

---

 JULIÁN RODRÍGUEZ ORTEGA

 En busca de un saber para la vida. Juan Zaragüeta  
 sobre la certeza en Newman, Balmes y la escolástica

*Searching for a Knowledge of Life. Juan Zaragüeta's Writing  
 about the Certainty in Newman, Balmes and the Scholasticism*  
 [433-452]
 

---

Juan Zaragüeta, filósofo español de origen vasco (1883-1974), discípulo del Cardenal Mercier, publicó, en el centenario de la muerte de Jaime Balmes (1948), un artículo en el que comparaba la criteriología del Cardenal Newman con la del filósofo catalán. Advierte en él de las convergencias entre ambos pensadores, que muestran una actitud semejante en la búsqueda de un saber sobre la vida y para la vida. Un saber que ha de serlo para todo hombre, no sólo para el filósofo. Se pretende superar así el carácter eminentemente demostrativo de la filosofía escolástica para iniciar una nueva gnoseología de lo vital.

*Juan Zaragüeta, Spanish philosopher from the Basque Country (1883-1974), Cardinal Mercier's disciple, published an article comparing the criteriology of Cardinal Newman to the Catalanian philosopher during the centenary of Jaime Balmes death (1948). In this writing he warns about lots of coincidences in both authors, which show a similar attitude towards the search for a knowledge for and about life. A knowledge for every man, and not only for the philosopher. It thus goes beyond the demonstrative character of scholastic philosophy to a life's epistemology.*

---

 PALABRAS CLAVE: Zaragüeta, Balmes, Newman, certeza.

KEY WORDS: Zaragüeta, Balmes, Newman, certainty.

## En busca de un saber para la vida. Juan Zaragüeta sobre la certeza en Newman, Balmes y la escolástica

Julián Rodríguez Ortega

El escrito de Juan Zaragüeta que analizamos aparece en la *Revista de Filosofía* en el año 1948. La publicación es concebida como un Número Extraordinario dedicado a Suárez, en el IV Centenario de su nacimiento, y a Balmes, en el Primer Centenario de su muerte.<sup>1</sup> El propósito, según indica Zaragüeta, es establecer una comparación entre las *criteriologías* (palabra desaparecida de la literatura filosófica actual que podríamos equiparar a “gnoseología”) de Newman y Balmes. Hace notar el filósofo vasco sus muchas afinidades –que convergen en el carácter vital–, y también las discrepancias –que se muestran en torno al sentido de la inferencia de Newman y al sentido común de Balmes. Esto compone la primera parte del artículo. En la segunda parte compara los resultados de ambos autores con los de la filosofía escolástica, mostrando su complementariedad. Es en este segundo apartado en el que Zaragüeta recoge también varias ideas filosóficas que, en buena medida, ha incorporado como propias.

La cuestión central gira en torno al problema de cómo alcanzar certeza sobre determinadas realidades, precisamente aquellas que pueden ser más interesantes o relevantes para la vida de todo hombre. Se buscan las razones o motivos que llevan a cada hombre a actuar de un determinado modo, sean estos explícitos y conscientes o no. Es por esto que hablamos de búsqueda de un saber para la vida.

Newman y Balmes comparten un enfoque semejante en el que la reflexión filosófica se ensancha para acoger la realidad vital, la del hombre

---

Artículo recibido el día 28 de octubre de 2015 y aceptado para su publicación el día 28 de septiembre de 2016.

<sup>1</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 793-820.

concreto que vive y busca motivaciones para su vivir<sup>2</sup>. Aún más, el hombre y su vivir siempre se antepondrán a lo meramente especulativo, ocupando, por así decirlo, una instancia prerreflexiva (aunque el mismo lenguaje nos traicione al designarla).<sup>3</sup> Se constatará así que la dimensión meramente especulativa se revela insuficiente, y que la razón ha de abandonar la rigidez e idealidad de lo abstracto si quiere acoger lo que verdaderamente interesa al hombre singular que vive<sup>4</sup>. Por esto la razón misma habrá de encontrar nuevos caminos para dar cuenta del conocimiento de esta dimensión concreta y vital. Éste es pues, el desafío. Un desafío nada fácil para un modelo de razón que, en la modernidad, ha tomado como referente a la ciencia experimental y a la matemática. Pero, al mismo tiempo, una razón que tampoco encontraba lugar en una escolástica de raíz aristotélica en la que la ciencia era un saber de lo universal y el hombre era definido, abstractamente, como un “animal racional”.

Zaragüeta acomete esta labor expositiva con una actitud intelectual y filosófica que muestra, como es habitual en él, el gusto por la distinción entre ideas y por la precisión de éstas. Su amplísima y variada obra intelectual le respaldaba ya sobradamente en el año de este artículo.

El filósofo vasco se había ocupado anteriormente de la obra del Cardenal Newman, en lo tocante a su singular enfoque del problema de la certeza, en el Discurso inaugural de la Sección de Filosofía del XIX Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, en 1946. El título de dicha intervención fue *La criteriología del cardenal Newman*<sup>5</sup>. Más tarde recensió el libro de un compañero de trabajo en el Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Antonio Álvarez de Linera, sobre la certeza en Newman.<sup>6</sup>

Veamos, pues, el núcleo teórico de la exposición de Zaragüeta. Las obras destacadas son, por parte de Balmes, la *Filosofía Fundamental*, y en menor

---

<sup>2</sup> En Newman esto se ve con claridad en su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* pero no menos lo revela su itinerario de búsqueda intelectual y personal. En Balmes su obra más conocida, *El criterio*, ejemplificaría este interés por mostrar el camino a las verdades más elementales que guían la vida. Este escrito está impregnado de fuerte carácter pedagógico queriendo mostrarse como una obra útil para orientar al lector. La vocación didáctica aparece también en las *Cartas a un escéptico en materia de religión*.

<sup>3</sup> Es inevitable recordar aquí al Ortega de la *razón vital* y su continuación en la obra de Julián Marías entre los autores recientes de la tradición española.

<sup>4</sup> El Unamuno del *Sentimiento trágico de la vida* resuena aquí.

<sup>5</sup> J. ZARAGÜETA, *La criteriología del cardenal Newman*.

