refleja.

Si se entiende por reflexión la vuelta sobre un objeto previamente conocido, la reflexión puede dirigirse igualmente a objetos intencionales de la conciencia pasada o a la misma autoconciencia pasada. Reflexionar es reconsiderar, reconocer, con independencia de qué sea lo reconsiderado.

La conciencia refleja supone una previa autoconciencia concomitante, sin la cual no sería posible reconocer algo como pasado. La vida y el conocimiento directo, originario, preceden siempre a la reflexión.

La conciencia refleja supone permanencia o memoria de lo que fue.

La conciencia refleja es el reconocimiento de un objeto (objeto intencional o autoconciencia) del pasado mediato o del pasado inmediato. En este último caso la conciencia refleja debe exceder en su objeto a la conciencia inmediatamente pasada, pues de lo contrario sería permanencia de esta misma conciencia (no se distinguiría de ella) y no reflexión.

El exceso de objeto de la conciencia refleja consiste:

1. Al menos y en primer lugar, en el conocimiento de su presente, que no está incluido en la conciencia pasada (entonces no era) y que es necesario para conocer lo pasado en cuanto tal. Toda conciencia refleja conoce su pasado y lo discierne de su presente. Es conciencia de la permanencia temporal del yo: discierne el yo permanente de sus modalidades cambiantes y las modalidades cambiantes entre sí.

2. Si la conciencia pasada era intencional (autoconciencia concomitante), en la actual conciencia refleja se convierte en tema u objeto explícito, y se la discierne del que fue su objeto intencional. No se conoce el pasado de la conciencia o una conciencia cualquiera sin conocer su objeto. La conciencia refleja, bajo este aspecto, discierne el yo permanente de los objetos intencionales cambiantes.

3. El objeto de la reflexión no puede haber sido un puro objeto intencional: reconocerlo como pasado significa reconocerlo como objeto de conciencia ya tenido, es decir, reconocer la conciencia pasada. Por lo demás, en la reflexión ese objeto intencional pasado puede estar enriquecido por su comparación o discernimiento con otros objetos intencionales.

Si la conciencia refleja es susceptible de grados, podrá crecer el discernimiento del yo permanente respecto de sus propias modalidades y de sus objetos intencionales cambiantes, y el discernimiento entre los mismos objetos intencionales. Reflexionar es pensar (ahora en el sentido etimológico de sopesar).

La conciencia refleja es siempre atención preponderante al pasado de la conciencia, que constituye su objeto explícito o su tema. En ella hay siempre una autoconciencia actual simplemente concomitante o no temática.

5. CONCIENCIA REFLEJA Y CONCIENCIA DEL SER

La conciencia refleja es conciencia del ser en cuanto ser.

Toda conciencia es conciencia del ser: si no, no sería conciencia de algo, no sería conciencia. El ser no es un aspecto del objeto: es la totalidad del objeto y de cada uno de sus aspectos. Si bien toda conciencia es conciencia del ser, cabe pensar, sin embargo, que no toda conciencia sea conciencia del ser "en cuanto ser", reduplicativamente, formalmente, en tanto que ser. Alguna conciencia puede captar el ser en cuanto ser, mientras que otra puede captar simple-

mente el ser, sin saber que lo es. En la medida en que la razón de ser no es un aspecto determinado de las cosas, sino la totalidad de cada cosa y de cada uno de sus aspectos, la razón de ser está presente en cualquier objeto de cualquier conciencia. ¿Qué diferencia puede haber, entonces, entre captar el ser en cuanto ser y captar el ser sin saber que lo es? No puede haber más diferencia que la que existe entre tener conciencia de conocer algo y conocer algo simplemente. En el primer caso hay conciencia de conciencia de algo (conciencia refleja), en el segundo hay sólo conciencia de algo (conciencia directa). En la medida en que yo soy conciencia refleja, yo soy consciente del ser en cuanto ser. A la conciencia del ser (de una realidad o aspecto cualquiera) en cuanto ser, llamaré entender (*intellegere*). Yo entiendo o soy inteligente.

