

Síntesis de la Filosofía (*)

I. *Necesidad de síntesis*

Cuando los alpinistas han subido fatigosamente el último repecho de un monte, sienten el impulso de detenerse unos instantes y volver los ojos atrás, al camino recorrido, desde el hondo valle, y contemplar casi a vista de pájaro, la inmensa extensión de terreno que se extiende a sus pies. Cuando el filósofo ha pasado varios años en contacto directo con tantas maneras de ver distintas, de escuelas y de hombres, y ha discutido tantos puntos de pormenor, ¿no va a sentir el impulso de hacer un alto en su camino y gozar de una contemplación de conjunto?

Hay temperamentos que desde luego no parecen sentir este deseo: son meramente analíticos. Son alpinistas que gozan con la subida por la subida; pero que apenas llegan a la cumbre cierran los ojos indiferentes a toda belleza del panorama, para reponer sus fuerzas echados en una tranquila siesta y reemprender inmediatamente la caminata de regreso a su casa.

Otros no son así. Su mismo temperamento los impulsa a gozar de esta visión, por la posesión de una como clave, que en cuanto el hombre es capaz de alcanzarla, le abre los postigos desde donde ver el porqué de la variedad de sistemas, de tendencias y soluciones que periódicamente tienden, más o menos iguales, a reproducirse. Tal era por ejemplo sin ninguna duda Santo Tomás de Aquino, cuyas palabras de ven en cuanto son un fogonazo de luz que ilumina en magnífica síntesis todo el horizonte y confortan al espíritu. En otro orden muy distinto eran también unos apasionados de la síntesis San Agustín, Giordano Bruno, Vico, Suárez, Pascal, Leibniz, Descartes, Espinosa, Hegel, Schopenhauer...

* Trabajo inédito. Destinado a la revista *Punta Europa*, no llegó a publicarse, ignoro por qué razón. Escrito hacia 1965. (Nota del Director.)

Por mi parte he de reconocer que si a algún grupo he de reconocerme adscrito (al de los que son al llegar al término analíticos, o al de los que buscan el análisis en vista de una síntesis final) decididamente mi temperamento me impulsa a intentar una síntesis después del laborioso trabajo del análisis. Voy a intentar ahora una de estas sabrosas paradas contemplativas.

Hay que tener en cuenta previamente una observación y es que este trabajo no se dirige a quienes no conozcan ya la filosofía, sino a los que están familiarizados con ella. Sólo a los que hayan recorrido el camino que he recorrido, mis palabras suscitarán en su espíritu un profundo eco. Sucede algo semejante a lo que le pasa al que conserva amorosamente las fotografías sacadas durante un largo viaje o al término de una excursión, si las saca del álbum al cabo de varios años para saborearse contemplándolas. A los que no han hecho juntamente con él el mismo camino, aquellas fotografías dicen muy poca cosa; a los que han participado en aquellas experiencias vitales o vivencias, suscitan todo un mundo de ideas, de enlaces, de afectos y sentimientos. La visión es la misma; pero tiene el poder de poner en marcha el psiquismo de unos y no tiene este poder para otros.

Si mi amigo lector hubiese recorrido conmigo a lo largo de varios años de estudio el intrincado laberinto de las cuestiones, sistemas y filósofos, como han hecho por ejemplo mis discípulos cuando terminan sus estudios de Filosofía, quizás estas palabras suscitarían lejanos ecos de gozosa contemplación. Si por su cuenta o de otro modo ha recorrido el mismo camino, podrá suceder también que estas rápidas intuiciones le susciten una sabrosa contemplación sintética.

II. *El principio de síntesis*

¿Cuántas síntesis puede haber? ¿Cómo se hace una síntesis?