<sup>6</sup> J. ZARAGÜETA, es recensión de ÁLVAREZ DE LINERA, ANTONIO, *El problema de la certeza en Newman*, 164-165.

medida *El Criterio*. Newman dedicó, como es sabido, una obra capital a este tema, la *Gramática del asentimiento*, que es tomada por referencia<sup>7</sup>.

Dividiremos nuestro escrito en cuatro apartados que se corresponden con el *fundamento objetivo de la creencia* (I), el tipo de *actividad que conduce a la creencia* (II), la propia *estructura del sujeto creyente* (III) y la búsqueda de semejanzas de las *ideas de Balmes y Newman con la de la escolástica* (IV). En los tres primeros veremos la comparación que Zaragüeta establece entre los dos pensadores. En el último observamos una interpretación personal del filósofo vasco acerca de las similitudes y diferencias de los mencionados autores con la filosofía escolástica. Buena parte de la lectura que Zaragüeta hace de Balmes tiene como hilo conductor la distinción de éste entre *verdades ideales* y *verdades reales*, en Newman no hay un hilo conductor tan uniforme.

## I. Fundamento de la creencia

Una aclaración sobre el término *creencia*. Dicho concepto no es definido inicialmente por el filósofo vasco. Aparece por primera vez cuando, explicando la posición de Newman, se afirma que se puede tener algo por verdadero aunque no se haya hecho acopio de todas las pruebas o argumentos posibles para demostrarlo. *Creencia* puede tomarse, por tanto, según emplea el término Zaragüeta, por el estado que caracteriza a la mente propio del asentimiento a algo que se tiene por verdadero. Asentimiento y creencia serían por tanto intercambiables en este sentido.

Comencemos señalando con Newman, en la *Gramática del asentimiento*, dos clases de proposiciones, tomando del lenguaje la distinción entre nombres *comunes* y nombres *proprios*. En las primeras los términos son abstractos, generales y no existentes –por ejemplo “el hombre es animal”. En las segundas los términos que las componen se refieren a cosas exteriores a nosotros, “unidades individuales”, tal como muestra el ejemplo “Filipo era el padre de Alejandro”. Las primeras son así llamadas *proposiciones de noción*, y *nocional* el asentimiento que requieren. Las segundas se denominan *proposiciones reales* y *asentimiento real* es el que les corresponde.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> El filósofo vasco reconoce en ella “la obra capital de Newman entre las filosóficas”; J. ZARAGÜETA, *recensión a A. ÁLVAREZ DE LINERA, El problema*, 165.

<sup>8</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman desde el punto de vista de su criteriología*, 798.

Balmes realiza una distinción semejante a la del cardenal inglés diferenciando entre verdades de orden *real* y verdades de orden *ideal*. También hay una referencia al lenguaje en ellas. Estas *verdades reales* se refieren a “una proposición en que se haya establecido un hecho” y pertenecen a esta clase “las de las ciencias naturales”. A ellas corresponde el *mundo real* o de las *existencias*. Las verdades reales se expresan a través del verbo “ser”, tomado substantivamente<sup>9</sup>. Las *verdades ideales* expresan una relación necesaria prescindiendo del orden de la existencia, como la que se da en el ámbito de las verdades matemáticas y metafísicas. A éstas les corresponde el mundo *lógico* o de las *probabilidades* y se ven significadas por el verbo “ser” tomado copulativamente.

Pero Balmes profundiza aún más en esta distinción en *El Criterio*. Las verdades de orden real se refieren a hechos, pero también a *conexiones* entre los hechos. Y estas pueden ser de dos tipos: conexiones de coexistencia en el espacio (la luz y el calor de una llama) y de sucesión en el tiempo (la llama despide humo). Estos hechos pueden conocerse por una percepción inmediata, o de modo mediato “a través de otros hechos inmediatamente percibidos”<sup>11</sup>. Es decir, en el segundo caso hay hechos que nos remiten a otros hechos o realidades.

Todo lo anterior pone de manifiesto una correlación entre lo que sucede en la realidad y aquello que nosotros llegamos a conocer mediatamente, a través de ella. A tal proceso, que nosotros lleguemos a conocer algo *mediatamente*, “se llama en lógica una inferencia: de una realidad dada, nos es permitido sacar otra todavía inédita para nosotros, y, por así decir, anticiparla.”<sup>12</sup> En el orden ideal ocurre algo análogo, Balmes afirma en su *Filosofía Fundamental* que se dan en él verdades *discursivas* que se derivan unas de otras por vía de demostración.

La pregunta, central aquí, es “¿cómo puede la inferencia justificar la adhesión o el asentimiento que prestamos a las verdades que nos proporciona?”<sup>13</sup> Se trata, pues, de averiguar cómo podemos dar por verdadero un

<sup>9</sup> *Ibidem*, 797.

<sup>10</sup> Balmes, según expone Zaragüeta, pone como ejemplo de estas verdades reales la siguiente expresión “Yo soy, yo existo”. Más allá de que, ciertamente, se indique en este caso un hecho, no parece que la existencia de un yo sea el prototipo de los hechos pertenecientes a las ciencias naturales.

<sup>11</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 798.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 799.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

objeto que no nos es ni inmediato ni evidente. En otras palabras, en qué sentido es legítima, por tanto, la inferencia.

Este es el punto de encuentro que el filósofo vasco establece entre el pensamiento de Balmes y el de Newman. El cardenal inglés aborda tal cuestión con un planteamiento que, se sabe, es original y fecundo. Establece un fuerte contraste entre el *asentimiento* y la *inferencia*, y esta distinción es “la clave de bóveda” de su criteriología a juicio de Zaragüeta. Estos dos actos psíquicos, asentimiento e inferencia, son no sólo diferentes, sino independientes entre sí. No siempre se dan conjuntamente, pudiendo incluso “hallarse en conflicto” (no obstante, el cardenal inglés afirma que el asentimiento incluye siempre alguna razón, implícita o explícita). Se puede, por tanto, según dirá Newman, “rehusar el asentimiento a una verdad lógicamente demostrada”<sup>14</sup>. Y esto se suele dar, justamente, en las convicciones básicas que sostienen nuestra vida.