Entender el ser equivale a conocer que el ser está ahí, o que eso que está ahí es ser; equivale, pues, a enjuiciar el ser o a negar el no ser. La verdad, en cuanto adecuación consciente entre la conciencia y el ser, es enjuiciamiento, afirmación o negación. El juicio, la afirmación y la negación son inseparables del entender y de la conciencia refleja; todo juicio es conciencia refleja e inteligencia del ser.

6. CONCLUSION

Permanecer en la duda universal es falta de crítica, de explicitación, de reflexión. El escéptico procede como si su afirmación, negación o duda pudiera quedar impune, irresponsable, absoluta, ajena a convertirse en objeto explícito, como si no hubiera de dar cuenta de sí misma.

La duda universal y el problema crítico no se superan por la fuerza de una demostración lógica, sino por espontánea reflexión y explicitación, que luego pueden expresarse y comunicarse de un modo lógico.

X. EL CRITERIO DE VERDAD

Se llama criterio de verdad a lo que permite discernir enteramente lo verdadero de lo erróneo o dudoso, y hace así posible la adhesión cierta. El criterio de verdad permite entender con certeza y sin errar, suministra la seguridad en la verdad o certeza, porque excluye el error y la duda o la posibilidad y el temor de errar.

Lo que cumple las condiciones del criterio no puede ser erróneo, es imposible que lo sea; y, por tanto, suponerlo erróneo es una contradicción. Ahora bien: lo que se conoce como siendo imposible o contradictorio que sea erróneo, excluye toda posibilidad de error y, por tanto, excluye toda duda, ya que dudar es admitir la posibilidad de error en la afirmación o negación de algo. Por consiguiente, la indubitabilidad o apodicticidad es la definición misma de criterio de verdad. En este sentido de pura y simple definición tautológica, la indubitabilidad es el criterio de verdad *a priori*.

Desde otro punto de vista no existe un criterio de verdad *a priori*. La condición primera para que algo sea criterio de verdad es que sea en sí mismo verdadero; no puede ser conocido como criterio antes de ser conocido como verdadero. Luego no puede conocerse el criterio antes de conocer la verdad, antes de conocer algo con certeza. Luego, o no existe criterio alguno y no se conoce ninguna verdad con certeza, o no hace falta conocerlo previamente para conocer la verdad. De lo contrario haría falta un criterio del criterio..., hasta el infinito.

De hecho en toda verdad, si es efectivamente una verdad cierta que excluye todo error y toda duda, se encuentra realizado el criterio. Para obtenerlo basta, pues, considerar o explicitar qué es lo que le hace ser conocimiento verda-

dero y cierto. El criterio puede establecerse en cuanto se ha alcanzado la primera verdad.

Si el criterio de verdad debe excluir todo error o duda, será siempre el carácter indudable del objeto o con que el objeto se presenta o patentiza. Es decir: el carácter indudable de la patencia del objeto. El carácter indudable es una modalidad de la patencia: en tanto que dudoso el objeto no se patentiza del todo. El carácter indudable será la patencia completa o la patencia sin más. El criterio de verdad es, pues, la patencia del objeto o la evidencia objetiva.

No es necesario tener previamente presente el criterio de verdad para alcanzar conocimientos verdaderos: no hace falta poseerlo ya y apelar a él para alcanzar de hecho la verdad. Para ver si un conocimiento realiza las exigencias del criterio es necesario ver dentro de él mismo; y entonces es la realización intrínseca del criterio, no su acomodación a un criterio previo y extrínseco, lo que le hace verdadero con certeza. Cuando un conocimiento realice de hecho el criterio, aun ignorando ese criterio nos adherimos a su objeto sin necesidad de someter el conocimiento a criterio. Por ejemplo: cuando algo se nos presenta como indudable, lo tenemos inmediatamente por verdadero, aun cuando no tuviéramos noticia previa de que la indubitabilidad es criterio de verdad y, en cualquier caso, sin necesidad de comparar ese algo con la indubitabilidad previamente establecida.