Desde luego dentro de una misma concepción de la realidad, y hasta suponiendo que esta visión sea la verdadera, caben muchas síntesis o principios unificadores. Se comprende, porque la síntesis consiste en el fondo en buscar un principio unificador, pero como todo está íntimamente unido, pueden tomarse muchos principios unificadores. No todos serán igualmente profundos, desde luego; no todos serán tan ricos y tan unitarios, es evidente; pero mejor o peor, darán a su modo, una visión. Aquel que quiera por ejemplo clasificar una Biblioteca, es decir, hallar un principio explicativo o sintético de colocación, puede tomar muchos principios: puede clasificar los libros por el tamaño, o por las materias, o por la época de sus autores, o por su precio y vistosidad... Al almacenista desde luego le interesará más clasificarlos por el tamaño; el libro de almacén o síntesis de sus existencias irá desde el in-folio de cincuenta centímetros de tamaño hasta el libro miniatura. En cambio al bibliote-

cario le interesará clasificarlos por la materia de que tratan; al cronologista por la época; al comerciante por su precio, al noble iletrado que adorna su despacho de estudio, en que no estudia, por la vistosidad de la encuadernación y edición. Cada cual tiene a su modo un principio unitario. Pero ¿son todos ellos igualmente profundos? ¿Penetran todos de igual manera en la realidad de lo que es el libro? No; evidentemente no es así. Más conoce los libros el que los clasifica por su materia, que el que los clasifica por el lujo de la encuadernación.

Vamos ahora a buscar un principio de síntesis. Será bueno, si es suficientemente fecundo para que a su alrededor vayan extendiéndose como por un dilatado valle, todas las cuestiones, tendencias, sistemas, filósofos. Será profundo, o si se prefiere, será el mejor, si esta visión explica algo íntimo de la realidad; si la realidad se pliega espontáneamente a su encasillado, sin violencia, sin que haya que deformarla para lograr que se amolde de un modo postizo y arbitrario.

Digamos ya desde ahora que este principio de síntesis gira alrededor de un doble polo: la unidad y la multiplicidad. Si las miramos en el sujeto conocedor, se llamarán concepto espiritual-imagen sensible; si las miramos en la realidad se llamarán Acto-Potencia; si las miramos en razón última serán la relación Dios-creatura; si la contemplamos en el desarrollo de la historia de la filosofía serán la constante alternativa entre racionalismo y empirismo.

Es evidente que en el presente trabajo (que más que síntesis es síntesis de síntesis) no me es posible extenderme en la demostración, ni en la detenida explicación de cada una de las afirmaciones que seguirán: hacerlo equivaldría a ir desarrollando una a una todas las cuestiones de la filosofía por entero, es decir, ya no sería hacer una síntesis, sino un análisis. Bajo un orden diverso al acostumbrado en las clases, que no sería sistemático sino heurístico, irían saliendo todos los problemas de la filosofía. No es, pues, esto posible ahora. Que no se queje, pues, el lector, de que le propongo aquí asertos sin demostración: ya digo desde ahora que no voy a dar demostraciones; las supongo, las doy por examinadas. Por esto el presente trabajo resultaría ininteligible a los no iniciados en la filosofía. Es otra clase de público el que ahora tengo presente. Para aquellos que hayan recorrido todo el largo camino de la filosofía, probablemente estas ideas suscitarán un eco. Se entiende, si mi visión y síntesis son logrados. Pero de esto juzgará el lector.

III. *Introducción a la Filosofía*

El hombre colocado ante la multiplicidad de la vida no reacciona como los animales adaptándose a ella perfectamente; siente la necesidad de preguntarse el porqué, es decir, de buscar y hallar un principio, algo unitario, que explique, es decir, que unifique en cierto modo aquella multiplicidad. Y si dice que no quiere saber ningún

porqué, manifiesta que ya se ha dado a sí mismo el porqué de no querer ningún porqué, lo cual ya supone que se ha satisfecho con otro principio explicativo, aunque por desgracia de un orden inferior, pero se ha dado a sí mismo una cierta explicación, es decir un elemento unitario, que aun siendo infrahumano, es algo superior a lo que pueden buscar los brutos, enteramente adaptados a la multiplicidad empírica sensible.

Es obvio que en el hombre se manifiesta este anhelo de preguntarse el porqué, es decir de reducir a una unidad la multiplicidad presente: es en él aquello que llamamos «sentidos corporales» (en los que tiene algo común o parecido con los animales) y hay asimismo en él «conceptos espirituales» (en los que tiene algo propio y superior).