Y es que fuera de la lógica se da el dominio de la realidad, de la vida, y éste se encuentra regido, según formulación del pensador inglés, por una lógica *no formal* o *informal*.<sup>15</sup> Este es el ámbito en el cual se alcanzan la mayoría de convicciones que fundamentan nuestra vida dándole consistencia y estabilidad (existencia del mundo exterior, que el porvenir depende del pasado, la muerte como término de la vida, etc.). En este terreno es en el que se dan esos asentimientos desproporcionados al valor de la prueba. En definitiva, y esto se hace irrefutable tal como es expuesto por Newman, nuestras seguridades acerca de ciertos hechos que ocurren en el mundo ofrecen un “suelo” del que partimos para el desarrollo de nuestro vivir. Éste es tal que no se problematiza, sino que simplemente es reconocido implícitamente por cada hombre.<sup>16</sup> Es un ámbito prerreflexivo. Existe una *lógica de la vida*. Veremos más adelante que Balmes señala una idea semejante para la segunda función del sentido común: el asentimiento a ciertas verdades, indispensables para vivir, pero no demostradas.

¿Cómo prestamos asentimiento a estas verdades de orden vital? El fundamento de tal asentimiento es para Newman la “acumulación de proba-

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, 799.

<sup>15</sup> Julián Marías ha afirmado, desde la perspectiva abierta por Ortega, que “es la vida misma la que da razón.” J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, 109.

<sup>16</sup> Imposible evitar la referencia aquí a la distinción hecha por Ortega entre *ideas* (aquello que se tiene) y *creencias* (aquello en lo que se está). J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, 18-23.

bilidades convergentes”<sup>17</sup>, a través de “premisas probables”<sup>18</sup>, y no de un razonamiento concluyente o un silogismo. Zaragüeta nos muestra, citando a Newman, que este proceso es semejante al del *cálculo infinitesimal*, que va aumentando en la determinación del resultado a medida que se añaden pruebas, sin que la conclusión quede totalmente cerrada. El cardenal inglés habla ya aquí de fe, y califica de *creencia* al asentimiento que se da en estas condiciones.

Balmes apunta a una distinción semejante para acotar el terreno de la realidad –esto es lo que más nos aproximaría a lo que Newman denomina *lógica informal*– apoyándose en una distinción teórica que ya hemos referido. Existen para el filósofo catalán *verdades de orden ideal*, de carácter *analítico*, caracterizadas por la universalidad y la necesidad. Hay también *verdades de orden real*, que se manifiestan a través de los juicios particulares y contingentes, *sintéticos*, y que dependen de un criterio experimental. La cuestión es ¿cómo conocemos, según expone Balmes, las conexiones entre hechos contingentes? ¿Cómo prestar adhesión a tales hechos contingentes? Es esto, lo contingente, lo que constituye el dominio de la realidad en la que nos movemos, la realidad de la vida. Vemos que Balmes llega así a un problema semejante al de Newman, aunque ciertamente planteado de modo más teórico, en los términos de su propia filosofía. Se trata, según aparece formulado en la *Filosofía Fundamental*, de establecer las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero de hechos por naturaleza contingentes. Y éstos no se nos presentan, ciertamente, con el rigor demostrativo de un razonamiento. Tales hechos aparecen vinculados, pero no con la necesidad con la que se muestran otros conocimientos. En definitiva, estamos así ante el problema de la ciencia en su relación con la experiencia y el del conocimiento de lo particular.

El filósofo catalán no califica, como lo hace Newman, de *fe* al asentimiento que se presta en nombre de la experiencia al mundo exterior. El cardenal inglés se refería al cálculo infinitesimal como modelo teórico para fundar nuestras seguridades a partir de razones que se suman acumulativamente, pero que nunca nos ofrecen una conclusión, por así decirlo, totalmente cerrada. Balmes, por su parte, recurre al *cálculo de probabilidades* para fundamentar el asentimiento a tales hechos contingentes. Éste hace posible que tomemos por “relaciones causales y necesarias las que la experiencia nos

<sup>17</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 800.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 800-801.

muestra sólo como constantes.”<sup>19</sup> Es por tanto el cálculo de probabilidades lo que permite calificar de procesos *causales*, dada la regularidad de éstos, a determinados hechos del mundo, despreciando así la *casualidad*. Éste es el fundamento lógico de las leyes naturales tanto en las relaciones coexistencia como en las de sucesión.<sup>20</sup>

## II. Actividad propia de la creencia o proceso del asentimiento

Con lo dicho hasta ahora hemos pretendido poner de manifiesto el fundamento de las convicciones sobre el mundo que el hombre tiene, aquello que se presenta como objeto de asentimiento. En definitiva, la misma realidad y las clases de verdad que en ella podemos señalar. Según Newman a las convicciones básicas que sostienen la vida se las presta asentimiento independientemente de que sean probadas argumentativamente. En Balmes y en Newman el probabilismo es el fundamento de nuestras convicciones sobre el mundo. Pero la adquisición de la certeza va más allá del mero probabilismo.

¿Cómo pasar del probabilismo a la certeza? Certeza, como es sabido, difiere de probabilidad. Aquí aparece una novedad, y consiste en que se desborda el ámbito de lo puramente cognitivo para requerir del sujeto otras dimensiones, que en definitiva, implican al *hombre todo*. Newman, refiriéndose al ámbito de la fe, cuyo objeto no puede ajustarse a las leyes de la lógica, sostiene que otras fuerzas en el hombre suplen la falta de evidencia de la fe. Estas “predisposiciones” son de dos clases, *afectivas* y *activas*<sup>21</sup>. Zaragüeta ilustra con dos citas del cardenal inglés estas energías humanas que complementan a la razón. Respecto a las de carácter afectivo señala una afirmación en el *Tract 85* del Movimiento de Oxford: “No se debe desdeñar la fe cuando nos enseña cosas que no podemos descuidar, y estas cosas son las que no-

---

<sup>19</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 801.

<sup>20</sup> En cualquier caso, y aunque el asunto se escapa aquí de nuestro tema principal, debemos indicar que la naturaleza misma de la causalidad, tal como es presentada en el texto ya por cómo lo trata Balmes, ya por cómo lo refleja Zaragüeta, no parece del todo clara. La dificultad principal aparece al tomar la probabilidad como fundamento de la causalidad. Ésta parece situarse como un cierto *elemento intermedio* entre el sujeto y la realidad, lo que hace que la causalidad no quede situada con claridad como una propiedad de lo real. El paso de la probabilidad a la certeza será justamente lo que se trate en el apartado II.