En cuanto a las verdades que realizan el criterio de verdad, no hay más evidencia apodíctica, indudable, o que excluya toda posibilidad de error o de duda, que la de la autoconciencia actual, la del aparecer actual de algo en tanto que aparece, y la de lo necesariamente implicado o vinculado con ellos.

Conviene distinguir entre lo que es efectivamente vivido como autoconciencia u objeto intencional, y su conceptualización (en la vida psíquica no suelen darse vivencias puras; hay siempre conceptualización e interpretación). Sólo lo primero es inmune de error. Para distinguir la vivencia efectiva no hay más posibilidad que atender a ella: ella es el criterio para la rectitud de su conceptualización.

Por consiguiente, allí donde es imposible el error no hace falta atender previamente al criterio, mientras que allí donde conviene atender al criterio, porque es posible el error, no existe criterio absoluto. Donde es posible el error sólo puede alcanzarse un criterio aproximado a partir de las sucesivas aprehensiones que se corrigen mutuamente y rectifican los errores. Será siempre un criterio *a posteriori*.

XI. PUNTO DE PARTIDA Y METODO CRITICO

Como actitud inicial —y no en el sentido de primera verdad cierta alcanzada—, el punto de partida de la filosofía crítica es la duda, no la certeza. Sólo la duda inicial evita la precipitación o la gratuidad. Fuera de ella no hay nada más radical sino la simple ausencia de conciencia.

Es cierto que el punto de partida en la inmanencia del yo dubitante —esta vez como primera verdad cierta críticamente alcanzada— no conduce apodócticamente a la existencia de una realidad independiente de la conciencia, ni de modo inmediato a la existencia del espíritu como realmente distinto e independiente de la materia o a la existencia de Dios. Su análisis sólo nos manifiesta de modo inmediato el aparecer de algo como independiente y su propia condición de conciencia inadecuada. Tampoco puede obtenerse de la certeza del yo dubitante un criterio de verdad determinado, pues lo que se obtiene no es sino la definición tautológica de criterio de verdad. Desde este punto de vista el punto de partida en el yo dubitante parece cerrado y estéril; pero esta impresión puede ser sólo el fruto de una previa esperanza vana y frustrada.

En realidad ese punto de partida tiene una doble eficacia: 1. Hacernos conscientes de los límites del conocimiento apodóctico. Esto no nos impide estar abiertos a otros conocimientos y formas de la existencia humana, pero nos libra de tomarlos por lo que no son. Precisamente esa conciencia de límites nos hace más abiertos de lo que seríamos si nos encontrásemos bajo la sospecha inconfesada e inverificada de nuestro error. 2. Acostumbrar a la mente a no dar por supuesto nada y a someter a duda lo que espontáneamente se tiene por obvio y evidente, aunque tal vez se deba sólo a la

costumbre. Es decir: el punto de partida en el yo dubitante da origen al método crítico.

El método crítico consiste, en primer lugar, en no aceptar sino lo enteramente indudable: en lo que no puede haber error, que no puede negarse o ponerse en duda sin contradicción. Consiste en pretender un conocimiento enteramente cierto: no contentarse con una explicación cualquiera de las apariencias, sino aspirar a la única explicación posible. Crítico es todo conocimiento enteramente cierto o indudable, que no puede negarse ni ponerse en duda sin contradicción; es decir, que ha pasado por la prueba de la duda. Esto sucede siempre que el error, la negación o la duda lo suponen: en el supuesto error o pretendida negación o puesta en duda renace la verdad, como contenida y afirmada implícitamente en el acto de negar o dudar.

