



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



043-01

SOBRE EL CONOCIMIENTO HUMANO

Jacques Maritain

Presentación al Congreso de Filosofía de Port-au-Prince, en septiembre de 1944, incorporada posteriormente, en 1948, al libro 'Razón y Razones'.

Los dolores y las esperanzas de nuestro tiempo se deben indudablemente a causas materiales, a factores económicos y técnicos que desempeñan un papel esencial en el movimiento de la historia humana, pero en un plano más profundo se deben a ideas, al drama en el cual el espíritu está comprometido, a fuerzas invisibles, que nacen y se desarrollan en nuestra inteligencia y en nuestro corazón: porque la historia no es un desarrollo mecánico de acontecimientos, en medio de los cuales el hombre estaría sencillamente situado como un extraño; la historia humana es humana en su substancia misma, es la historia de nuestro propio ser, de esta carne miserable sometida a todas las esclavitudes de la naturaleza y de su propia debilidad, carne, empero, que un espíritu habita e informa, y a la que éste confiere el peligroso privilegio de la libertad.

Nada es, pues, más importante que lo que ocurre en el interior de este universo invisible que es el espíritu del hombre. Y la luz de este universo es el conocimiento. Una de las condiciones requeridas para construir un mundo más digno del hombre y para llegar a una nueva civilización, consiste en volver a las fuentes auténticas del conocimiento, en saber qué es el conocimiento, cuál es su valor, cuáles son sus grados y de qué manera puede éste lograr la unidad interior del ser humano.

Quisiera examinar brevemente dos cuestiones fundamentales: la diversidad intrínseca del conocimiento humano, y el valor interno o la naturaleza del conocimiento; me refiero al conocimiento racional y especulativo, filosófico y científico.

I

Ciencia y Filosofía

La primera cuestión se refiere al debate de la ciencia y la filosofía. Salimos de un período positivista, durante el cual se consideraba que la ciencia de los fenómenos es el único conocimiento válido y digno del hombre. Ésta era la conclusión de una larga historia que comenzó al negar Descartes a la teología, la posibilidad de existir, como ciencia, y que había continuado con Kant, quien negaba a la metafísica la posibilidad de existir como ciencia. Bien podemos afirmar que a pesar de ciertos residuos o fósiles, este período positivista ha terminado. Desde comienzos del siglo, filósofos como Bergson o Whitehead o los fenomenólogos alemanes se empeñaron en mostrar que junto al conocimiento científico hay lugar para otro campo del conocimiento, en donde la filosofía, con sus propios instrumentos, es capaz de llegar a lo íntimo de la realidad y a lo absoluto.

Por otra parte, los teóricos de la ciencia y de la lógica particular de ésta – en Francia, especialmente, Meyerson – mostraron que el hombre de ciencia, cualesquiera sean, por lo demás, sus opiniones o sus prejuicios filosóficos y su fidelidad teórica al positivismo, practica en realidad, si observamos no lo que él dice, sino lo que hace y su manera concreta de trabajar, una lógica que nada tiene que ver con el esquema positivista.

Por último, los propios hombres de ciencia, sobre todo a partir de lo que se ha dado en llamar la crisis – una crisis de crecimiento – de la física moderna, se hallan en un estado espiritual bastante turbado y asaz dividido. Unos permanecen aferrados a la idea de que sólo aquello que puede percibirse por los sentidos y someterse a los métodos del análisis experimental y matemático es capaz de dar lugar a un conocimiento exacto y demostrativo, y en consecuencia, excluyen la filosofía o la consideran como una especie de mitología que responde a necesidades del sentimiento.

Otros, llevados por su propia ciencia a descubrir, en el misterioso universo de la naturaleza y del hombre, problemas que están más allá del análisis matemático de los fenómenos sensibles, y a rechazar decididamente tanto la concepción mecanicista del mundo como las prohibiciones de la disciplina positivista, no vacilan en reconocer la existencia y la importancia central de los problemas filosóficos, y en abordar ellos mismos tales problemas. Pienso en físicos como Jeans, Eddington, Arthur Compton, Schrödinger; en matemáticos como Hermann Weyl o Gosseth; en biólogos como Driesch, Vialleton, Buytendijck, Cuénot, Rémy Collin, W. R. Thompson, Lecomtedu Noüy, Alberto-CarIo Blanc.