Los sentidos nos dan como primer dato inmediato, una gran multiplicidad de cosas; los conceptos o ideas tienden a unificarlos. Los datos de los sentidos son reflejo de lo singular; los de los conceptos al contrario encierran por lo menos la capacidad del universal; los sentidos captan una serie de datos contingentes; el concepto, lo necesario; el dato sensible me da la costra superficial; el concepto intuye a través de ella lo íntimo y esencial. El sentido no progresa, si no es en extensión: sabe «multa», no «multum»; el concepto crece en profundidad, sabe «multum», más que «multa»; por esto el sentido como tal, no forma sistema, sino colección; el concepto forma teoría, sistematización y visión unitaria. El sentido no progresa en hondura: es el conocimiento del artesano. La mente y el concepto crecen en las síntesis progresivas manifiestas en la marcha de las ciencias y de la civilización.

IV. *Historia de la Filosofía*

Si tengo que medir una pieza de tela, no puedo dar el número de la medición sin saber antes cuál es la extensión del patrón que tomo como unidad de medida. Si el metro es más largo, el número de la medición será menor; si el metro es más corto, el número será mayor.

El hombre quiere conocer la realidad que se le presenta fácticamente en su vida. ¿Qué patrón tomará? Si hace prevalecer el poder del dato sensible, múltiple, contingente, disminuyendo o hasta negando el poder racional, tendrá un sistema que llamaremos empirista. Si hace prevalecer el poder del dato racional, unitario, necesitante, disminuyendo o hasta negando el dato sensible, tendrá un sistema que llamaremos racionalista. Ambas son dos direcciones opuestas: hacia lo múltiple, hacia lo unitario. Ambas están equivocadas, porque no se puede reabsorber toda la unidad en la pura multiplicidad, ni la pura multiplicidad en la pura unidad.

Los sistemas empiristas, naturalmente son agnósticos, o tienden

al agnosticismo por lo menos en la misma medida en que prevalece en ellos el empirismo, como es obvio. Los sistemas racionalistas pretenden intuiciones de unidad arbitraria, y en la misma medida en que avanzan por el camino del racionalismo se acercan al panteísmo, que supone una pretendida intuición suprema de Dios, con una unidad ficticia Dios-Criatura.

Los empiristas fácilmente caen en el materialismo. Los racionalistas con frecuencia serán idealistas. Ambos son monistas, o de la materia o del espíritu. Los empiristas sólo admiten contingencia, y por tanto libertad, pero libertad irracional, de impulso biótico; los racionalistas tienden a hacer prevalecer la necesidad, y por tanto la negación de la libertad, en aras de la conexión racional.

Los empiristas naturalmente tienen los ojos bien abiertos ante todo lo que la materia les ofrece en su maravillosa multiplicidad; *ven*, pero no pueden hablar, son *mudos*; si hablaran, si dijeran «es», ya habrían admitido en la misma medida, un principio unitario que suponen igual ayer, hoy, mañana y siempre, que unifica la pura multiplicidad, y que es más íntimo a la realidad, que la misma costra empírica. Los racionalistas en cambio pueden hablar, *no son mudos*, al contrario dan una explicación, un porqué, un «est», pero *son ciegos*: niegan (o no descubren) todo aquello en que la realidad, tan múltiple, no se amolda a sus cuadros racionalísticos demasiado estrechos.

Los empiristas pueden ser *hombres* de carne y hueso; pero *no son filósofos* (entendiendo en el sentido estricto esta palabra); los racionalistas pueden ser *filósofos*, pero *no pueden ser hombres*.

Parménides y Heráclito con la antinomia de lo uno y lo múltiple son dos hitos de esta doble tendencia u orientación del filosofar humano, ya desde los albores del despertar de la filosofía en el mundo helénico.