<sup>21</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 802.



sotros deseamos.”<sup>22</sup> En relación a las predisposiciones activas se recoge una cita iluminadora de una carta de Newman al *Times*, en relación al excesivo racionalismo de un tal Sir Robert Peel: “La vida es para la acción: si usted se propone demostrarlo todo no obrará jamás.”<sup>23</sup>

Balmes, por su parte, se plantea el mismo problema que Newman respecto a qué otras fuerzas en el hombre suplen la falta de evidencia de la fe, una fe aún natural en su caso. Coincide el filósofo catalán también en señalar a la *acción* y al *sentimiento* como dichas predisposiciones existentes en el hombre. Balmes concede mucha importancia a la acción por su papel en la vida humana, y aunque no debe desconectarse del pensamiento, señala que el factor decisivo de la acción es el sentimiento. Así la razón dirige y las pasiones ejecutan. Pero, señala, también tienen mucha influencia las pasiones sobre el entendimiento, incluso respecto a verdades que no tienen que ver con la acción. En este punto, con una fórmula personal, afirma la influencia “del corazón sobre la cabeza”<sup>24</sup>. Esta idea es de gran interés. Habría que precisar si el filósofo catalán entiende por *corazón* sólo los sentimientos –o las *pasiones* en el sentido clásico, como parece que hace, o quizá una energía que las engloba y que movilice al hombre entero–. Zaragüeta añade, tomándola de Balmes, una distinción más que parece buscar un camino a la vida afectiva, tratando de llevarla más allá de la sentimentalidad. Nos referimos a la diferencia –original a nuestro juicio– del filósofo catalán entre sentimiento *apasionado* y sentimiento *desapasionado*. Este segundo puede hacer las veces de regulador de nuestra conducta, también de nuestra conducta moral, pues dice Balmes “no es lo mismo conocer la sana moral que el sentirla vivamente”<sup>25</sup>.

Zaragüeta detecta una coincidencia más entre los dos autores, que se da al considerar no sólo nuestra capacidad racional, sino el *uso* y la *consciencia* que el hombre tiene de ella. Esta cuestión nos parece capital, y juntamente

<sup>22</sup> *Ibidem*, 802. Compárese dicha cita con esta otra de Balmes recogida por Zaragüeta en la página 797: “he adoptado esta actitud [la de abordar los problemas filosóficos y darlos solución personal] en tanto que *filósofo* y mientras hago filosofía; sin renunciar a las convicciones que me venían de otra fuente y que yo sentía necesarias para mi vida de *hombre*.”

<sup>23</sup> *Ibidem*, 803. Compárense de nuevo esas palabras con estas otras de Balmes, también recogidas por el filósofo vasco en la página 811: “Por mi parte no quiero ser más que todos los hombres, no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la Humanidad”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 803.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 804.

con el asentimiento nocional y el asentimiento real, constituyen las ideas clave en la adquisición de la certeza. Así Newman distingue, ante la falta de una evidencia rigurosa en nuestro conocimiento de la realidad, entre asentimiento *simple* o *primitivo* y *complejo* o *reflexivo* (“razón racionante”) y también entre razón *implícita* y razón *explícita* (“todos los hombres tienen una razón, pero no todos están en condiciones de dar una razón”<sup>26</sup>). Sin duda esta distinción prefigura el sentido de la inferencia.

Balmes distingue la certeza *espontánea* de la *reflexiva* en relación a esta cuestión. El primer tipo de certeza es común al género humano; la segunda, específica de las personas cultivadas. Todos tienen por ciertas determinadas realidades para conducirse en la vida –certeza espontánea; en algunos esas razones se hacen explícitas, se toma conciencia de ellas, y sobre ellas se indaga –certeza reflexiva. La semejanza entre estas distinciones es evidente: la certeza espontánea de Balmes es equivalente al asentimiento simple y primitivo de Newman, y aún más a su razón implícita. La certeza reflexiva del pensador catalán es correlativa al asentimiento complejo o reflexivo del cardenal inglés y a lo que él denomina razón explícita. La *fe* para Newman es tener *razones latentes e implícitas*<sup>27</sup>.

Hay otra vía, inmensa, a través de la cual Balmes y Newman reconocen que los hombres adquieren las convicciones: a través de otro hombre. Es decir, el testimonio o la confianza prestada a la autoridad de otro. Ambos pensadores establecen razones para dar por buena dicha credibilidad y éstas guardan entre ellas gran parecido. En el caso de Newman se trata de dos condiciones: “la palabra de un ser humano como mensajero de verdad y la verosimilitud del mensaje.”<sup>28</sup> Balmes afirma también que no siempre podemos adquirir por nosotros mismos determinados conocimientos y que hemos de valernos del testimonio ajeno. Para que éste sea válido se precisan dos condiciones: “1ª, que el testigo no sea engañado; 2ª, que no nos quiera engañar.”<sup>29</sup>

### III. El sujeto creyente

Este último paso en la comparación que realiza Zaragüeta nos lleva a considerar al sujeto de todos estos procesos, que está en posesión de deter-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, 805.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 805.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 804.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 804.

minadas creencias, punto central de esta investigación. El filósofo vasco lo expresa inmejorablemente “se trata ahora de explorar la estructura del *sujeto* creyente para descubrir la raíz profunda de un asentimiento no determinado por la plena evidencia del objeto.”<sup>30</sup>

Abordaremos así la aportación central de la *Gramática del asentimiento* de Newman, el *sentido de la inferencia*. También el *sentido común*, característico de la obra de Balmes.

Newman llama *sentido de la inferencia* a una cierta capacidad para juzgar y desenvolverse en la vida. Tal disposición es llamada *sentido* de un modo amplio, y excede la mera facultad cognoscitiva. La certidumbre a la que conduce el sentido de la inferencia puede denominarse *certeza moral*. Así el sentido de la inferencia forma parte de un sentido más general, más que facultad lógica es un *don natural*, por ser precisamente, “el modo más natural del razonamiento”<sup>31</sup>. Es quizá por esta razón por la que Newman llega a calificar también de “instintivo” este sentido, pues consiste en la “percepción de hechos cuyo encadenamiento se nos escapa”<sup>32</sup>. Un rasgo distintivo de esta característica humana es que, a juicio de Zaragüeta, el sentido de la inferencia para Newman es algo absolutamente personal. Estos términos: “don natural”, su carácter instintivo, el hecho de que este sentido no sea, según el autor inglés, igual en todos los hombres, están pidiendo precisiones que habría que buscar con más detalle en la obra de Newman, aunque Zaragüeta nos aproxime a ellas.