Pero una sencilla eliminación práctica del estado de espíritu positivista no es suficiente. Lo que la inteligencia pide es una solución constructiva y auténticamente filosófica. La tarea que hoy se impone es hallar y establecer esta solución. Por una parte, corresponde hacer notar que Bergson, al concebir la metafísica como una especie de prolongación de la ciencia misma o, mejor dicho, como una especie de tanteo en el universo inteligible de la misma ciencia, llegó finalmente a una filosofía irracional de movimiento puro.

Por otra parte, puede comprobarse que la mayoría de los grandes físicos contemporáneos que se dedican a los problemas filosóficos, continúan aún buscando la solución de esos problemas en una especie de extensión o extrapolación de los métodos particulares de sus ciencias, sin reconocer claramente que a la filosofía le corresponde un campo de conocimiento objetivamente distinto y que constituye una disciplina realmente autónoma, con medios propios y adecuados para explorar ese campo de conocimiento. A esto se deben las numerosas debilidades lógicas, las confusiones o las afirmaciones arbitrarias en las inda-

gaciones filosóficas o, mejor dicho filosófico-científicas, que llevan a cabo tales investigadores. De manera que, para nosotros, la cuestión estriba en descubrir un principio de distinción suficientemente claro, que permita justificar a la vez el conocimiento científico y el conocimiento filosófico, y que asimismo permita purificar a ambos, haciendo adquirir a cada uno de ellos perfecta conciencia de su propia verdad.

Los trabajos de una escuela cuyos puntos de vista filosóficos son desgraciadamente muy deficientes, pero que, así y todo, sometió la lógica de la ciencia a un análisis muy escrupuloso, pueden ayudarnos en nuestro empeño. Me refiero a la escuela de Viena y a su “empirismo lógico” o “positivismo lógico”.

A mi juicio, el resultado más importante de los trabajos de la escuela de Viena estriba en que demostró en forma decisiva que las afirmaciones que tienen un sentido para el hombre de ciencia, no se refieren al ser de las cosas, a la naturaleza o a la esencia de lo que es, sino tan sólo a las conexiones que una buena gramática de signos nos hace establecer entre las designaciones o los símbolos que los datos recogidos por nuestros sentidos, y especialmente por nuestros instrumentos de observación y medición; nos permiten elaborar respecto de la experiencia matemáticamente interpretada. En este sentido, la ciencia, en la acepción moderna de la palabra, se refiere tan sólo a la esfera de lo que puede percibirse por los sentidos, es decir, a aquello que podemos alcanzar por nuestros medios de observación y medición. Pero como en la física, que es ciencia moderna en su más pura forma, todos estos datos se traducen en símbolos matemáticos, como en la microfísica tales datos escapan a la percepción de nuestros órganos de los sentidos, y como el mundo construido teóricamente por la física escapa a toda posible representación que pudiera ofrecerse a nuestra imaginación, bien podemos afirmar, en otro sentido, que la ciencia trasciende lo sensorial y la imaginación.

La esfera de la ciencia es una esfera paradójica de lo supra imaginable. Por todo esto, pues, la ciencia no tiende al ser en sí mismo, sino a una aprehensión simbólica metamórfica o metasensorial de lo observable y mensurable. Por este motivo creo que un neologismo como “empirológico” es la palabra más apropiada para designar esta clase de conocimiento.

Una definición científica no nos dice lo que es una cosa, sino únicamente cómo podemos entendernos con las observaciones y las mediciones que hemos hecho en la naturaleza, para llegar a saber no qué es la cosa, sino en qué forma pueden dar lugar a un lenguaje coherente los signos contruidos con respecto a lo que de ésta aparece en el experimento y en los modos de verificación agrupados bajo su nombre. Si yo digo la materia, para el físico esta palabra no significa una substancia o un principio substancial cuya naturaleza él, el físico, intenta revelar; significa sencillamente un sistema de símbolos matemáticos establecidos por la microfísica, que se funda en un conjunto enorme de datos de observación y medición, sometidos por otra parte a revisión continua.

Observamos que de ello se sigue que una afirmación tal como yo soy o yo existo, o amo a mi patria, o Platón fue un gran filósofo, y que preguntas tales como ¿está el hombre dotado de libre voluntad?, o ¿alcanza nuestro intelecto la realidad?, o ¿el ser humano posee derechos?, no tienen sentido para el hombre de ciencia, porque para tener un sentido científico, una enunciación debe expresar una relación estable entre designaciones que, en última instancia, pueden reducirse a cierta clase de percepciones sensoriales, y los términos contenidos en las proposiciones citadas no son tales designaciones sensoriales.