Parménides estricto racionalista está como hipnotizado por la evidencia de la unidad conceptual, que toma el ser con unidad estricta; es univocista. El ser, tomado unívocamente se define «lo que es». Si es «lo que es», no puede no ser; luego no puede morir, ni nacer, puesto que «es»; luego es necesario; luego es perfecto; pues todo lo que de algún modo «es» está en él; luego no puede cambiar, pues allí adonde iría por el movimiento, si «es», ya está en él; y si «no es» no puede darle nada. Ni nacimiento, ni muerte, ni mutación, ni contingencia, ni imperfección, ni la libertad que provendría (naturalmente, según esta concepción) de titubeo o indecisión. Pensar y ser son una sola y misma cosa. El ser es como una bola de hierro, equilibrada en todas sus partes, maciza, sin huecos, sin nada de no ser dentro. Ser y Dios es también lo mismo.

Heráclito al contrario está impresionado por la evidencia de los sentidos. Los sentidos nos muestran que todo lo que percibimos cambia, todo está sujeto al tiempo, nada permanece idéntico. ¿Cómo podríamos aplicar a esta realidad un concepto para decir de ella que

«es», que «es» tal o cual? Se requeriría que fijásemos en una cierta inmutabilidad o unidad lo que es puro cambio; pero esto es imposible, porque cuando quisiésemos decir que «es» tal o cual, entre el «es» y el «tal» ha transcurrido algo de cambio, algo de tiempo, ya es otro, y por tanto no puede haber predicación unívoca, luego no hay concepto universal: no puedo bañarme dos veces seguidas en el «mismo» río; antes de que baje por segunda vez ya es «otro» río, pues el agua ya ha bajado algunos metros; y nosotros bajamos con el tiempo que todo lo barre. La realidad es como el fuego, cuyo ser es un ir-no-siendo, devora y destruye aquello mismo que le da su mísero ser. Si es, pues, un puro cambio, no puedo decir de ella que «es»; por tantoserá un «hacerse», en el sentido de un «mero hacerse» un «total mudarse», es decir, su ser es un no-ser perpetuo. Por tanto no hay propiamente ciencia del ser, sólo cambio, sólo multiplicidad, sólo contingencia, sólo singularidad, sólo empiría, sólo contradicción. En vez de la univocidad del ser, la equivocidad total del ser.

Planteada la antinomia entre los eleatas del sur de Italia o Magna Grecia (con antecedentes racionalistas pitagóricos) y los heraclitanos de Efeso en Asia Menor, es decir, en el otro extremo del mundo griego, sus sucesores forcejean inútilmente entre los dos brazos de la tenaza, sin lograr desasirse de uno más que para caer sobre el otro. Zenón de Elea se vengó de las burlas inferidas a su maestro Parménides por los que le decían que andando ante él, bien demostraban si era o no era una realidad el movimiento. Les quiso demostrar con sus afamosas antinomias o aporías, y con un método también estrictamente racionalístico, que ni siquiera en la experiencia podrían admitir el movimiento, pues sería contradictorio. Buen discípulo de su maestro Parménides, que llevaba más consecuentemente al fin las premisas de su concepción. En el otro extremo, Cratilo, discípulo de Heráclito, le reprendió también a su maestro de poco consecuente. ¿Cómo puedes decir que no puedes bajar dos veces seguidas en el mismo río? ¡En rigor, ni una sola vez puedes bajar! En efecto, la acción de bajar es algo continuo, por rápida que sea. Por tanto ni siquiera puedes decir que no puedes bajar, pues si lo dijeras ya habrías bajado dos veces comparando el río tal como estaba en la realidad en el momento 1.º, con el río tal como está en tu concepto en el momento 2.º, dando a ambos extremos con el «est» un cierto elemento común que exige la comparación y predicación, y por tanto dando al ser algo de inmutabilidad, que no aparece en los sentidos. Por esto Cratilo no decía nada, sino que, según refiere Aristóteles, sólo movía el dedo, para hacer un gesto más rápido que si designase con un concepto (universal, fijo, necesario...) las cosas caducas.

El atomismo es un intento de solución, pero frustrado, porque dejando la hondura del planteamiento de Parménides-Heraclito, lo colocaba en un orden empírico. El momento siguiente de los sofistas es el del desengaño: Protágoras, Gorgias, son los grandes escépticos. Todo se puede demostrar o negar, lo mismo da. No es «una» la ver-

dad, con exclusión de falsedad o error: todo es igualmente verdad, por tanto en rigor nada lo es.

