

EL JUICIO DE AFIRMACION COMO FUNDAMENTO DE LA METAFISICA

Por SALVADOR CEVALLOS, S.J.

TEORIA METAFISICA DEL JUICIO

En un estudio precedente, que desarrollaba el aspecto crítico-empírico de la teoría, hemos logrado ya adquisiciones de sumo valor. Tal es la verificación fundamental de la aptitud de la mente humana para alcanzar la verdad en casos determinados; o sea la capacidad de conocer las cosas en sí. Se ha puesto en evidencia de este modo la trascendencia del conocimiento con todas sus fecundas consecuencias.

Queda en esta forma justificado el Realismo empírico. Lo calificamos de empírico, no sólo porque llega a establecerse con el análisis de la experiencia cognoscitiva, del acto cognoscitivo en acción, sino porque el horizonte que primeramente descubre es el de la experiencia, y los objetos que presenta son también los de la experiencia intelectual.

Al llamarlo empírico, no pretendemos sin embargo dar a la expresión un sentido restrictivo, como si nuestra primera experiencia metafísica nos descubriera tan sólo el mundo de la experiencia. Su sentido es más bien asertivo y genético; lo cual equivale a establecer el punto de partida para una ulterior evolución.

Al lograr la mente humana como primera adquisición los objetos de la experiencia, descubre en ellos como constitutivo fundamental su realidad, su ser en sí; y este primer contacto con el ser, constituye el punto de apoyo para ampliar el horizonte y superar el realismo empírico con un realismo estrictamente metafísico.

En orden a establecer la posibilidad de una ciencia del ser, el primer paso no basta. Nos quedaríamos aún en el plano de una serie de objetos más o menos disgregados. Es preciso en-

contrar su unificación y determinar en forma expresa y con la fundamentación que merece, esa realidad universal, absoluta y necesaria, cual debe ser el objeto de la Metafísica.

Como este último paso se encuentra ya en germen en la primera experiencia del ser, el presente estudio se concentrará en el desarrollo de aquel germen inicial; y el proceso será penetrar más profundamente en la estructura del juicio de afirmación, cuyo valor objetivo ha sido ya demostrado.

Intuición y juicio

En la reflexión sobre los estados de conciencia, hemos visto que el acto, por medio del cual captábamos el Objeto, o sea la realidad concreta, era una intuición. Esto induciría a creer que aprehendemos el ser por intuición. Pero no es verdad, ya que si gozáramos de la prerrogativa de intuir el ser en sí mismo, consecuentemente en cada acto agotaríamos la cognoscibilidad del Objeto; pues, estando presente al entendimiento todo su contenido entitativo, así como no podría ningún aspecto positivo escapar al ser, así mismo ninguno caería fuera de la visión intelectual.

Puesto que no intuimos el ser, nunca agotamos desde el primer momento la inteligibilidad del Objeto, sino que vamos avanzando en su conocimiento por diferentes actos, en cada uno de los cuales descubrimos un aspecto más. Y el acto, por el que se aprehende un aspecto del ser no es otro que el juicio de afirmación.

Ahora bien, captar los aspectos del ser, o lo que es lo mismo, captar el ser en sus diferentes aspectos, es una función diversa de la intuición. Es la abstracción intelectual.

De manera que la aprehensión del ser se hace en el juicio, y aprehender el ser en el juicio es aprehenderlo en forma abstracta.

¿Cómo es posible entonces conciliar estas dos conclusiones? Consta que captamos por intuición las realidades inmediatas, ahora bien las captamos como ser, por lo tanto parece que tuviéramos intuición del ser.

La manera de resolver la antinomia es precisando el sentido de la intuición intelectual. Cuando en los contenidos de conciencia encontramos el ser, evidentemente hacemos un contac-

to directo e inmediato con él (en este sentido hay intuición); pero lo hacemos con una facultad esencialmente abstractiva o sea en cuanto que considera aspectos del Objeto, y los considera reales; o mejor dicho, considera el Objeto como real bajo diversos aspectos. Siendo tal la facultad cognoscitiva, aun en las percepciones tan directas como los propios actos o la propia existencia, siempre tenemos la percepción de algo real; y ese *algo* tiene una significación que no se identifica simplemente con el segundo término: *realidad*. En este tipo de afirmaciones llega al máximo la atención de la mente sobre la afirmabilidad, y al mínimo en precisar el contenido del objeto afirmado.

Esto no quiere decir que la aprehensión del Objeto no sea clara, y que no lo distinga perfectamente de cualquier otro. Lo hace, pero sin precisar los múltiples aspectos conceptuales de su contenido.

Así pues, en la primera intuición del *Objeto*, no se da una estricta intuición del *ser*. Es un juicio rudimentario. En él se aprehende el ser como en todos los juicios, por abstracción.

El juicio es así un sustituto de la intuición; y dado que es el único acto por el que tenemos acceso al ser de las realidades individuales, merece un especial estudio, que desentrañe toda su riqueza y nos permita ampliar el primer horizonte.

Ante todo, surge la pregunta ¿llegamos realmente por medio del juicio a la verdad de la «cosa en sí»? Refiriéndonos a los múltiples juicios de que consta el realismo científico, en los que por medio de un concepto abstracto y una afirmación existencial pretendemos llegar al ser en sí, cabe preguntar ¿qué origen y qué valor tiene aquella abstracción? ¿Con qué derecho hacemos la afirmación existencial?

La respuesta que encontraremos más tarde será, para lo primero, que el entendimiento es capaz de conocer el valor objetivo del concepto abstracto, porque asiste a su génesis a partir de la realidad concreta; y en cuanto a lo segundo, que también aquí la mente no hace más que enunciar su conformidad con la realidad, la cual objetivamente se le impone. Pero antes de justificar esta solución, es preciso dilucidar primero la aporía esencial, que lleva consigo todo juicio concerniente a objetos singulares.

Problema fundamental del juicio

Consiste en que se afirma una identidad entre Sujeto y Predicado: «Pedro es hombre», aunque en realidad estas dos cosas no son estrictamente idénticas. Este Pedro no es más que él solo, incomunicable con otro. Este Pedro no es otra cosa. Es un ser circunscrito a este espacio y a este período de tiempo, y así como existe pudo no haber existido, y ciertamente dejará un día de existir. En cambio el concepto de hombre indica en modo paralelo exactamente todo lo contrario: es abstracto, universal, predicable de otros muchos, indestructible. Así pues, el juicio no expresa una simple tautología «A es A», sino que lleva en sí una inadecuación de los términos, ya que el concepto excede a la cosa primeramente en cantidad (el uno universal, el otro singular), luego también en calidad (el uno ser contingente, el otro una inteligibilidad necesaria); y sin embargo se afirma la identidad del uno respecto del otro.