El error fundamental de la escuela de Viena consiste en dar por sentado que lo que no tiene sentido para el hombre de ciencia no tiene sentido en modo alguno. En esto, la escuela de 'Viena permanece bajo el yugo de los prejuicios positivistas. Pero en lo que respecta a la ciencia misma y a su estructura lógica, en lo referente a aquello que tiene un sentido para el hombre de ciencia como tal creo que, en general, el análisis de la escuela de Viena es exacto y está bien fundado.

Y he aquí que al mismo tiempo nos vemos desembarazados de las pseudo metafísicas – materialismo, mecanicismo, paralelismo psicofísico, determinismo universal – que eran parásitas de la ciencia y pretendían formar parte de ella. La rigurosa purificación lógica que los teóricos de la escuela de Viena imponen a nuestro concepto de ciencia, nos hace ver claramente el ideal noético al que aquélla tiende y a la vez el campo bien definido en donde opera, campo que no es el del conocimiento del ser.

Pero, ¿es posible que ese otro campo de conocimiento, el campo del conocimiento del ser, esté cerrado a la inteligencia humana y que, en ninguna circunstancia, tenga sentido para ella? ¿No es acaso la idea del ser la idea madre de todas nuestras ideas, el instrumento primero y universal de la inteligencia, de suerte tal que aun para un conocimiento estrictamente desontologizado, como lo es el conocimiento científico en su tipo puro, los signos y símbolos que esa idea elabora pueden ser aprehendidos y manipulados por la inteligencia como si fueran clases de seres o de entidades de segunda mano – entia rationis – construidos por el mismo conocimiento científico?

Y por otra parte – cosa que la escuela de Viena no ve y que en cambio Meyerson percibió admirablemente bien –, la ciencia, aun cuando se aplique a eliminar de su estructura propia la consideración del ser y de las esencias, ¿no está acaso animada por un deseo nunca satisfecho, por una sed inextinguible de alcanzar lo real, y por un apremio magnífico de obedecerle, de manera que el ser íntimo de las cosas, situado fuera de la propia esfera de la ciencia, permanece para ésta como un campo desconocido, extenso y fértil, de donde la ciencia saca las observaciones y las medidas que acumula sin cesar, y sobre el cual funda los signos y los símbolos que emplea para tejer, con esas observaciones y esas mediciones, una trama coherente de deducciones, que le sirven para dominar así la naturaleza?

¿Acaso la propia filosofía reflexiva de los lógicos de la ciencia, que toma por objeto la obra de conocimiento cumplida por nuestro espíritu, no desmiente, con su existencia misma, la teoría que pretende que el sentido de un razonamiento, su contenido inteligible, nunca presenta al espíritu más que los procedimientos experimentales, los caminos y medios de observación y de medida, en virtud de los cuales se verifica dicho razonamiento? Pues así ocurre con los argumentos de la ciencia, pero los juicios expresados por la filosofía de la ciencia nada dicen a nuestro espíritu sobre los procedimientos de observación y de medida mediante los cuales aquéllos son verificados. Ellos dicen al espíritu lo que es la naturaleza de la ciencia y lo que son sus medios de conocer.

Por último, ¿es posible que la inteligencia, que se conoce y se juzga a sí misma, y que conoce y juzga reflexivamente la naturaleza de la ciencia, sea incapaz

de intervenir ella misma en la obra del conocimiento, es decir, de ver en la naturaleza de las cosas? ¿Puede la inteligencia verse condenada a permanecer siempre fuera de este proceso, como testigo y regulador de los sentidos, tal como ocurre en la ciencia de los fenómenos? Tiene que haber una ciencia, un conocimiento, en el cual la inteligencia, con sus exigencias propias, intervenga en la obra desde adentro, esté en el interior del proceso de conocimiento, y en el cual el intelecto desarrolle libremente sus más profundas aspiraciones, las aspiraciones del intelecto precisamente en su función de tal. Un conocimiento semejante interesa directamente al ser de las cosas, aprehendido inteligiblemente: es el conocimiento filosófico y metafísico.