Sócrates representa el comienzo del resurgimiento, combatiendo el relativismo escéptico de los sofistas. Su gran discípulo Platón, fue también discípulo de Cratilo, y por tanto había recibido el influjo heraclitano: la realidad presente es la del cambio. Pero él, tan matemático por naturaleza, que escribió en el frontis de su Academia «no entre quien no conozca las matemáticas» y que veneraba por tanto a Parménides a quien llama (si no recuerdo mal en el diálogo «El Sofista») «hó mégas», «el gran Parménides», también veía que el conocimiento, la afirmación requieren en el objeto «necesidad», es decir, cierta inmutabilidad, y por tanto universalidad. Esto es el mundo de las ideas platónicas: en las Ideas está la verdadera realidad, la que intuimos como lejano recuerdo de una intuición anterior a la inclusión en el cuerpo: mundo distinto del actual, perfecto, inmutable, necesario. El mundo actual es sólo «umbrátil», una sombra de sombra, como los prisioneros de la caverna, en las imágenes proyectadas sobre el fondo de la caverna, ven sólo una sombra de las realidades. Ya participan estas sombras de algo de la verdadera realidad de las Ideas (la noción de «participación» hace su entrada en la filosofía) pero muy deficientemente. La consecuencia primera es que nuestra alma es capaz de actuar con independencia del cuerpo, intuyendo por sí misma las ideas, no sólo es espiritual, sino que no forma con él un solo ser: *está en* el cuerpo, como el navegante en la nave, o como el jinete en el caballo.

El discípulo de Platón, Aristóteles perfecciona su solución; pero así como Platón buscaba la síntesis con un ligero predominio de la razón, Aristóteles la busca con un ligero predominio de la empiria. Sí, las Ideas se requieren; su necesidad y universalidad e inmutabilidad. Pero no separadas en un mundo utópico, sino informando los seres sensibles: son el «eidos», la forma o «morfé» que informa la «hyle» o materia: es decir la doctrina del hilemorfismo. De un modo más generalizado, la realidad estará compuesta de dos coprincipios: acto-potencia; elemento perfecto, unitario y elemento deficiente, múltiple; factor de necesidad y universalidad, factor de contingencia y singularidad; elemento de la inmovilidad de la posesión, elemento de la mutabilidad del que va a la perfección o se mueve para tender a ella. Consecuentemente el conocimiento no hará más que reproducir en el orden intencional esta raíz íntima del orden del ser. Así como sacando la materia se desprendería la forma, universal y necesaria, que si no tuviese límite se haría en la realidad algo ilimitado, infinito, de modo parecido desmaterializando el fantasma sensible mediante la acción del entendimiento agente, formamos el concepto universal y necesario. Luego el alma humana no está *en el* cuerpo como el navegante en la nave; propiamente no «existe» sino que «conexiste»; lo que en nosotros «es», solamente es el «hombre», el todo, con unión sustancial de dos coprincipios potencia-acto, materia-forma,

cuerpo-alma. Paralelamente queda menos clara en él la inmortalidad del alma y la cognoscibilidad de Dios como Acto Puro.

Los discípulos de Aristóteles (o de Teofrasto, si fue éste quizá quien redactó el corpus aristotélico) no tuvieron suficiente hondura para conservar esta grandiosa visión sintética. Pronto se fijaron en elementos particulares y prácticos y decayeron hacia sistemas moralísticos, mientras con las nuevas Academias renacía el escepticismo bajo mil formas. Es verdad que Plotino y su escuela intentaron un vigoroso esfuerzo para remontar la pendiente inclinada por donde se hundía la filosofía griega, pero en vano. El neo-platonismo no bastó a satisfacer los espíritus, ni a darles la suficiente visión de seguridad dentro de su unidad excesiva, racionalística, platonizante en extremo; y le dejaron.

El año 529, fecha en que el Emperador Justiniano cierra la moribunda Academia de Atenas, señalada el fin de la filosofía antigua. Dispersos sus componentes, trasladados a Oriente y luego perseguidos allí, se disuelven, cuando ya no tenían vigor ni razón de ser.