Si pues las cosas se presentan como seres singulares, concretos y determinados hasta lo último, contingentes y mutables ¿cómo pretendemos conocerlas por medio de conceptos universales, inmutables y necesarios?

Más aún, lo que en realidad es uno e individuo, ¿cómo pretendo aprehender por medio de múltiples y diferentes conceptos? Y las cosas que en realidad son diversas ¿con qué derecho las concibo unificadas en un solo concepto?

En un plano más profundo, cuando el concepto que se aplica a las cosas no es ya una esencia determinada sino el fundamental concepto del ser, nos encontramos con el gran problema básico del «uno y el múltiple», que agitó ya en sus principios a los filósofos griegos. Se preguntaban ellos ¿cómo todas las cosas son uno y cómo cada una es separadamente? Problema que en la actualidad sigue ocupando un puesto central en cualquier sistema filosófico.

Para la adecuada solución es preciso distinguir dos planos en el problema del juicio: el uno considera el concepto quiditativo en relación con el Sujeto lógico, e investiga el origen de este concepto, el sentido exacto de la predicación y la legitimidad de la misma. El segundo plano más profundo investiga la unificación total de los conceptos y la significación íntima del juicio de afirmación.

I — PLANO QUIDITATIVO

De acuerdo con el Realismo establecido en la primera parte ¿qué solución se debe dar al problema del juicio? Más exactamente ¿puede también aquí admitirse un Realismo, en el sentido de que el juicio en último término, no hace más que captar una realidad trascendente, de consistencia en sí misma, la cual simplemente se le impone?

En una primera mirada, el fenómeno parece favorecer a la interpretación kantiana, según la cual, el entendimiento recibe la multiplicidad esencialmente amorfa de los datos de la experiencia y constituye, en modo activo, el Objeto inteligible, infundiendo en ellos las diversas formas a priori. La función del juicio, esencialmente sintética, constituye la unidad necesaria para la inteligibilidad. El juicio no es otra cosa que dicha unificación bajo la forma a priori, que por lo tanto proviene del Sujeto cognoscente y en ningún modo de la «cosa en sí». Como por otra parte, los conceptos son formas del Sujeto trascendental, al cual todos los demás Sujetos dicen necesaria relación, se comprende la universalidad del juicio y su necesidad absoluta; absoluta, no en cuanto que reposara en una exigencia del mismo ser, proveniente de la cosa en sí, sino en cuanto que no puede pensar de otra manera todo entendimiento, que juzgue.

Tal hilemorfismo noético parece a primera vista explicar mejor la antinomia del juicio. Pero su deficiencia se pone de manifiesto, si penetramos más íntimamente en la naturaleza del fenómeno.

Teoría aristotélica del juicio

En un juicio primigenio tal como «Pedro es hombre»; «aquel muro es blanco», etc., tenemos que la realidad en cuanto presente a los sentidos, está representada por el Sujeto lógico «Pedro»; y en cuanto presente al entendimiento está significada por el Predicado «hombre». Los dos términos se sintetizan en la conciencia por medio de la afirmación.

La afirmación dice primeramente una subsumpción, en el sentido de que el Predicado se dice pertenecer al Sujeto e identificarse con él. Así mismo se declara que el Sujeto es uno de los individuos, que caen bajo la órbita del Predicado. El Predicado hace una mayor explicitación del Sujeto. Indica qué es lo

que se afirma del Objeto designado por el Sujeto lógico. Su función es pues, cualificar. Ahora bien, como la predicación se hace por identidad, sería absurdo decir que el Sujeto es una cualidad o un aspecto del mismo. Así pues, al referirse al Sujeto, lo comprende con sus posibles determinaciones (todas en forma global, excepto aquella, que hace explícita el significado del Predicado).

Pues bien, ¿qué títulos de legitimidad posee este fenómeno? ¿Puede también aquí el Realismo presentar una plena justificación? ¿Puede el Semi-idealismo kantiano ser superado por un Realismo metafísico?

Análisis en el juicio

La afirmación por la que un Predicado se dice de un Sujeto hace una síntesis por identidad. Tal síntesis presupone un análisis. La naturaleza y legitimidad del análisis, indicará la naturaleza y legitimidad de la síntesis; y tratándose del punto fundamental decidirá si la síntesis es la infusión de una forma extraña al dato de experiencia, o si es simplemente una restitución al Sujeto de algo que había sido tomado de él. De allí la importancia de estudiar el origen del concepto abstracto, que desempeña el oficio de Predicado en el juicio de afirmación.

El concepto abstracto, la forma, según la cual conozco como unificadas las varias impresiones, que el Objeto causa en los sentidos, a pesar de sus caracteres tan diversos de la realidad singular, es ciertamente encontrada en ella, y tomada de ella (su sede originaria) por una operación de la mente, la abstracción, que al tomarla, no la transforma, si no es en un sentido meramente negativo.

Efectivamente, si examinamos la génesis de dichos conceptos universales, encontramos que son tan reales como los mismos datos de la experiencia, en los que están estrictamente realizados, y por lo mismo independientes de nuestro acto de conocer, el cual no hace otra cosa que descubrirlos. Una mirada sencilla y sin prejuicios filosóficos me descubre que las notas contenidas en el concepto abstracto están verificadas, aunque de diversa manera en el Objeto de la experiencia; que por ejemplo, el contenido conceptual de extenso y mensurable (lo que entiendo por tal) se halla verificado en este hombre concreto presente delante de mí,

También aquí tiene lugar una intuición, una perspicacia directa. Con la misma consistencia se me ofrece la realidad del Objeto (este hombre presente), y el ser tal (ser extenso, ser figurable). Es cierto que en la realidad tal nota se encuentra identificada con otros muchos elementos constituyendo una unidad concreta, y que en mi concepto, aislada de toda determinación, presenta una unidad abstracta. Pero esta diferencia cae fuera del contenido mismo. Dice Farges: «Es la misma realidad, que descubro en la naturaleza y en mi idea, el mismo tipo objetivo, pero mientras que reviste una forma individual en la naturaleza, reviste una forma abstracta en mi idea. El modo cambia, la cosa es la misma» (1).

Exactamente igual consideración hago si me refiero a otro individuo distinto, pero semejante, por ejemplo a una mesa, a un libro, etc. Ahora bien, si comparo los dos objetos, los encuentro simplemente diferentes, pero tanto el uno como el otro verifica esta cualidad de ser extenso: los dos convienen en esto, en que *son* extensos; y por tal propiedad se diferencian de otras realidades, que carecen de ella; y puesto que ambos son extensos, a los dos puede aplicárseles el mismo concepto.