De esta manera sabemos cómo ha de realizarse la justa delimitación entre el dominio de la ciencia y el de la filosofía, y de esta manera poseemos el principio de la distinción que buscábamos. Hay que reconocer dos maneras esencialmente diferentes de analizar el mundo de la realidad sensible y de construir los conceptos requeridos para ello. El primer análisis es un análisis no ontológico, un análisis empiriológico de lo real: éste es el dominio del conocimiento científico. El segundo análisis es un análisis ontológico de lo real: éste es el dominio del conocimiento filosófico. Digamos, pues, que el dominio de esa ciencia es también sabiduría, porque, en definitiva, el conocimiento sapiencial es el que, de una manera u otra, nos revela el ser mismo de las cosas. La sabiduría es un conocimiento sabroso; los fenómenos no tienen sabor, pero para la inteligencia, el ser es un fruto cuyo gusto la cautiva. La ciencia resuelve sus conceptos y sus definiciones en lo observable y lo mensurable como tal; la filosofía resuelve sus conceptos y sus definiciones en el ser inteligible.

Esta solución del debate entre ciencia y filosofía supone que la ciencia, para conquistar el devenir sensible y el flujo de los fenómenos trabaje, por así decirlo, a contrapelo respecto de las tendencias naturales de la inteligencia, y utilice, como instrumentos propios, símbolos explicativos que son seres de razón fundados en la realidad, sobre todo seres de razón matemáticos, contruidos sobre las observaciones y las mediciones realizadas por los sentidos. Con esta condición, el espíritu humano puede dominar científicamente el devenir sensible y los fenómenos, pero al propio tiempo renuncia a aprehender el ser mismo de las cosas.

Y esta misma solución supone que la filosofía tiene sus instrumentos propios de percepción inteligible y de juicio, suministrados por la intuición abstractiva de la inteligencia. Si el positivismo, antiguo y moderno, y el Kantismo, no comprenden que la metafísica y la filosofía son auténticamente ciencias, conocimientos capaces de certeza demostrativa, universal y necesaria, ello se debe a que no entienden que la inteligencia ve. (Por ejemplo, el intelecto ve los principios primarios – principios de identidad, de no contradicción, de causalidad, etc. –, porque el intelecto extrae de la experiencia sensible contenidos inteligibles, ante todo ese objeto inteligible, el ser, que existe en las cosas, pero que los sentidos no perciben.)

Para los kantianos y positivistas, únicamente los sentidos son intuitivos, en tanto que el intelecto no tiene sino una función de relación y de unificación. Sería mejor que callaran, pues no podemos decir yo ni enunciar una palabra en algún idioma, sin dar testimonio de que en las cosas hay objetos o centros de visibilidad que nuestros sentidos no alcanzan, y que alcanza, en cambio, nuestro intelecto.

Evidentemente, no tenemos intuiciones intelectuales angélicas, como las de Platón o Descartes; quiero decir, intuiciones que no necesiten de la mediación de los sentidos. Sin duda, nada hay en el intelecto que no derive originalmente de la experiencia sensible; pero, precisamente, la actividad del intelecto es la que extrae de esta experiencia y lleva in actu al fuego de la visibilidad inmaterial, los objeto – y ante todo el ser y sus propiedades, las estructuras esenciales y los principios inteligibles – que los sentidos no pueden descifrar en las cosas y que la inteligencia ve. Tal es el misterio de la intuición abstractiva.

Y en esos objetos percibidos, la inteligencia conoce, sin vedas directamente, los objetos trascendentes, que no están contenidos en el mundo de la experiencia sensible. Tal es el misterio de la intelección analógica.

El problema de la metafísica queda así reducido, en definitiva, al problema de la abstracción intuitiva y a la cuestión de saber si en la cúspide de la abstracción el ser mismo, en cuanto ser – que penetra y embebe el mundo de la experiencia sensible, pero que asimismo trasciende a ese mundo por todas partes –, es o no es el objeto de semejante intuición. Esta intuición es lo que hace al metafísico.

La tragedia de los filósofos que se llaman existencialistas – ya se trate de los existencialistas cristianos, como Gabriel Marcel, o de los existencialistas ateos, como los discípulos franceses de Husserl y Heidegger – estriba en que tienen el sentido o la intuición de la primacía del ser, de la existencia, y en que, al propio tiempo, niegan todo valor a la idea del ser, alegando que es abstracta, de suerte que en ella no ven sino una palabra vacía. En cambio, si yo soy tomista, ello se debe a que, en última instancia, comprendí que la inteligencia ve y que está hecha para aprehender el ser; en su función más perfecta, que no consiste en fabricar ideas, sino en juzgar, la inteligencia se apodera de la existencia ejercida por las cosas. y al mismo tiempo, la inteligencia forma la primera de sus ideas: la idea del ser, que la metafísica desarrollará a su modo, hasta alcanzar el más alto grado de visualización abstractiva.