Para ver si una presunta certeza es indudable hay que reducirla a la certeza del yo dubitante: dudando de ella —poniendo entre paréntesis la índole de su ser— y procediendo por posibilidades abiertas a la explicación de su aparecer. Se procede por disyunciones completas o posibilidades extremas, y se verifica cuál de los miembros de la disyunción es incompatible con las certezas ya adquiridas, en último término con la certeza del yo dubitante. Verificar el carácter apodáctico es vincular necesariamente el antes presunto modo de ser de la apariencia a la certeza del yo dubitante. Las posibilidades de explicación están ya ofrecidas en el conocimiento directo y espontáneo (en lo aparente).

El método crítico consiste, en segundo lugar, en hacernos conscientes de la limitación de nuestros conocimientos y del grado de valor de cada uno de ellos.

En ambos casos: llevar la mente humana y el saber hacia el límite de sus posibilidades actuales; establecer el conocimiento enteramente cierto; señalar limitaciones; desvelar errores y contradicciones.

COLECCION DE MONOGRAFIAS

Sección 1. ^a	FILOSOFIA Y TEOLOGIA ...	Azul
Sección 2. ^a	HISTORIA, LITERATURA Y FILOLOGIA	Rosa
Sección 3. ^a	ARTES PLASTICAS Y MUSICA.	Verde
Sección 4. ^a	MATEMATICAS, FISICA, QUI- MICA Y GEOLOGIA	Naranja
Sección 5. ^a	BIOLOGIA, MEDICINA, FAR- MACIA, VETERINARIA Y CIENCIAS AGRARIAS	Amarillo
Sección 6. ^a	DERECHO, ECONOMIA, CIEN- CIAS SOCIALES Y COMUNICA- CION SOCIAL	Beige
Sección 7. ^a	ARQUITECTURA, URBANISMO E INGENIERIA	Rojo



COLECCION DE MONOGRAFIAS

Sección 14	TEOLOGIA Y TEOLÓGIA	Varia
Sección 13	HISTORIA LITERARIA Y FILOLOGIA	Rosa
Sección 12	ARTES PLASTICAS Y MUSICA	Varia
Sección 11	MATEMATICAS FISICA, QUIMICA Y GEOLOGIA	Varia
Sección 10	BIOLOGIA, MEDICINA, ZOOLOGIA, VETERINARIA Y CIENCIAS AGRARIAS	Varia
Sección 9	DERECHO ECONOMIA, CIENCIAS SOCIALES Y COMUNICACIONES SOCIALES	Varia
Sección 8	ARQUITECTURA, LEVANTAMIENTO E INGENIERIA	Varia

La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana nació de la advertencia de saber que dudamos de muchas cosas; pero cuanto más dudamos, más conscientes somos de que dudamos, más ciertos estamos de nuestro dudar. El dudar es, pues, autoconciencia cierta: certeza del yo dubitante. Ese mismo dudar, en cuanto que es dudar, no se refiere a sí mismo o al yo dubitante, pues de él estamos ciertos; se refiere a algo distinto del yo dubitante. Es, pues, intencionalidad, apertura a «lo otro». El dudar constituye el punto de partida de la filosofía crítica.



José María Arias Azpiazu nació en Placencia de las Armas (Guipúzcoa) el 18 de junio de 1934. Cursó el Bachillerato en Bilbao, y los estudios de Derecho y Filosofía y Letras en las Universidades de Zaragoza, Barcelona, Roma y Madrid. Ha obtenido el doctorado en Filosofía en las Universidades Lateranense de Roma y Complutense de Madrid. Ha sido profesor de las Universidades de Roma, Navarra y Madrid. Ha obtenido becas de la Fundación Juan March, del Ministerio de Educación y Ciencia y del *Deutscher Akademischer Austauschdienst*. Obras: *Sobre la noción y la realidad de lo posible* (1961) y *La permanencia del pasado histórico* (1962).