Más aún, si de acuerdo con tales conceptos, que corresponden a semejanzas reales, clasifico en grupos jerárquicos los seres del Universo, tal orden evidentemente no es un producto originario de la mente infundido en la realidad. Es sólo el poner de relieve la ordenación real, que poseen las cosas en sí mismas.

Consecuencia de lo dicho es, que si la realidad en sí misma posee unidad, en sí misma es inteligible. No tenemos por qué admirarnos de la concordia y armonía, que existe entre el mundo de las cosas y el de los conceptos. No hay por qué extrañarse de que las leyes y las conclusiones obtenidas a base de tales conceptos, se cumplan exactamente en la realidad. Si hay un mundo que dé la norma y otro que se acomode y pliegue a ella, el testimonio luminoso de la conciencia dice que evidentemente nuestro espíritu no impone las leyes a las cosas, sino que por el contrario, las recibe de ellas.

Esto supuesto, la antinomia de la discrepancia entre el Objeto en sí y el concepto, se resuelve con la teoría aristotélica de

(1) Farges, *La crise de la certitude*, París, 1908, p. 108.

la abstracción formal, según la cual el entendimiento es capaz de atender únicamente al elemento conceptual, que se encuentra concretizado en las cosas. Lo desmaterializa, y por lo mismo lo desindividualiza, en el sentido de que considera esa perfección únicamente en su aspecto positivo, prescindiendo de los elementos determinantes, que la aprisionan.

De acuerdo con tal explicación, la identificación del Predicado con el Sujeto debe llamarse *material*. Es decir que se verifica positiva y simplemente en el Objeto aquello, que manifiesta el concepto, sin agotar, por una parte, toda la cognoscibilidad de la cosa, sin ser, por otra parte exclusivamente propio de ella.

Es manifiesto además, que no se realiza del mismo modo que se presenta en el concepto. Se realiza en forma concreta y determinada y no en forma abstracta y absoluta. Por lo mismo la disconformidad del Predicado respecto del Sujeto es meramente negativa. Aquello que se enuncia está en la realidad. Tal es el único sentido de la afirmación en el juicio. No se extiende a otra cosa; y prescinde del hecho de que además de este concepto, también otros puedan estar concretizados junto con él. Prescinde también de la posibilidad que ofrezca de concretizarse en otros individuos. Tal es el sentido de la identidad material expresada en el juicio en contraposición a la identidad formal, que significaría la estricta y total coincidencia de los dos términos.

En conformidad con este análisis, la noción exacta de abstracción, es no de una operación que separara una parte de la realidad y que negara positivamente las otras. Si así fuera, no se podría decir que lo uno es lo otro, que «Pedro es hombre», ya que la parte nunca es el todo. Se debe, pues, concebir la abstracción como la consideración de la totalidad del Objeto bajo un punto de vista, bajo un aspecto, el cual en realidad dice orden a todas las determinaciones, que lo habrán de concretizar en el mundo físico, pero que en sí mismo (como aspecto, como concepto), no incluye ninguna de ellas, y por eso puede ser aplicado y concretizado en éste o en el otro individuo (1).

(1) «Según la teoría tomista, las ideas abstractas, tomadas de acuerdo con las intenciones del conocimiento, no representan una porción de la realidad, sino el ser en su totalidad como un todo: *abstractio totius a particulari*». (Marc, *Dialectique de l’Affirmation. Essai de Métaphysique réflexive*, París-Bruxelles, 1954, p. 126).

Por aquí se comprende cómo la síntesis del juicio no hace más que restituir al Sujeto lo que el acto de abstracción había tomado de él. Y éste es el significado unitivo de la cópula «es». De este modo se corrige la imperfección de la mente humana, que para entender las cosas, necesita disgregar en elementos lo que en realidad constituye una unidad objetiva.

Nuestro conocimiento jamás es una experiencia pura, ya que desde el primer momento, en que tomamos conciencia de un Objeto, lo hacemos por medio de conceptos. Tampoco se puede decir que sea un concepto puro, ya que el concepto se refiere a una experiencia, de la cual es tomado y a la cual es devuelto por la afirmación. Así pues el predicado es la trasposición de la experiencia al dominio de la conciencia.

Tal síntesis de experiencia y pensamiento constituye el acto de conocer que es el juicio de afirmación; y por difícil que sea explicar en Psicología su mecanismo (cómo un objeto material puede influir en una facultad espiritual), no por eso deja de ser menos evidente. Es un hecho básico, que hace inútiles todos los esfuerzos idealistas por reducir el acto de conocer al acto de pensar.

La síntesis en el juicio

Este acto de sintetizar, en realidad consta de dos momentos. Cuando de un Objeto presente afirmo una noción expresada en el Predicado, lo hago porque veo que en realidad le corresponde, y que está contenida en él; y de acuerdo con esta percepción, o mejor aún apoyado en este motivo hago la afirmación; o sea declaro que el concepto es objetivo. De manera que se deben distinguir dos momentos: la afirmación misma, y la percepción del motivo de la afirmación. El segundo legitima el primero; hace que no solamente tenga la verdad, sino que la conozca como tal; que no solamente haya, y se declare la conformidad de un concepto con el Objeto, sino que se conozca dicha conformidad.

El doble proceso se debe a la capacidad que posee el entendimiento de reflexionar. No sólo es capaz de aprehender el Objeto sino además su propio acto y ver la proporción de éste con el Objeto. Tal reflexión es una marcha hacia atrás: de conocer el Objeto, pasa a conocer el acto, y de allí a la misma facultad, como lo vimos ya en el primer capítulo de esta parte al tratar del criterio de verdad.

Dice Santo Tomás: «Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem» (1). En otros términos, la verdad consiste en la conciencia de la conformidad, y no sólo en la conformidad de hecho. Esta es la razón por la que se suele decir que la sede de la verdad no está en la simple aprehensión, sino en el juicio (2).

La reflexión consiste pues, no en prolongar la consideración del Objeto, sino en dirigirla hacia el acto, por el que se alcanza dicho Objeto.

Tal reflexión justificativa no es necesariamente una reflexión filosófica. Tiene lugar en la vida ordinaria y cotidiana; y no es sino «el volver el espíritu sobre su misma operación primera; en sí misma, es en donde la inteligencia encuentra la primera justificación de su juicio» (3).

De modo que la reflexión en algún sentido (en cuanto que tiene un segundo objeto), podría llamarse un segundo acto; en realidad (como acto) no es más que uno solo. «Non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur, quam id quod cognoscitur eo» (4).

Es la translucidez, que envuelve el contacto de la mente con la realidad, y que no deja lugar a la famosa *quaestio de ponte*. En aquella diafanidad cualquiera extraña divagación se destruye a sí misma, para dejarnos siempre frente a la realidad.