Ahora, pues, podemos comprender cómo las diversas categorías típicas de conocimiento que se distribuyen en planos de inteligibilidad diferentes, son distintas entre sí; solidarias, pero esencialmente dispares. Podemos comprender cómo la ciencia de los fenómenos de la naturaleza, con su análisis empírico de lo real, las matemáticas, la filosofía de la naturaleza y la metafísica, constituyen los grados naturales del conocimiento especulativo.

Estas diferentes disciplinas de conocimiento no podrían ser sustituidas unas por otras, ni rivalizar entre sí, dado que no actúan en el mismo terreno, y puesto que aplican sus diferentes luces a campos objetivos diferentes: la física, la química, la biología, por ejemplo, podrán progresar indefinidamente, cada una en su plano, en el conocimiento del ser humano, sin encontrarse nunca con las preguntas y respuestas propias del conocimiento filosófico de ese mismo ser humano, que son verificadas en un plano distinto.

Si un biólogo, reflexionando sobre la ciencia, se ve llevado a plantear tales cuestiones, ello se debe a que no es solamente biólogo, sino también filósofo. Y para responder convenientemente a tales interrogantes tendrá que recurrir a los instrumentos de la filosofía.

Podemos avanzar indefinidamente en el conocimiento del aparato ocular y de los centros nerviosos de la visión, pero la pregunta ¿qué es la sensación? dependerá siempre de otro orden de conocimientos. Podemos avanzar

indefinidamente en el conocimiento de la química del ser humano o de su fisiología, o hasta de su psicología empíricamente considerada e interpretada, pero la cuestión ¿tiene el hombre un alma espiritual? pertenecerá siempre a otro orden de conocimientos.

En definitiva, esta consideración de la diversidad específica y de la jerarquía orgánica de los grados del saber nos permite comprender en qué forma pueden reconciliarse la ciencia y la sabiduría y cómo, gracias a la sabiduría, ordenadora del conocimiento, el hombre puede reencontrar su unidad en una paz activa y viviente de su inteligencia, uno de los bienes que más necesita hoy día y al que, a menudo sin saberlo, aspira desesperadamente.

Pero para comprender todas estas cosas hay que terminar primero con el grave error introducido por Descartes en el pensamiento moderno. Hay que acabar con la idea de la unidad esencial y específica de las ciencias. No. La ciencia humana no es un conocimiento uno de unidad esencial y específica, un único diamante que irradia la unidad del espíritu, con el cual estaría identificado. La ciencia humana es una, pero sólo como un conjunto de partes típicamente diferenciadas. La ciencia de Dios, ciencia creadora, es perfectamente una, porque es idéntica a la inteligencia divina y a la esencia divina misma. Pero la ciencia humana es una obra diferente al espíritu del que ella emana. Es una ciencia, por así decirlo, mendicante, pues depende de cosas que está obligada a considerar desde distintos puntos de vista específicamente diferentes, merced a virtudes intelectuales, virtudes de conocimiento específicamente diferentes que extraen de la experiencia sensible el contenido inteligible de las cosas con un poder de abstracción específicamente diferente.

En la historia del conocimiento humano vemos cómo, ya una, ya otra de estas virtudes intelectuales, ora uno, ora otro de estos tipos de saber, con una especie de sentido imperialista, procuran adueñarse del universo del conocimiento a expensas de los otros tipos de saber. Por ejemplo, en los tiempos de Platón y de Aristóteles hubo un período de imperialismo filosófico y metafísico; en la Edad Media, por lo menos antes de Santo Tomás de Aquino, reinó en una época el imperialismo teológico; desde Descartes, Kant y Augusto Comte hubo una era de imperialismo científico que progresivamente fue rebajando el nivel de la razón, al tiempo que pretendía un magnífico dominio técnico de la

naturaleza material. Se llevaría a cabo una gran conquista en favor del espíritu humano si se pusiera coto a estos intentos de imperialismo espiritual, que conducen a daños tan graves y hasta más profundos que los intentos de imperialismo político, y si se asegurara, sobre bases inquebrantables, la autoridad y la autonomía, así como la armonía vital y el auxilio mutuo de las grandes disciplinas del conocimiento, mediante las cuales la inteligencia del hombre tiende incansablemente hacia la verdad.

II

El valor del conocimiento

Y así nos encontramos ya en la segunda parte de esta disquisición, pues el error de Descartes sobre la unidad absoluta de la ciencia humana está esencialmente ligado a su concepción idealista del conocimiento. Idealismo o realismo, tal es el gran dilema frente al cual nos hallamos colocados al examinar la naturaleza y el valor interno del conocimiento.