El filósofo vasco se detiene en aclarar este punto en el que ve un notable contraste con el sentido común de Balmes. Newman insiste en que el sentido de la inferencia es personal. Así el criterio de verdad no procede tanto de manejar proposiciones como de admitir algo como verdadero en función de la veracidad de la persona que nos las presenta. El sentido de la inferencia es también susceptible de grados de diferente perfección y de dominios especializados. Esto se ve tanto en las capacidades *adquiridas*, ya sea el “hombre del campo conocedor del tiempo que va a hacer”<sup>33</sup>, como en las *innatas*: “el golpe de vista de un Newton, en orden a las verdades físicas y matemáticas”<sup>34</sup>. En resumen, el sentido de la inferencia alcanza a las premisas elementales del razonamiento (lo que los filósofos tienen por

<sup>30</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 806.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 806.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 807.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 807.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 807.

causas primeras o finales) y muchas *presunciones* o supuestos; al proceso subsiguiente (que se compone de supuestos implícitos), y a la conclusión final (que más que una razón es una acumulación de probabilidades que funciona como tal).

Dando un paso más en nuestra lectura e interpretación de este texto nos ocupamos ahora del *sentido común* de Balmes. Zaragüeta vuelve a traer aquí, como punto de partida, la distinción del filósofo de Vic que ya conocemos: verdades de orden ideal y verdades de orden real. Como veremos a continuación, tras ir al origen de éstas, emerge como una necesidad la apelación a una instancia que ya es denominada *sentido común*. Cada una de las verdades mencionadas tiene para el filósofo catalán, un principio fundamental. El *principio de conciencia* es la base de las verdades de orden real. En el *principio de contradicción* (cuyo fundamento a su vez es el de evidencia) residen, a su vez, las *verdades ideales*. Ambos principios se coimplican. Pero esto no es suficiente a juicio de Balmes. Las verdades de orden real van más allá de los hechos de conciencia, pues también está el mundo exterior y la realidad social. Balmes no descarta la posibilidad de justificar el mundo exterior y la realidad social a través del cálculo de probabilidades, como hemos visto, pero todos estos conocimientos son ajenos a la mayoría de los hombres.<sup>35</sup> Por esta voluntad de comprensión de toda la realidad tal como se revela, proclama la existencia en nosotros de un *instinto intelectual* llamado *sentido común*. Éste, a juicio de Balmes, es inspirado por Dios y tiene dos funciones: hacernos creer que la conexión de nuestras ideas con la realidad es “una ley necesaria de nuestro entendimiento (...), el fundamento de todo lo que hay en él”<sup>36</sup>; y en segundo lugar, inclinarnos a que asintamos “a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de su vida sensitiva, intelectual o moral”<sup>37</sup>. Y el mismo Balmes citado a continuación afirma con claridad: “Para todos estos casos *hay una inclinación natural que nos impele al asenso*.”<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Esto muestra la preocupación del filósofo catalán por dar explicación a las certezas vitales del hombre concreto, del hombre que no es un estudioso y que ni siquiera reflexiona seriamente sobre las convicciones que sostienen su vida. Balmes se convierte así en filósofo al servicio del hombre que *vive*, aproximando su reflexión filosófica a éste.

<sup>36</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 809.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 810.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 810; el subrayado es mío.

La única convergencia que Zaragüeta señala entre el sentido común y el sentido de la inferencia es que ambos excluyen la reflexión y todo raciocinio, pues es el sometimiento “a una ley que [el entendimiento] siente” afirma Balmes. No equivale esto a que no sean, de algún modo, un cierto tipo de actividad. Realmente así es. Se quiere indicar que ponen de manifiesto un hecho primigenio que, efectivamente, nos constituye. En este sentido reflejan más bien una cierta pasividad. Muestran el modo en que nuestra razón se enfrenta, se relaciona y se conduce en la realidad. Es, ciertamente, un modo espontáneo y no reflexivo de “ponerse en marcha” la razón.

Pero, más allá de esa semejanza, el sentido común de Balmes –ni siquiera en su segunda función– coincide con el sentido de la inferencia de Newman, así lo cree Zaragüeta. La razón fundamental que aduce el filósofo vasco es que el sentido de la inferencia de Newman es absolutamente personal. Contrariamente el sentido común de Balmes se llama así porque “los objetos de este criterio lo son para todos los hombres, y, por consiguiente, se refieren al orden objetivo, pues que lo puramente subjetivo, como tal, se ciñe a la individualidad”<sup>39</sup>. Se muestra aquí muy claramente la formulación que hace el filósofo catalán del sentido común, que a nuestro juicio es fundamentalmente acertada, sin embargo, no queda tan claro que haya tanta distancia con el sentido de la inferencia de Newman. Aunque sea éste de carácter más individual o personal, debe estar presente en mayor o menor grado en todos los hombres. Y tal cosa, a pesar de la multiplicidad de sus formas y expresiones, le confiere por tanto una cierta universalidad. Creemos no equivocarnos si afirmamos que el propio Newman pensaría de este modo.

Zaragüeta muestra que el sentido común, aun siendo uniforme en todos los hombres, alberga multitud de direcciones referidas a los diferentes actos y objetos. En este punto Balmes, con gran lucidez, confiere al sentido común un rasgo que le es propio. Se trata de imponer, a la variedad de direcciones referidas, “una ley de equilibrio y armonía, inspirada en las exigencias de la naturaleza humana en su integridad.”<sup>40</sup> Esto vuelve a poner de relieve, con gran acierto por parte de Balmes a nuestro juicio, cómo el sentido común va más allá de un mero instrumento cognoscitivo para estar al servicio del hombre que vive y ha de desarrollar su vida. Ciertamente es así un instinto intelectual, el hombre está provisto de él.