Como consecuencia de tal reflexión y posteriormente a ella (no siempre con posterioridad cronológica) tiene lugar el acto de afirmación, que constituye formalmente el juicio. Dicha afirmación es la referencia del contenido conceptual a la realidad, y significa que aquello, que pienso, existe independientemente de mi pensamiento, y que tiene un valor en sí mismo.

(1) I, 16, 2, c.

(2) Dice Boyer: «Por este acto (la aprehensión), el espíritu entra en posesión de la semejanza del Objeto, pero ignora todavía la naturaleza de su adquisición. Pone entonces un segundo acto, por el cual vuelve sobre esta semejanza poseída para conocerla como tal y decirla como tal. Este segundo acto es el juicio». (Le sens d'un texte de St. Thomas, «De Veritate q.1.a.9» Gregorianum V (1924) p.431.

(3) Hoenen. La Théorie du Jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Romæ 2, 1953, p. 174.

(4) St. Thomas. De Veritate, q.10.a. 8 ad 9,

En relación con los dos momentos del juicio: reflexión y afirmación, encontramos toda una gama de juicios. En un extremo están aquellos que no ofrecen ninguna evidencia inmediata, en los que, por lo mismo una prolongada y a veces compleja reflexión precede al acto de afirmación. Pero dicho proceso se simplifica, y los dos actos se acercan más el uno al otro a medida que los objetos se hallan más inmediatos al entendimiento, de manera que la percepción de la afirmabilidad y la afirmación tienden a coincidir. Así hay juicios como por ejemplo «Yo existo», en los que la percepción de la afirmabilidad y la afirmación no pueden separarse sino artificialmente, no siendo en realidad sino dos modalidades de un mismo acto.

Esta coincidencia entre la percepción de la afirmabilidad y la afirmación hace que en tales juicios no se puedan aislar la aprehensión y el juicio (1).

2 — PLANO ONTOLOGICO

En el párrafo anterior habíamos considerado la síntesis judicial como una unión de Sujeto y Predicado, que da por resultado un juicio de valor universal y necesario. El conjunto de estos juicios sobre uno u otro sector de objetos constituye la ciencia. Y si no consideráramos más que el mero aspecto unificativo del juicio, (en el que conceptos universales y de valor

(1) Esta observación ayuda a esclarecer la disputa sobre la sede formal de la verdad: si en la aprehensión o en el juicio. En los conocimientos de evidencia inmediata, la aprehensión y el juicio son gnoseológicamente inseparables. Imaginar que en ellos el Sujeto cognoscente permanece neutral en un primer momento para luego en un segundo momento pasar a una afirmación tal como por ejemplo «Yo existo», «esto es blanco», etc. resulta arbitrario y artificial. En el mismo acto en que el Sujeto toma contacto con el Objeto (por la aprehensión), en ese mismo afirma (Juicio).

En los juicios no inmediatamente evidentes, en que la pura abstracción se diferencia como acto de la afirmación, cabe distinguir dos momentos gnoseológicos; y puesto que la verdad consiste esencialmente en el conocimiento de la adecuación entre la mente y la realidad (ya que sólo los seres capaces de reflexión completa son capaces de verdad), es claro que la sede de ésta se encuentra formalmente sólo en el juicio, aunque virtualmente esté ya en la aprehensión. En los otros casos se puede decir que indistintamente, porque el acto es uno mismo.

necesario se aplican a los fenómenos de la experiencia), estaríamos de acuerdo con Kant; y nuestra teoría del juicio no se diferenciaría esencialmente de la suya. Pero en realidad, la estructura del juicio nos revela un fondo mucho más rico, a donde no llegó el filósofo de Königsberg.

Dice Sto. Tomás: «Prima operatio respicit ipsam naturam rei (el plano de los conceptos, de las ciencias), secunda operatio respicit ipsum esse rei» (el plano del ser, de la Ontología) (1). Es decir que en el juicio debemos distinguir dos operaciones: la primera simplemente unitiva, consiste en enunciar un Predicado de un Sujeto: o sea en comprender un Objeto sensible bajo un concepto intelectual; unificar la dispersión de las impresiones dentro de una forma superior; introducir así el caso singular dentro del ambiente universal y necesario del concepto, y hacerlo de este modo objeto de la ciencia.

La segunda función es la afirmación existencial que se hace por la misma cópula «es».

Según esta afirmación, yo reconozco la inserción del Objeto, (y por lo mismo del concepto que de él he tomado) en el horizonte del ser.

La afirmación existencial mirada por el lado del Sujeto cognoscente es una determinación de actitud, una toma de posesión regida por la presencia de la realidad. Vista por el lado del Objeto es la presencia de éste en el mundo trascendente de las cosas en sí.

La justificación de estas afirmaciones se hizo ya fundamentalmente en la parte empírica de la teoría, en donde vimos cómo el juicio no era más que la expresión conceptual de la experiencia metafísica. Entonces verificamos que no sólo el *ser tal*, sino fundamentalmente el *ser* era un valor real en sí, objetivo y trascendente: que no sólo un determinado concepto, si no el mismo concepto del ser era únicamente la trasposición de la experiencia al campo conceptual. Pero entonces más bien nos habíamos fijado en los seres como casos aislados y singulares, ahora tratamos de ampliar esta primera adquisición. Veremos cómo el juicio de afirmación, precisamente por ser una trasposición conceptual de la experiencia metafísica, nos permite so-

(1) In Boet. De Trinit. q.5,a.3.

brepasar los seres singulares y entrar en toda la amplitud del ser ut sic, con sus caracteres de universalidad ilimitada y necesidad absoluta.

El ser como constitutivo fundamental del Objeto

Cuando el cognoscente pasa en el juicio, de la simple relación quiditativa a la afirmación existencial, lo hace porque ha captado su realidad; o sea ha comprendido su existencia real en sí. Este hecho primero, el contacto con el ser a la luz de la plena evidencia es el que implica y justifica la predicación en el juicio. Y así la cópula «es» presenta un doble valor: significa que el concepto verifica el acto existencial, y que yo lo reconozco (o sea lo afirmo) como tal. Lo segundo es el acto de aceptación de mi parte; lo primero es la realidad misma que se me impone.

De manera que el Objeto es captado fundamentalmente como un ser, más aún, su ser viene a formar su constitutivo íntimo y es la razón de toda su inteligibilidad.

Este ser que descubro identificado en el Objeto, lo comprendo por medio de un concepto, que traduce aquella experiencia metafísica, por medio de una conceptualización de la existencia. Ciertamente es una abstracción, en cuanto que, dejadas todas las modalidades considera solamente el aspecto del ser; en este sentido es la más abstracta de todas las ideas. Sin embargo tal disociación de cualquier determinación es debida únicamente a un artificio de la mente. En la realidad, en el dato el ser está identificado con todos y cada uno de los elementos; no prescinde de ninguno. La idea, en cambio (en cuanto tal) no lleva ninguna determinación. En su simplicidad traduce lo fundamental de la experiencia metafísica.