Creo que los antiguos – quiero decir, sobre todo, Platón y Aristóteles, y luego Santo Tomás de Aquino y sus grandes comentaristas de los siglos XVI y XVII – tenían a este respecto puntos de vista más profundos que los modernos, aunque nunca se les habría ocurrido construir aparte un tratado especial de crítica del conocimiento. Lo que quisiera resumir brevemente aquí son precisamente esos puntos de vista de los filósofos antiguos.

Su principal cuidado consistía en mantener intacta la naturaleza del conocimiento, que es el misterio más alto que la filosofía pueda contemplar, sin reducido – cosa que a cada instante nos vemos tentados a hacer – a uno de esos esquemas habituales, extraídos del espectáculo de los cuerpos, y que yacen en nuestra imaginación. Por eso aquellos filósofos nos recomendaban, cuando discurrían sobre el conocer, que eleváramos nuestro espíritu a un plano superior.

Para Santo Tomás, conocer no consiste ni en recibir una impresión ni en producir una imagen; conocer es algo mucho más íntimo y mucho más profundo.

Conocer es llegar a ser, llegar a ser el no-yo. ¿Significa, pues, esto que el individuo cognoscente pierde su ser y es absorbido por las cosas? Tal sería acaso, llevada a sus extremos, la intuición de Bergson; pero ésta no es, en modo alguno, la intelección tomista. Para Santo Tomás, ninguna clase de unión o de transformación material puede alcanzar el grado de unión del sujeto cognoscente con la cosa conocida. Si yo perdiera mi ser en algo, para unirme a ello, no me convertiría en eso otro, sino que lo otro y yo formaríamos juntos un compuesto, un *tertium quid*, en lugar de que el sujeto cognoscente se convierta en la cosa conocida misma. La unión del sujeto cognoscente con la cosa conocida constituye, pues, una verdadera ‘unidad, que es más que la materia y la forma reunidas.

Pero postular semejante “transubstanciación” entre dos términos, cada uno de los cuales conserva empero su ser propio – pues yo continúo siendo lo que soy, y la cosa continúa siendo lo que es, mientras yo la conozco – equivale a afirmar que se trata aquí de un devenir inmaterial, de una identificación inmaterial, y que el conocimiento es función de la inmaterialidad. Conocer consiste, pues, en llegar a ser inmaterialmente lo otro, en cuanto otro, *aliud in quantum aliud*.

Así, desde el comienzo, Tomás de Aquino coloca el conocimiento en una dependencia absoluta respecto de aquello que “es”. Conocer, en efecto, es esencialmente conocer algo y algo que, siendo lo que especifica mi acto de conocer, no es producido por mi conocimiento, sino algo que, por el contrario, mide y gobierna a éste y que, por lo tanto, posee su ser propio independiente del conocimiento, pues sería absurdo que la medida, como tal, estuviera en relación de dependencia respecto de lo mensurado. El objeto del conocimiento, lejos de estar, como lo quiere Kant, intrínsecamente constituido por el pensamiento, y diferente de lo que es, debe ser, precisamente por su condición de objeto conocido, lo mismo que es una cosa, esto es, algo diferente de mí y de mi actividad subjetiva, una cosa tomada, pues, precisamente en su alteridad, en eso que ella tiene de sí misma y de no-yo.

Toda la especificación de mi acto de inteligencia viene, pues, del objeto, en su función de otra cosa, de algo que existe independientemente de mí. Al conocer, yo me subordino a un ser independiente de mí, me dejo vencer, convencer, subyugar por él. Y la verdad de mi espíritu es su conformidad con lo que está fuera de él y que es independiente de él.

En esto estriba el realismo y el objetivismo fundamentales de la filosofía tomista. Además, Santo Tomás de Aquino enseña que si las disposiciones subjetivas de la apetencia desempeñan un papel esencial en el conocimiento práctico que gobierna nuestro obrar, y si aquéllas pueden intervenir también, ya sea para bien, ya sea para mal, en nuestro conocimiento especulativo, éste empero, cuando alcanza su perfección natural, es decir, cuando es ciencia y nos coloca frente a verdades racionales inquebrantables, es en sí mismo absolutamente puro e independiente de toda consideración acerca de lo que es bueno y ventajoso para el sujeto (o para el Estado, o para la nación, o para la clase social o la familia espiritual a que pertenece nuestro conocimiento especulativo); es absolutamente puro e independiente de todo contacto con las preferencias, conveniencias y connivencias del sentimiento o de la acción.