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*, 810.

<sup>40</sup> *Ibidem.*, 811.

#### IV. Balmes, Newman y la escolástica. La aproximación de Zaragüeta

Hasta aquí la comparativa realizada por Zaragüeta entre las criterio-  
logías de Newman y Balmes. En la segunda parte de su artículo se ocupa  
el filósofo vasco de confrontar a ambos con los logros de la escolástica  
–enunciada sin demasiadas especificaciones en cuanto a escuelas o au-  
tores–, mostrando que existen más coincidencias de las que podríamos  
admitir en sistemas de pensamiento tan lejanos en el tiempo. Nos ocupa-  
remos ahora de reflejar las conclusiones de este paralelismo tal como es  
expuesto por el filósofo vasco. Esta tarea la realiza en tres apartados que  
son semejantes a los que hemos señalado anteriormente: el *objeto de la  
creencia*, la *actividad misma de la creencia* y lo que denomina “la proble-  
mática de la vida humana”.

Veámoslos resumidamente. En santo Tomás encuentra la distinción en-  
tre certeza absoluta, propia de la ciencia, y certeza “relativa a las condicio-  
nes del sujeto que la profesa”<sup>41</sup>, correspondiente a la creencia. Es el objeto  
mismo el que mueve al asentimiento en el ámbito de la ciencia. En el caso  
de la creencia el objeto no es capaz de mover al asentimiento por sí mismo  
y es necesario que la voluntad lo propicie. Si este asentimiento se hace con  
duda y temor será una *opinión*, si con certeza será *fe*. Zaragüeta señala un  
fragmento del *De Veritate* tomista en el que se afirma que cuando la in-  
teligencia no está determinada por un objeto la influencia que ejerce en  
ella la voluntad se realiza en virtud de la conveniencia de tal asentimiento<sup>42</sup>.  
Como se ve el plano gnoseológico se abre al plano moral, permitiendo que  
el campo del conocimiento pase de lo meramente cognoscitivo al de los  
“intereses vitales”. Aquí encuentra base el filósofo vasco para ver reflejada la  
misma idea que ya hemos expuesto en Balmes y Newman del “asentimiento

<sup>41</sup> *Ibidem*, 812.

<sup>42</sup> Si nos ceñimos a la referencia de Zaragüeta, el texto de Tomás de Aquino, que gira  
en torno a los modos en que *ser* y *verdad* pueden decirse entre sí –concluyendo que la  
*verdad conviene al ser*–, no puede ser sino el que sigue: “De un segundo modo [puede  
decirse el ser], según la coincidencia de uno con otro. Sólo puede darse esto, si, por  
naturaleza, algo conviene a todo ser. Es el caso del alma, que, *en cierta manera, es todas las  
cosas*, dicese en *De anima III*. Por otra parte, se dan en el alma la potencia cognoscitiva y la  
apetitiva. El nombre ‘bien’ expresa la conveniencia del ser al apetito. Dicese, al principio  
de los *Éticos: el bien es lo que todas las cosas apetecen*. El nombre de verdadero expresa la  
conveniencia del ser al entendimiento.” TOMÁS DE AQUINO, *De la verdad, Opúsculos y  
cuestiones selectas I*, 206.

otorgado a un juicio, no obstante la imperfección de su prueba”<sup>43</sup>. Aunque Zaragüeta no lo señale aquí es ésta, esencialmente, la cuestión anteriormente vista de las predisposiciones que ayudan al entendimiento ante la falta de evidencia plenaria del objeto al que se presta el asentimiento. En santo Tomás se señala a la voluntad, Newman a predisposiciones afectivas y activas, Balmes a la acción y al sentimiento. En este sentido voluntad, afectos y acción convergen en un mismo plano en los autores anteriormente mencionados<sup>44</sup>.

A esta certidumbre que no es absoluta, aplicable a diferentes ámbitos, pero también al de los problemas intelectuales, la denominan los escolásticos posteriores *certeza moral*, según expresa el filósofo vasco<sup>45</sup>. Es éste, creemos, el concepto que mejor denomina el tipo de certeza que Newman y Balmes tratan de esclarecer. Una certeza adquirida sin la plena evidencia del objeto y sin que pueda excluirse en el sujeto el temor a equivocarse, una certeza “prudencial”. Este tipo de certidumbre es aplicable a los más diferentes ámbitos de la realidad y del conocimiento. Señala Zaragüeta que mientras que Newman y Balmes hacen de la certeza moral el centro de sus gnoseologías la escolástica no le ha prestado suficiente atención<sup>46</sup> (la *fe natural* que encuentra su lugar en las teorías del conocimiento al modo escolástico puede ser el concepto más próximo a esta certeza moral). De este modo habría que dar mayor espacio a este tipo de certeza frente a la certeza absoluta que sostiene la teoría de la ciencia de la escolástica.

Si ésta era la coincidencia entre los dos autores comparados por Zaragüeta con la escolástica, veamos ahora la diferencia. La certeza absoluta sólo sería admitida por Newman y Balmes a propósito de saberes abstractos e ideales como la metafísica y la matemática<sup>47</sup>. En los ámbitos físico y psíquico no podrá ser la certeza sino “aproximativa” para los dos autores estudiados, aunque en cada uno de ellos se refleja de modo diferenciado.

<sup>43</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 812.

<sup>44</sup> En relación a la inteligencia, los afectos y la praxis en Zaragüeta puede verse nuestro: J. RODRÍGUEZ, “Inteligencia, sentimientos y vida práctica. La idea de inteligencia en algunos ensayos de D. Juan Zaragüeta”, 513-528.

<sup>45</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 812.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 812.

<sup>47</sup> Dificilmente nos parece hoy asimilable el conocimiento matemático al metafísico. Si hay cierta semejanza en los *primeros principios*, según se formulan en la teoría aristotélica, como punto de partida de la matemática y la metafísica, creemos que la evolución de ésta última se ha ido alejando del terreno de lo ideal y haciéndose cargo de lo real en su concreción última, que incluye a la vida humana como su paradigma.