Tratándose de la existencia se puede afirmar en un modo semejante a lo que decíamos de los conceptos quiditativos, que es captada por una abstracción formal, en un sentido lato, en cuanto que considera únicamente la perfección en sí, y no dice connotación ni a éste ni al otro individuo. Más aún, esta perfección considerada en sí misma es de tal naturaleza que ni siquiera dice relación a determinados sectores de concretización. Es una forma pura, que rechaza toda restricción. Es en sentido estricto, trascendente.

Es de advertir que el ser como conceptualización de la exis-

tencia difiere esencialmente de los otros conceptos (los quiditativos). Las determinaciones formales de las cosas son captadas por conceptos quiditativos (formas inteligibles en cuanto que se contradistinguen a la existencia). La existencia misma evidentemente no puede ser captada por un concepto de esta naturaleza, puesto que es la actualidad misma de cuanto se aprehende, y como tal es un dato que se recibe en el acto de conocer (1).

Pero afirmar que no puede ser un concepto de la misma naturaleza, es una cosa, y decir que en absoluto no puede darse algún concepto de la existencia es otra cosa; y no se sigue necesariamente de lo primero. El hecho es que tengo el concepto del ser, un contenido intelectual, cuyo origen es la experiencia metafísica. Si no se puede definir y explicar como los otros conceptos quiditativos, si para su declaración, el mejor medio es provocar a la experiencia de los casos en que es captado, esto proviene no de que no sea un concepto, sino del hecho de ser un concepto primitivo; y por lo mismo mucho más claro que cualquier otro, por medio del cual se pretendiera declararlo; y así mismo del hecho de que cualquier otro concepto, si tiene algún significado, es por su connotación al mismo ser.

Por el juicio se capta el ser (ya que fuera de la afirmación, no se puede llegar a la realidad existencial), pero este contacto, (puesto que se hace por medio de una facultad esencialmente abstractiva) lleva necesariamente la conceptualización, la trasposición a un plano intelectual de esa experiencia.

Así el concepto del ser es diverso de los otros conceptos, porque recae precisamente sobre el acto existencial (2).

(1) En este sentido se puede admitir la afirmación de algunos autores, como Hoenen: «El concepto del ser no es algo quiditativo, ni contiene en sí algo quiditativo como elemento; está en un orden que es diverso del orden quiditativo».

(De connexionibus necessariis inter actus existenciales, Gregorianum 34 (1953), p. 632.

En el mismo sentido se expresa Gilson: «Puesto que el concepto de una cosa real, no difiere en nada de aquel de la cosa en tanto que simplemente posible, nuestra representación conceptual de lo real es congénitamente ciega a la existencia. Todos nuestros conceptos presentan el mismo carácter neutral respecto de la existencia».

(L'Être et l'essence, Paris, 1948, p.9).

(2) No se ve por qué el entendimiento ha de ser capaz únicamente de formar conceptos de las esencias, que son modos del ser y no del ser

Nuestras ciencias manejan conceptos reales; y sólo gracias a ellos son posibles. Si pues careciéramos del concepto del ser, careceríamos de la ciencia del ser, ya que la Metafísica no es la ciencia de un ser singular, sino del ser universal y necesario (1).

El ser trascendente y su función

Las observaciones anteriores nos han puesto de manifiesto que los conceptos quiditativos estaban intrínsecamente ligados como a su base de sustentación al concepto del ser en sí.

Con esta adquisición superamos definitivamente la concepción kantiana, y en general toda concepción idealista, que tratara de explicar los conceptos quiditativos, refiriéndolos como a su razón íntima al Sujeto cognoscente. Nuestra posición, por el contrario, encuentra la inteligibilidad última del concepto refiriéndolo al ser como al elemento, que unifica todo, y eleva todo al orden absoluto. Profundicemos más este punto:

Es evidente que desde el ángulo gnoseológico el ser se me presenta primitivamente concretizado en la cosa en sí, en los objetos dotados de existencia real. En esta experiencia estriba la objetividad del concepto del ser; y por esto en cualquier juicio de afirmación hay en último término una connotación a la existencia. Pero además de este aspecto connotado y coafirmado siempre, el concepto del ser tiene una función mucho más amplia, si se lo considera desde el punto de vista de su relación con el orden quiditativo, como vamos a demostrarlo a continuación.

Vimos ya que el concepto quiditativo en la experiencia metafísica, se nos ofrecía fundamentalmente como una *modalidad* del ser, lo cual implica una relación a él esencial e ineludible. Su significación no se agota en sí mismo. Así, al presentarse como una forma o modalidad del ser, su inteligibilidad va más

mismo. Si el concepto se forma dejando las concretizaciones y consecuentemente confiriendo un carácter universal al contenido, todo esto se puede hacer tratándose del acto existencial de un objeto.

- (1) Este concepto del ser no coincide con el concepto de esencia indeterminada (la Metafísica no es la ciencia de la esencia sino del ser). El concepto de esencia se contradistingue con la existencia; en cambio el concepto del ser necesariamente la incluye: no es más que la conceptualización de la misma.

allá del puro plano quiditativo, gravita hacia un horizonte de características especiales tanto en amplitud como en profundidad.

En efecto, al estudiar los conceptos quiditativos primigenios, se constata fácilmente cómo cada uno de ellos, es siempre *desbordado* por aquel exceso del ser, cuya simple modalidad es. En realidad dicho exceso es doble: primeramente cuando por un concepto me apodero de un objeto, por rico y pleno que sea este concepto, entiendo que más allá del contenido conceptual, hic et nunc poseído, queda un remanente, todo el campo del transobjetivo, campo que adecuadamente es expresado por el concepto confuso del ser; de donde el ser se me ofrece como algo más amplio y más rico, que el ser conocido actu. Goza pues, de una trascendencia real, en cuanto que sobrepasa el objeto determinado, y sintetiza en sí simplemente toda la realidad. (1)

En este sentido el ser precede al conocimiento, y hace posible el objeto, (es decir que el ser sea conocido). Así el transinteligible, el transobjetivo se impone. (2)

Y así como la realidad del Sujeto no se agota en el acto cognoscitivo, sino que lo sobrepasa y es Sujeto en sí, aunque no gnoscente, del mismo modo el Objeto no agota simplemente el ser y sigue siendo ser, aunque deje de ser Objeto actual.