Toda la filosofía posterior, a través de los siglos medievales, queda marcada con una doble tendencia, platonizante o aristotélica, con cierto predominio del elemento razón o con cierta supremacía del elemento empiría.

Así como el primer gran período de la historia antigua sigue un proceso parecido al del embrión, que después del planteamiento de la antinomia que da impulso a su desarrollo, llega a una solución de síntesis y plenitud, para decaer después y terminar con la desintegración de la síntesis vital o muerte, de modo parecido observamos un proceso bastante semejante en el segundo período que podríamos llamar de la filosofía medieval, como también en el de la filosofía moderna.

Se plantea la antinomia con la cuestión de los universales y con las dos clásicas tendencias opuestas, que se llaman ahora de los ultrarrealistas (racionalistas) y los antirrealistas (empiristas). Remigio de Auxerre, Odón de Tournai, plantean sin ni darse cuenta de la raíz o de la hondura de sus cuestiones, el problema en términos racionalísticos. Escoto Erígena no dista mucho del panteísmo. En cambio Roscelino niega en tanto grado este univocismo exagerado del universal, que tiende al extremo opuesto llamando «flatus vocis» a los conceptos, o sea considera su unidad meramente como externa, ficticia, meros «nomina» o nominalismo.

San Agustín, con atisbos de genio, había bebido lo que de bueno quedaba en la tradición platónica, pero no lo sistematizó en trabajos didácticos filosóficos, de modo que era difícil rehacer una síntesis de base agustiniana, a pesar de la hondura innegable de su pensamiento, más bien tendido hacia el platonismo y neo-platonismo. Pronto se reprodujo el balanceo en el sentido empirístico, aristotelizante. San Alberto Magno y luego su discípulo Santo Tomás representan la renovación de esta síntesis. Santo Tomás es aristotélico, pero

interpreta a Platón y a San Agustín, aun haciéndoles decir lo que «deberían» haber dicho (que tal vez no dijeron) con tal de integrarlos así en una grandiosa síntesis de signo aristotélico. Aristóteles no llegó a culminar con esa síntesis; Santo Tomás le lleva más lejos, valiéndose de elementos en parte arábigos: el Acto Puro es el ser «a se», sencillamente Necesario, aquel cuya esencia es existir, por consiguiente no sólo es Infinito (pues tiene en su misma esencia o definición todo lo que al ser pertenece) sino que frente a El, Infinito no hay realidad en una potencia que preexistiese a su acción, luego el mundo procede por creación «ex nihilo», luego Dios capaz de llevar al acto una potencia infinitamente distante es Criador y por tanto Infinito. Por tanto para conocer a los seres contingentes y mudables no ha de valerse como nosotros de la verdad lógica, que depende de su acomodación al objeto (sentido en que hubiera tenido razón Aristóteles negando a Dios el conocimiento de las cosas singulares, cambiantes que supondrían en El un cambio de imperfección) sino que El en su misma esencia, como Criador de todo (puesto que todo en cuanto al mismo ser depende de El) tiene la visión de las cosas tal como son. Es, pues, también causa final suprema y última del movimiento de todos los seres ansiosos de una mayor actualidad.

Pasado este estadio de plenitud y síntesis, viene en sus discípulos la crítica y la oscilación en sentido opuesto. Escoto representa la crítica para hacer prevalecer de nuevo la tendencia de predominio platónico: luego predominio de la idea de Bondad, y por tanto de la voluntad; cierta universalización (el «*formalis ex natura rei*» o «*formalitates*») que precede a todo acto abstractivo de nuestra mente; por tanto cierto «iluminismo» para conocer (por lo menos en cierto período inicial de su carrera intelectual, aunque después ya amplió las bases de su ideogenia) de modo que a cada idea corresponde un ejemplar o idea divina; por tanto cierto voluntarismo, manifiesto por ejemplo a propósito de la noción de libertad, a la que asignará una como espontaneidad propia hacia el Bien, Idea Suprema, independiente del juicio de la razón hasta cierto punto; de donde también la noción de beatitud no tendrá como raíz la visión o verdad, de Santo Tomás, sino la posesión o bien.