Aquí el único amo es el objeto, y cualquiera sea la conclusión a que se llegue, la inteligencia se avergonzaría de preguntarse siquiera si tal conclusión nos apena o nos complace. La inteligencia contempla el objeto, está fijada en él; ¿sabe acaso ella si existe el yo y si éste quiere algo? Si aún tenemos, a pesar de más de un siglo de sentimentalismo, alguna idea de la objetividad adamantina de la ciencia, se la debemos a la antigua disciplina escolástica.

Pero, para Santo Tomás, la ciencia no era solamente el análisis empiriológico del detalle sensible, ni aun el análisis matemático, que está a nuestro nivel. Era ante todo la metafísica, que nos obliga a alzar la cabeza. Porque, en efecto, si nuestra inteligencia, por cuanto es humana, tiene por objeto proporcionado a ella, por objeto “connatural”, el ser de las cosas sensibles, ello no obstante, por cuanto es inteligencia está orientada hacia todo el ser, al Ser por excelencia, elevándose por analogía hasta una verdadera ciencia de las realidades espirituales y de Dios, conocido evidentemente no por su esencia y tal como es en sí mismo, sino conocido solamente por sus efectos en el espejo de las criaturas y de manera fragmentaria, pero conocido con certeza y con verdad.

Ahora bien, aquí hay un punto que es menester considerar con gran atención. Si la filosofía tomista, al invitarnos de esta manera a la conquista del ser inteligible, pone nuestro conocimiento bajo la dependencia de lo otro en función de “otro” y lo subordina absolutamente al ser extramental, si exige, pues, que nuestro intelecto sea en cierto modo pasivo respecto de la cosa conocida, al mis-

mo tiempo la filosofía tomista declara que conocer es algo esencialmente activo, vital y espontáneo.

Esta pasividad de nuestra inteligencia respecto de la cosa responde en efecto a una condición humana y creada por la intelección; y es una condición necesariamente requerida; es menester que recibamos algo del objeto para que éste nos especifique. Pero aunque pasiva en su causa, la intelección, en lo que la constituye en sí misma, procede como espontaneidad pura: actividad vital, pues, y actividad inmanente, no transitiva; y espontánea porque es vital. Pues ya dije que conocer es esencialmente llegar ser inmaterialmente lo otro, y este nacimiento y desarrollo inmaterial de la facultad mental en lo otro es algo tan puramente inmanente que en sí, no puede compararse con la producción de un fruto que germinara en su interior, sino que se trata de una pura realización cualitativa de la facultad mental que se perfecciona y completa al hacerse objeto.

Cierto es, en efecto, que hay producción de concepto en la inteligencia que conoce, pero esto no es sino un medio necesario, no la esencia misma de la intelección; el propio acto de intelección que, al ser productor, termina en el concepto, cosa producida en nuestro interior, al ser cognoscente termina en la naturaleza inteligible misma, vista inmediatamente en el concepto y con la cual la inteligencia se identifica inmediatamente.

Entonces se comprende, cómo se concilian en el acto de intelección la dependencia respecto del objeto y la espontaneidad activa; se entiende asimismo cómo, en este acto, toda la vitalidad proviene de la facultad intelectual o del sujeto y toda la especificación, del objeto, de manera que la intelección procede por entero de la inteligencia y por entero del objeto: porque en el instante en que conoce, la inteligencia es, inmaterialmente, el objeto mismo; porque el sujeto cognoscente en función de conocer, es la cosa misma conocida en función de ser conocida; antes de conocer, nuestra inteligencia es como una vitalidad informe que espera ser fecundada; desde el momento en que recibe de los sentidos, por medio de la abstracción, la impresión inteligible del objeto, la inteligencia se convierte ella misma en el objeto, llevándolo, en el concepto que ella forma de él, al último grado de formación y de actualidad inteligible, a fin de elevar al propio tiempo a un término final su identificación inmaterial con el objeto.

Vemos, pues, en qué forma abarcara Santo Tomás de Aquino, anticipadamente, todo lo que el idealismo moderno presintió de verdadero respecto de la actividad y de la espontaneidad del espíritu en el conocimiento. Mientras Kant afirma la actividad sólo a expensas de la objetividad, porque toma en cuenta únicamente una actividad productora, el tomismo, refiriéndose a una actividad realmente inmanente y verdaderamente vital, hace de la objetividad del conocimiento la razón misma y el fin de su actividad. Nuestra inteligencia vive convirtiéndose en todas las cosas y, para ejercer así su perfecta espontaneidad – lo más perfecta posible en su condición de humana y creada –, se somete perfectamente al ser y exige que éste le haga concebir frutos de verdad.