Tal exceso en el Objeto, el Transobjetivo, aquel remanente que por una parte se identifica con el Objeto, y por otra permanece más allá de mi experiencia, es lo que proyecta mi conocimiento hacia adelante, y al abrirme nuevas perspectivas me estimula hacia una ulterior investigación. Aquel remanente ya es conocido (en forma confusa), pero aún es desconocido (en forma determinada). En este sentido se puede afirmar que

(1) Esta trascendencia respecto del Objeto es distinta de la trascendencia gnoseológica del Objeto respecto del acto cognoscitivo, que estudiamos en la primera parte, si bien es verdad que la última se apoya en la primera al quedar encuadrada dentro de la universal trascendencia ontológica.

(2) Transobjetivo no en el sentido de algunos fenomenólogos que lo consideran como algo distinto del Objeto, colocado en un plano detrás de él, sino en el sentido anteriormente explicado, en el que Objeto y Transobjetivo están en la misma relación que Ser entendido y Ser potencialmente inteligible.

precisamente y en cuanto pre-conocido permanece todavía desconocido. Y así, aunque he llegado a la posesión del ser pero como se trata de una posesión confusa aún e indeterminada, lo que podría constituir en una línea, la máxima posesión, en otra línea no es más que el principio que impulsa la mente a una progresiva explicitación; debiéndose admitir que el avance no se hace hacia una mayor amplitud, sino a una mayor concreción y determinación.

El segundo aspecto de la trascendencia es correlativo del primero, y se pone de manifiesto en el hecho de que ninguno de los conceptos reales por medio de los cuales voy tomando posesión de los Objetos se identifica con lo real *ut sic*. Cada Objeto real se afirma simplemente como una limitación del ser; o si se quiere, es el ser afirmado según este modo particular; de esta suerte en cada afirmación singular se encuentra incluida la afirmación universal.

Debido a tal trascendencia, conocer intelectualmente un dato es conocer implícitamente toda la realidad, puesto que se confirma aquel sustrato común, en que converge toda realidad, y tienen cabal significación todos los conceptos (1).

Unificación en el absoluto del ser

Si miramos la íntima naturaleza de la doble trascendencia, que acabamos de enunciar, el ser no puede considerarse como la suma de las representaciones abstractas, sino más bien como el lazo común que constituye su unidad. Al trascender cada uno de los conceptos quiditativos y el conjunto de todos ellos, de tal manera los sobrepasa, que aquellos, siendo *seres*, no son simplemente *el ser*.

Pero por otro lado, consistiendo toda su inteligibilidad y su constitutivo en ser modos y determinaciones del ser, se hallan intrínsecamente informados por él, y por el mismo hecho encuentran en él su esencial unificación, y con ella la elevación a un plano superior distinto del plano quiditativo, en el que los conceptos sólo ofrecen limitadas y superficiales relaciones mutuas.

(1) Dice Van Steenberghen: «El acto fundamental de la inteligencia consiste en aprehender y concebir el ser en una experiencia cualquiera, y a partir de esto, en captar toda experiencia particular como un modo de ser». (Epistémologie, Louvain, 1945, p. 162).

El plano quiditativo era aún el plano de la pluralidad y la dispersión. En orden a la plena inteligibilidad se puede comparar ese estadio al del científico que cuenta con unas cuantas experiencias, en las que todavía no ha descubierto la ley universal, que las sintetiza y eleva.

Los conceptos, mientras no son considerados en su relación al ser, no salen de un empirismo, aunque sea un empirismo intelectual. En cambio unificados y elevados en el supremo concepto (puesto que el principio unificador necesariamente se encuentra en un orden superior al de los elementos unificados), cada uno de ellos entra en un horizonte nuevo de básicas relaciones con todo lo que es ser.

Esta unificación coloca el dato en un plano de estricta *universalidad*, la única universalidad sin límites, la universalidad simpliciter; ya que aprehender un dato como ser es descubrir en él un constitutivo, un carácter en virtud del cual este dato no es completamente extraño a ningún otro, sino que tiene algo de común con cualquiera por diferente que sea; está relacionado simplemente con toda la realidad. Y por lo mismo afirmar un dato como real es afirmar implícitamente, más allá de los límites de mi existencia concreta, la realidad en su totalidad.

Esta inserción en el estricto universal me ofrece la posibilidad de formular juicios apriori sobre cualquier objeto real, pues así como por el concepto quiditativo conozco apriori, antes de cada experiencia muchas determinaciones sobre el Objeto comprendido bajo él, así por el concepto del ser, conozco ya antes de la experiencia, lo fundamental, lo más íntimo del Objeto, aquello en que conviene con toda la realidad. Tal pre-posesión del Objeto me confiere el poder de legislar hipotéticamente sobre todo lo que existe más allá del campo de mi experiencia, no sólo como sucede con el concepto quiditativo sobre el sector de realidad que yace bajo su comprensión, sino estrictamente sobre todo cuanto no sea la nada.

Consecuencia de lo dicho es que al elevar los conceptos al plano del ser, se los coloca en un orden estrictamente *absoluto*, ya que este concepto comprendiendo toda la realidad (todo lo real como unidad) sólo podría decir relación o ser condicionado por el no ser, lo cual es un absurdo. Si el ser fuera condicionado por otro ser, esto no podría suceder en cuanto *ser*, sino en cuanto *tal ser*.

Nuestra llegada al ser con su carácter de universalidad y absoluto supera cualquier clase de empirismo aun el intelectual. Hemos ido más allá de la pluralidad, y así todos los seres, todas y cada una de las realidades, puesto que son seres y en cuanto lo son, entran en el campo del universal y absoluto. «Si la idea del ser en tanto que implica la existencia, excede las esencias materiales, contiene un excedente positivo, que es en este mundo relativo, el índice de su relación a un mundo superior y por lo tanto absoluto» (1). Consecuentemente el fenómeno del conocimiento que consiste en la captación del ser, termina en el absoluto, y los diversos objetos son entendidos como relaciones al absoluto.

Aquí llegamos a ese fondo en que todas las ciencias tienen su apoyo, ya que tratan de las modalidades del ser y de las relaciones entre los seres. Por lo tanto no son completamente heterogéneas unas respecto de otras; en el fondo se unifican por referirse a un objeto fundamentalmente común.

Este es el término, la meta que constituye el pleno reposo del espíritu ansioso de encontrar la suprema unidad y el incondicionado.

El ser y los seres

Llegados a este punto surge el interrogante: ¿cómo se debe concebir la unidad del ser, una unidad tal que no confunda las cosas, y recíprocamente cómo se debe concebir una distinción de las cosas tal que no las aisle?

Otra vez la pregunta de los primeros filósofos de cómo todas las cosas son uno y cómo cada una de ellas es separadamente.