Según afirmación del filósofo vasco para la escolástica la certeza en materia física podrá ser tan rigurosa como la que se puede encontrar en la metafísica y en las matemáticas.<sup>48</sup>

Volvemos a encontrar coincidencias, según mantiene el filósofo vasco, al considerar la *actividad* de la creencia. El núcleo de ideas expuestas gira en torno al carácter implícito de nuestras certezas, a la consciencia que de ellas se tiene y a que se expliciten reflexivamente. Balmes y Newman “vienen a decirnos que los motivos de nuestras afirmaciones pueden ser más o menos conscientes, y, sin embargo, real y objetivamente vividos por nosotros.”<sup>49</sup> La convergencia aquí con la escolástica queda reflejada en la distinción que ésta hace entre *conocimiento directo y reflejo*. Este último explica el primero y lo pone en un nivel “más aparente a la conciencia”<sup>50</sup>. Asimismo, la escolástica distingue entre el conocimiento propio del “docto” y el propio del “vulgo”. Aunque ambos poseen las mismas facultades de concebir, juzgar y razonar en el hombre vulgar estas funciones “se dan como confundidas”<sup>51</sup>, lo que imposibilita un pensamiento metódico. Ahora bien, previene Zaragüeta en este sentido tanto de la falta de radicalidad del pensamiento espontáneo como del “criticismo excesivamente analítico”<sup>52</sup> que no se hace cargo “de todos los factores de solución latentes en el propio pensamiento espontáneo, que resulta a veces más acertado que el reflexivo.”<sup>53</sup> Ésta es la línea interpretativa abierta por el propio Newman en su *Gramática del asentimiento*, tal como hemos recogido más arriba, pero el filósofo vasco recoge esta idea –que es de gran interés– apoyándose en Balmes. En el pensador catalán el *sentido común* previene frente a las desviaciones y parcialidades en las que pueden incurrir los sistemas filosóficos. De este modo se presenta una interesante interacción en la vida humana: “una alternativa de correcciones”<sup>54</sup> entre el sentido común y el sentido crítico. Las certezas espontáneas de la vida protegen frente a la excesiva teorización de la misma.

<sup>48</sup> Ya hemos prevenido acerca de la generalización que realiza Zaragüeta a propósito de la escolástica, siendo como es un movimiento tan diverso y amplio. Al mismo tiempo entendemos que la voluntad de síntesis le permite expresarse en esos términos que implicarían, también *grosso modo*, lo más ortodoxo y heterodoxo de la tradición aristotélico-tomista.

<sup>49</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 814.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 814.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 814.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 815.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 815.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 815.



El pensamiento crítico previene frente a una vida irreflexiva y no sometida a examen.

En este lugar, en que Zaragüeta compara el carácter activo del conocimiento en Balmes y Newman con el de la escolástica, el filósofo vasco introduce dos términos que señalan una distinción siempre presente en su obra: *especificación y ejercicio*. A ellos hay que añadir también el de *subconciencia*<sup>55</sup>. A través de ellos el autor vasco incluye puntos de vista propios en el marco de la tradición escolástica. A la mencionada distinción entre especificación y ejercicio la otorga mucha importancia y está presente en toda su obra filosófica, desde sus primeros hasta sus últimos escritos. Considera ambos conceptos como un poderoso recurso intelectual del cual no se ha sacado todo el partido.

Afirma Zaragüeta que la escolástica, de modo casi unánime, se ha centrado al analizar el conocimiento en su “especificación”, y define ésta como “la ordenación de un sujeto limpio de todo objeto, pero capaz de recibirlo, al objeto que le impresiona, determinando en aquél una reacción asimilativa, que es cabalmente el conocimiento.”<sup>56</sup> Aunque no es éste el lugar de profundizar en esta distinción creemos entender bien si afirmamos que la especificación, en el marco de una teoría de la *adequatio*, equivale a la descripción de las diferentes facultades cognitivas consideradas potencialmente en relación a sus correspondientes objetos.

El otro punto de vista desde el que aborda Zaragüeta el conocimiento es el “ejercicio”, en el que según señalan Balmes y Newman, intervienen predisposiciones subjetivas a determinados conocimientos a [los] que el hombre se siente naturalmente impulsado con anterioridad a una rigurosa prueba, y aun afectivamente atraído o retraído por la condición vital de los objetos en cuestión.”<sup>57</sup> La exposición que aquí hace el filósofo vasco del concepto de “ejercicio” concuerda con la visión del conocimiento que ya reconoce en Balmes y Newman. Como hemos dicho, según ésta, los elementos que concurren desbordan lo cognitivo e implican otras dimensiones del hombre y de la realidad, que podríamos ubicar en el ámbito de lo “vital”.

No hay un conocimiento que involucre solo al intelecto, exclusivamente *intelectual*, por tanto. Si remitimos a la distinción clásica entre sujeto y objeto Zaragüeta hace emerger el *darse* de la conexión que une a ambos, lo

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, 815-16.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 815.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 815

equivalente al *acto de conocer*, frente al predominio de uno u otro de los dos polos del conocimiento. Pone el foco, decimos, en el *estar dándose* mismo del vínculo entre sujeto y objeto que como proceso finaliza en el *conocer* mismo. Frente a la *potencialidad* que definía la “especificación” se muestra, a través del “ejercicio”, la descripción de la *actualidad* del proceso de conocer *en tanto se está dando*. Siendo éste además un modo de conocimiento sostenido por otras facultades distintas del intelecto y orientado a dar soporte al vivir mismo a través de la obtención de certidumbres<sup>58</sup>. Los términos escolásticos que diferencian entre el *objeto formal* y *objeto material* son los que a todas luces pueden guardar más relación, respectivamente, con los términos de especificación y ejercicio. Pero hemos de dejar aquí esta interesante cuestión.