El tomismo también abarca todo lo verdadero que el idealismo moderno logró descubrir respecto de la interioridad del conocimiento. En efecto, Descartes vio muy bien que el pensamiento – y en esto estriba su grandeza – alcanza su objeto dentro de sí mismo, en una perfecta interioridad. Sólo que Santo Tomás lo había visto mejor que él. A su parecer, la inteligencia se apodera del objeto sólo porque éste se baña en el interior de ella, en su propia luz intelectual. A diferencia de los sentidos, que alcanzan las cosas cuando éstas existen concretamente fuera del espíritu, el intelecto únicamente conoce las cosas cuando éstas están en él, dentro de él. Pero Descartes, con gran ingenuidad, y principalmente porque no dedicaba más que pocas horas por año a la metafísica, creía que, en consecuencia, nuestro pensamiento no alcanza de inmediato más que sus propias ideas (que así se convertían en cosas).

En cambio, los tomistas comprendieron que lo que el intelecto alcanza así en su interior no es la idea, sino el objeto mismo, por medio de la idea, el objeto despojado de su existencia misma y transportado al interior del intelecto, transferido a la propia inmaterialidad del intelecto.

Y así es cómo el estudio y la profundización de la naturaleza del conocimiento nos instruyen' acerca de su valor objetivo y de su carácter esencialmente realista. Si; en nosotros, este realismo fundamental del conocimiento está sometido a múltiples restricciones, si, como vimos en la primera parte de esta exposición, el conocimiento que mejor logra dominar la naturaleza y el detalle de los fenómenos sensibles, es decir, la ciencia en el sentido moderno de la palabra, se ve obligado si aspira al éxito, a renunciar a la conquista del ser

mismo de las cosas y a recurrir a símbolos, a seres de razón, a una especie de idealización matemática de lo real observado y medido, así y todo, en virtud de su dinamismo más profundo, tiende a esas formas de saber que, por imperfectas que sean, se adueñan del ser mismo y que, por lo tanto, son sabiduría al propio tiempo que ciencia.

¡Conocimiento! ¡Sabiduría! Estas palabras ejercieron gran poder de fascinación en el corazón del hombre, desde los orígenes de nuestra especie. La gran desviación que se manifiesta en los tiempos primitivos, y que siempre amenaza con reaparecer en los momentos turbulentos de nuestra historia, es la confusión o identificación de la Ciencia con el Poder. Es la concepción mágica de la sabiduría o de la ciencia.

Uno de los rasgos de barbarie del imperialismo alemán fue resucitar en cierto modo esta confusión de la ciencia con el poder. Encontramos la misma confusión en el marxismo. Me pregunto si, en un grado menor, todo el mundo moderno no está contaminado por ella.

Hay un conocimiento práctico que tiende a la acción, no al poder, y que conoce, ya sea para crear una obra bien hecha, como en el caso del arte, ya sea para cumplir buenas acciones, como en el caso del conocimiento moral y de la virtud de la prudencia. Pero el conocimiento, por su misma naturaleza, no tiende al poder ni siquiera a la acción, sino a la verdad. Y en todos los grados del conocimiento, desde el más humilde al más elevado, es la verdad lo que se libera. Sólo existe civilización auténtica allí donde el hombre ha aislado la idea del conocimiento en su pureza objetiva, y conservado y desarrollado íntimamente el sentido de la verdad.

Si la civilización, profundamente quebrantada hoy día, ha de renacer, será necesario, como una de las condiciones fundamentales de este renacimiento, que en el orden de las comunicaciones humanas, la función del lenguaje, pervertida por los procedimientos de los Estados totalitarios, recobre su naturaleza, y que en el orden de la vida interior del espíritu, el conocimiento recupere asimismo su verdadera naturaleza y deje de estar ordenado hacia el poder o confundido con éste; será necesario que la inteligencia reconozca, en todos los grados de la escala del saber – ya se trate de las más sencillas verdades de hecho de la existencia co-

tidiana, o de las verdades en virtud de las cuales la ciencia formula, en términos de observación, las leyes de los fenómenos, o de aquellas mediante las cuales la filosofía asimila, en términos de percepción inteligible, las estructuras del ser y los principios universales de la existencia –, será necesario, decimos, que la inteligencia reconozca en toda la extensión y la diversidad de su dominio, el carácter sagrado de la verdad.