Observamos que la unificación de múltiples individuos bajo una misma esencia específica es unívoca, debiéndose la multiplicidad únicamente al número. Es decir que la alteridad de un individuo respecto de otro no es una alteridad de orden inteligible (en el orden de las esencias la unidad es perfecta). En cambio la unificación de las esencias en la unidad del ser, supera el orden del número (se diferencian por sí mismas, en cuanto inteligibles). Pero dentro de su diversidad les queda ese lazo común, de que ni pueden existir, ni ser inteligibles sino refiriéndose al mismo absoluto: al ser. Por lo tanto aunque los di-

(1) Marc, *Psychologie réflexive*, I, París, 1949, p. 298.

versos conceptos, considerados en sí mismos son diferentes, si se los toma en relación a la existencia presentan esta semejanza de que la existencia se refiere a ellos en proporción de su naturaleza, y por lo mismo ofrecen esta semejanza de proporcionalidad. En este sentido la perfección de la existencia, o sea el ser incluye todos los conceptos; de donde se sigue que la idea del ser es la unidad suprema, una unidad ciertamente imperfecta, puesto que siendo las esencias diversas por definición, la relación del ser a los inteligibles se diferencia y se multiplica según las esencias, a las que es atribuído.

Cuando la misma naturaleza se multiplica en los individuos, no varía fundamentalmente (en el concepto), y así se dice unívocamente de los inferiores; en cambio el ser al aplicarse a los inferiores varía formalmente (en el concepto), no puede decirse unívocamente. Sin embargo, como a pesar de todo, hay una conveniencia, una unidad, tampoco puede llamarse equívoca. Es la unidad analógica del ser. Dicha analogía ontológica es la norma de la analogía gnoseológica, que presenta la afirmación en el juicio. La posición existencial «es» lleva consigo necesariamente un significado análogo.

De modo que la unidad de la idea del ser es verdaderamente especial: en su significado *implícito* comprende adecuadamente lo real concreto con todas sus diferencias; en este aspecto no es el fruto de una abstracción, sino más bien la trasposición conceptual confusa pero adecuada del concreto. En cambio en su significación *explícita*, expresa los diversos elementos de la realidad únicamente en aquello, en que son indistintos. Tal unidad en la diversidad, es decir la analogía del ser es la solución a la primera aporía de la Filosofía: el problema del uno y el múltiple.

Las leyes del ser

Ya en el primer juicio, que nos sirvió de base para el análisis reflexivo, y nos suministró la experiencia metafísica, además de la manifestación del ser como un hecho singular, vimos que se nos ofrecía como una concretización de las leyes del ser. De aquí que una sencilla consideración puede explicitar esta adquisición y es conveniente que la hagamos en este punto.

Dirijamos por lo tanto el análisis reflexivo a cualquiera de

los estados presentes de conciencia: a esta mi investigación filosófica.

A la plena luz de la evidencia comprendo que este estado mío, mi «investigación», este algo determinado, consistente en sí mismo es esencialmente una afirmación. Si junto a él pongo su negación y trato de identificarlo con ella, veo claramente que con la misma fuerza con que se identifica consigo propio, con esa misma rechaza la identificación con su negación, o con otra cosa que no sea el mismo. Todo lo cual resulta no de que este ser sea tal, sino simplemente de que es. Porque *es* rechaza absolutamente el no ser; y por ser tal, rechaza igualmente el no ser tal. Traducida en lenguaje técnico esta experiencia, tenemos que «lo que es, necesariamente es», y que «es imposible que una cosa al mismo tiempo sea y no sea».

Es el principio de identidad y el de contradicción. Son las primeras leyes que rigen el ser y que como necesidades suyas se han descubierto identificadas con él. Y como todas las cosas son en último término seres o sea concretizaciones del ser, se sigue que toda realidad está sujeta a estas mismas leyes, de modo que así como cada cosa es una concretización del ser, así es también una concretización de las leyes del ser. Y puesto que el entendimiento en su acto de conocer simplemente se conforma al ser y es regido por él, se sigue que igualmente se conforma a las leyes del ser. Las categorías del pensar son primariamente categorías del ser. «La necesidad que rige el entendimiento o sea la ley de la mente, es la necesidad que rige el ser o la ley del ser» (1).

De este modo se puede además encontrar el principio de razón suficiente y todos los otros que rigen el ser como tal. No tenemos más que seguir explorando la primera adquisición, y comprendiendo en pasos sucesivos lo que la debilidad de nuestro entendimiento no podía agotar desde la primera mirada.

La ciencia del ser

De aquí en adelante todo conocimiento objetivo queda encuadrado en el campo del ser y cada objeto es considerado como una modalidad del ser regido necesariamente por las propie-

(1) Descoqs, *Institutiones Metaphysicæ Generalis*, T.I, París, 1925, pág. 436.

dades y leyes de él. Hemos llegado a la ciencia del ser en sí: la Metafísica, que como toda ciencia no es otra cosa que el conocimiento de los objetos singulares a la luz de la necesidad y universalidad (1).

Más aún, cada sector dentro de la universalidad de los objetos (experiencia interna, mundo externo, etc.), no es otra cosa que una explicitación del concepto del ser confuso en su universalidad.

Pero concebir un objeto simplemente como un ser, es tener de él una visión aún confusa; por lo cual el apetito de conocer queda como en un estado de proyección, que tiende a adelantar explicitando y determinando toda la riqueza del objeto, encontrando innumerables modalidades, que serán otras tantas determinaciones del ser, y que siempre permanecen sintetizadas en el ambiente trascendente del mismo. Este conocimiento confuso primeramente es explicitado en el campo más inmediato, en el del conocimiento detallado del propio yo; del yo consciente pasará al mundo conceptual, después al mundo físico sensible. En un segundo paso, mi conocimiento inmediato de la realidad se ampliará por la actividad discursiva de la inteligencia.

En conclusión: hemos mostrado claramente de este modo que el concepto del ser y sus leyes se derivan de la experiencia intelectual en cuanto que es sobrepasado el hecho individual por el proceso de intelección del mismo. No se debe pues a ningún apriori subjetivo, a ninguna proyección en el dato de un valor, del cual careciera, sino a desentrañar el tesoro, que se encuentra en el mismo dato.

En este proceso de intelección (intus-legere) la mente no es puramente receptiva (ya que la universalidad no se recibe en forma pasiva), sino en forma activa en cuanto que la descubre, sin llegar al otro extremo de ser productora del inteligible (por una actividad apriori). Cuando forma un concepto universal, nada hay en él (en cuanto a su contenido positivo) que no provenga de la realidad (2).

(1) La Escolástica ha resumido esta doctrina diciendo que el ser es el objeto adecuado del entendimiento, ya que todo lo que existe es en cierta manera susceptible de ser pensado por nosotros; dice también que es el objeto formal, ya que él es la luz, o el aspecto, o la razón según la cual se conoce cuanto es conocido.