Si las descripciones anteriores de Zaragüeta nos presentan no pocos interrogantes la afirmación a línea seguida que las acompaña ayuda a despejarlos: “Nada más ajeno a la vida que esa pretendida ‘indiferencia’ del sujeto hacia sus objetos, que se presupone en muchos tratados de Criteriología, haciendo del sujeto un ser puramente pasivo o receptivo ante la objetividad que le rodea.”<sup>59</sup>

Pasemos ahora al otro de los temas que el filósofo vasco asume como coincidentes entre la escolástica y la filosofía de Balmes y Newman, y que ya indicamos que era asumido recurrentemente dentro de su propia filosofía: el de la subconciencia. En ella quedarían recogidos todos esos elementos no conscientes o implícitos que intervienen en el proceso del conocimiento, cosa muy querida para Newman y, en un sentido diferente, también para Balmes. En primer lugar, Zaragüeta asimila la subconciencia a la conciencia “virtual” o “habitual”, esto revela que el pensamiento consciente no es sino “la patentización de lo que hay en nuestra mentalidad de latente”<sup>60</sup>. Aquí el filósofo vasco establece una conexión entre dicha subconciencia y lo referido en Newman a *su* sentido de la inferencia. En las siguientes líneas queda recogido con claridad por parte de Zaragüeta el vínculo entre subconciencia y sentido de la inferencia según lo concibe Newman:

<sup>58</sup> Los problemas que aquí se abren son enormes de nuevo y exceden este escrito, tanto que implican al núcleo de toda teoría gnoseológica.

<sup>59</sup> J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología*, 815-16. Es necesario recordar la definición de la voz *ejercicio* en el *Vocabulario filosófico* (1955) Madrid, Espasa-Calpe, de Zaragüeta para observar la mayor precisión y complejidad que, dentro de su posición filosófica, da el autor a dicho término.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 816.

El curso de nuestro pensamiento (...) es como una cadena cuyos eslabones son nuestras ideas y nuestros juicios, cada uno de los cuales es conclusión de los anteriores y premisa de los posteriores; pero sucede casi siempre que de las premisas que lo fundamentan muchas escapan ya a nuestro recuerdo –sin por eso dejar de influir sobre el juicio en cuestión–, y a las conclusiones que de él se siguen vamos por saltos que pudiéramos llamar de “adivinación”, salvando intermediarios inconscientes, pero no por eso menos influyentes sobre su término; en una palabra, *la cadena del pensamiento subsiste íntegra en su virtualidad, pero de sus eslabones retrospectivos y prospectivos no tenemos en buena parte conciencia actual*.<sup>61</sup>

En último lugar, y como conclusión a esta comparación entre los logros de Newman y Balmes con sus semejanzas en la escolástica, se ocupa el filósofo vasco de lo que denomina la “problemática de la vida humana” que se asimila a lo que anteriormente se trató en Newman y Balmes como “estructura del sujeto creyente”. Señala Zaragüeta la mayor claridad de Balmes respecto de Newman en lo tocante a las *facultades* propias del hombre. Como conexión entre los juicios *especulativos*, destinados a conocer, y los *prácticos*, dirigidos a obrar, se hallan los *impulsivos* según recoge la clasificación del filósofo catalán. Estos juicios impulsivos “son los sentimientos y las pasiones de todo orden, y especialmente de orden moral.”<sup>62</sup>

Tras recoger una clasificación del conocimiento teórico y práctico más profusa viene a poner de relieve Zaragüeta el papel de los valores a través de la estimación, reivindicándolos dentro de un planteamiento filosófico que, en general, se encuentra limitado a lo meramente cognoscitivo. Interesante, por su conexión con lo que aquí tratamos, es el lugar que concede a la distinción entre “ideas-reflejo” –relativas a la interioridad de la conciencia– e “ideas-fuerza” que *conducen* a dicha conciencia y la hacen actuar en la vida social. Distinciones todas estas ya asumidas por Zaragüeta como fruto de su propia visión de la clasificación de los conocimientos, que son sólo aquí apuntadas y que se encuentran presentes en otros muchos lugares de su extensa obra.

Aún otorga importancia el filósofo vasco a la *lógica de los valores* “culminante en la ‘lógica de la voluntad’, tan interesante para la vida humana como lo es la ‘lógica de los seres’ para la ontología” y al “criterio social”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 817. El subrayado es mío.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 817.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 818.

Resulta de todo ello una completa y compleja clasificación de los modos de conocer y los ámbitos de lo real en los que éstos aparecen. Pero lo que le interesa añadir es la profunda solidaridad que se da entre todos estos puntos de vista teniendo a las ideas, inteligencia, sentimientos y voluntad como elementos que se interconectan. Así podemos observar “*formas mixtas* de conocimiento y de estimación (...) y [formas] *interferentes*.”<sup>64</sup> Estas últimas generan de nuevo distinciones que no vienen al caso.

Terminamos citando al propio Zaragüeta. Estas líneas clarificadoras muestran gran sintonía con los autores objeto de su estudio, al tiempo que reclaman a una nueva comprensión de la razón y del hombre:

Centrada en el aspecto lógico del puro conocimiento ontológico, la criteriología que se da como tradicional es manifiestamente insuficiente para fundamentar las convicciones humanas tal como la vida nos las ofrece, y sólo se refiere a un aspecto importante, pero no el único, ni siquiera el decisivo, de los problemas vitales. Aun este aspecto puramente cognoscitivo de la vida es de ordinario tratado en la hipótesis de un hombre ideal, abstracto, pura encarnación del concepto de animal racional con que es definido, y del cual se halla bastante distanciado el hombre que encontramos en la realidad geográfico-histórica en que vivimos, y cuya desconcertante variedad doctrinal sería inexplicable en una humanidad lógica.<sup>65</sup>

Julián Rodríguez Ortega  
*Instituto Superior de Ciencias Religiosas*  
*Santa María de Toledo*  
nombrejulian@hotmail.com

## Referencias Bibliográficas

ÁLVAREZ DE LINERA, A. (1946). *El problema de la certeza en Newman*. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía.

BALMES, J. (1963). *Filosofía Fundamental*. Madrid: B.A.C.

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, 819.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 819-820.

— (1974). *El criterio*. Madrid: B.A.C.

MARÍAS, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

NEWMAN, J. H. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. Madrid: Encuentro.

ORTEGA Y GASSET, J. (1968). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe.

TOMÁS DE AQUINO (2001). De la verdad, *Opúsculos y cuestiones selectas (I)*. Madrid: BAC.

ZARAGÜETA, J. (1948). Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología, *Revista de Filosofía* 27, Octubre-Diciembre, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 793-820.

— (1948). *La criteriología del cardenal Newman*, Asociación española para el Progreso de las Ciencias, XIX Congreso. San Sebastián: Asociación española para el Progreso de las Ciencias.

— (1955). *Vocabulario filosófico*. Madrid: Espasa-Calpe.