(2) Aquí se pone de relieve el oficio activo del entendimiento, y conviene destacar este aspecto, porque hasta ahora, dado el carácter de nues-

Condiciones de posibilidad

Llegados al término de la teoría metafísica del juicio, vamos a indicar brevemente a manera de complemento, las condiciones tanto de parte del Objeto, como de parte del Sujeto, que hacen posible esta percepción del ser absoluto en el hecho sensible contingente. Viene a ser una especie de deducción trascendental, que trata de entender mejor el fenómeno cognoscitivo, cuyo valor se ha establecido ya por medio de la reflexión sobre la facultad cognoscitiva en el acto de conocer (1).

Hemos llegado a la posesión del ser por medio de la afirmación existencial, en juicios, que versan sobre realidades sensibles. Tal unión de materia y absoluto verificada en la realidad es el objeto proporcionado a nuestra propia esencia, que es así mismo una unión de espíritu y materia.

Vimos que cada Objeto de nuestra experiencia sensible era una concreción del absoluto; era la forma encarnada en la materia (hilemorfismo). En el acto del conocimiento, se hace la liberación del absoluto, la percepción de lo universal y necesario en lo singular y contingente. El entendimiento, aunque no goza del poder de intuir el ser en cada objeto, tampoco queda completamente sumergido en la singularidad de la materia. Dispone del conocimiento abstractivo, que indica a la vez la perfección y la imperfección de nuestra mente.

El juicio es pues una forma de conocimiento específicamente humano. En su comienzo está necesariamente ligado a la materia y al tiempo, ya que la sucesión no es exclusiva del raciocinio, si no que se encuentra ya en el juicio, el cual no alcanza

tro estudio, más bien habíamos insistido en la pasividad del mismo. «Ni la inerte esterilidad, ni la constructividad absoluta son compatibles con la verdad de nuestra mente. La verdad se encuentra en un justo medio, que da cabida tanto al Sujeto como al Objeto». (Marc, *Psychologie Réflexive* I, p. 78).

- (1) Por lo tanto la deducción trascendental tiene aquí un sentido muy diferente del de Kant. El quería llegar a la plena intelección del Objeto, y para eso recurre al elemento trascendental, se vuelve a la facultad, que considera como creadora, al menos en buena parte del Objeto, en vez de volverse al trascendente encarnado en el mismo Objeto, como lo hemos hecho nosotros. Así se entiende la diversidad de los dos procedimientos. No explicamos el Objeto como lo hace Kant mostrando su nacimiento en la facultad, sino descubrimos la naturaleza de la facultad en cuanto se manifiesta en el acto y en el Objeto.

la verdad de una sola mirada, debe completar su adquisición con posteriores afirmaciones.

El juicio nos muestra también la colaboración (no la pugna que muchos filósofos pretendieron descubrir) entre las dos facultades del hombre: el sentido y el entendimiento. El Objeto en cuanto presente a los sentidos, se expresa en el juicio por el Sujeto lógico, y en cuanto presente al entendimiento, se expresa por el Predicado. En el interior, en la unidad del espíritu se hace la síntesis. En otras palabras: una misma conciencia por medio de los sentidos alcanza la concretización del Objeto singular y esa misma conciencia por medio del entendimiento penetra la superficialidad y descubre (intus-legit) los constitutivos universales y absolutos.

Conclusión

En este estudio no hemos hecho otra cosa que explotar la riquísima adquisición de la experiencia metafísica; hemos superado las cosas singulares y llegado al absoluto, que unifica a todas y les da su total consistencia. De este modo aquella experiencia del ser varia, limitada, fugaz fue superada por la posesión en el campo trascendente de un objeto universal y absoluto. Es el campo propio de la ciencia.

Radicalmente hay dos clases de ciencias: la ciencia de los seres, de los diversos sectores del universo, agrupados bajo determinados conceptos universales. Se presenta con ella una extensión horizontal ilimitada.

Luégo la ciencia del ser, que es una penetración vertical en los simples fenómenos, y considera su sustrato unificador estrictamente universal y absoluto.

El proceso por el que hemos llegado a tal resultado a partir de la primera consideración del hecho de conciencia se asemeja a una ampliación por círculos concéntricos o mejor a una penetración de profundidad, que va desentrañando el primer dato cargado de riquezas, y avanzando progresivamente del implícito al explícito.

Aquellas primeras experiencias, si se analizan íntegra y fielmente son en verdad «in nobis quædam scientiarum semina». Así en la descripción del fenómeno, la pretensión de objetividad trascendente nos lleva a la antinomia ontológica; el

análisis de un juicio de conciencia en orden a resolver la antinomia ontológica nos pone en contacto directo con la realidad en sí, el ser concreto y singular; finalmente este ser concreto nos conduce al horizonte ilimitado de la realidad en sí misma, de la cual no es más que un modo y una participación. Una ciencia se encargará de estudiar esta realidad, este ser en sí con toda su estructura inteligible, con sus propiedades y leyes: es la ciencia Metafísica.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BALMES, *Filosofía fundamental*, Barcelona, 1925.
- BOYER, *Le sens d'un texte de St. Thomas «De Veritate, q.1, a.9»*, Gregorianum V (1924).
- DESCOQS, *Institutiones Metaphysicæ Generalis*, T.I, Paris, 1925.
- FARGES, *La crise de la certitude*, Paris, 1908.
- GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948.
- GOBLOT, *Traité de Logique*, Paris, 1918.
- HARTMANN, *Grünzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1925.
- HOENEN, *De connexionibus necessariis inter actus existenciales*, Gregorianum 34 (1953).
- « La Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Rome, 1953.
- HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Haag, 1950.
- LAVELLE, *De l'Etre*, Paris, 1947.
- JAMES WILLIAM, *Psychology*, II, New York, 1905.
- KANT, *Prologomena zu einer jedem künftigen Metaphysik*, Kant's Werke IV, Berlin, 1911.
- LOTZ, *Metaphysica cognitionis, Cursus systematicus*, Romæ, 1952.
- MARC, *Dialectique de l'Affirmation — Essai de Métaphysique réflexive*, Paris-Bruxelles, 1952.
- « *Psychologie réflexive*, I, Paris, 1949.
- MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris, 1935.
- MARECHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier V., Paris, 1926.
- MARITAIN, *Les degnées du savoir*, Paris, 1946.
- MERCIER, *Critériologie Général*, Louvain, 1923.
- NABER, *Adnotationes de Philosophia moderna*, Romæ, 1952.
- « *Theoria cognitionis critica*, Romæ, 1933.
- ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1924.
- SOEHNGEN, *Sein und Gegenstand*, Münster, 1930.
- VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, Louvain, 1945.
- ST. THOMAS, *De Veritate, Op. Om. Parisiis*, 1878.