La reacción empirística tampoco podía faltar: fue Ockham. Frente a la *via antiqua* (que admitía un universal en cierto modo en la realidad, ya sea acto ilimitado, ya «*formalitates ex natura rei*») sólo quedaba la empiría y por tanto el singular y contingente. Por tanto el concepto en cuanto universal ya no será más que una mera colección desdibujada de contornos imprecisos individuales, o será un puro nombre. De ahí agnosticismo acentuado en cuanto al cometido racional de la filosofía, y por tanto cierto voluntarismo para suplir por otra vía lo que le quitaba a la razón (así haría, más acentuadamente Kant siglos más tarde). Todas las directrices de Ockham encuadran a maravilla dentro de la casilla que nuestra síntesis señala al empirismo. Es decir, después de la renovación de la síntesis aristo-

télica, propia de Santo Tomás, se inicia de nuevo el conflicto gracias a la doble corriente, racionalística por un lado (aunque naturalmente, poco acentuada, ortodoxa) de Escoto, y por otro lado empírica (ya más acentuada) de Ockham, que en el fondo es una reacción contra Escoto, aunque de rechazo también ataca, como es obvio, a Santo Tomás.

El genio que en este segundo período intentó de nuevo la síntesis (y a mi ver la más lograda, aunque por desgracia desconocida de los más) es el español Francisco Suárez. Se coloca precisamente en el punto de fricción entre la «via antiqua» (tomistas y escolásticos) y la «via nova» (nominalistas): hay algo de razón en ambas; algo de error en ambas también. La parte de razón de los nominalistas está en que efectivamente no sólo todo existente es singular (lo cual ya lo admitían contra Platón) sino *todo elemento o coprincipio* del existente, considerado antes de la labor precisiva de nuestra mente, es también en el orden extramental, singular: toda universalización procede de nuestra mente. Luego el acto no es ilimitado ontológicamente, luego la potencia tiene cierta actualidad, si se distingue de la nada, por tanto la esencia no se distingue con distinción realpositiva, de la existencia. Pero Ockham yerra más gravemente todavía, según Suárez, porque si bien es verdad que no hay «actualmente» ningún elemento universal (ni acto ilimitado, ni formalidades) no obstante hay en las cosas la capacidad (por el mismo hecho de que tengamos seres *semejantes*) o sea la aptitud fundamental en ellos de ser expresados *en cuanto semejantes*, es decir, prescindidos por la mente humana, o sea universalizados, es decir, con una verdadera metafísica, cuyo objeto expresa algo que se da fundamentalmente en la realidad. Toda la maravillosa síntesis de Suárez polariza alrededor de esta intuición primaria, como ya he expuesto en otros escritos.

También los discípulos de Suárez olvidaron pronto su grandiosa visión. ¿Por qué? Quizá no fue ajeno a este abandono la superficialidad del siglo de las luces, que entonces ya se anunciaba. Cuando tuve ocasión de manejar algunos manuscritos de discípulos de la escuela suarezista de fines del siglo XVII, me quedé asombrado de ver cómo se eclipsaba en ellos la visión del conjunto por atender sólo a pormenores desligados entre sí. También influyó el hecho de la prolijidad del «corpus» suareziano, que se prestaba poco a que por encima de sus copiosos y laboriosos análisis parciales, se dirigiese la visión del lector al conjunto y a lo íntimo. Contribuyó asimismo el hecho de que el suarismo nació en un tiempo de ambiente poco propicio para que pudiera arraigar con solidez; poco propicio porque en aquellos siglos se desarrollaban ya poderosamente las ciencias experimentales, que precisamente habían sido impulsadas por la directriz empirista del nominalismo, frente al método sintético o racional de la filosofía. Tal era su auge, que habría requerido un esfuerzo sobrehumano el trabajo de ir reconociendo la parte de verdad que había en el nuevo

movimiento y que hubiera separado en cambio cuidadosamente sus negaciones y extrapolaciones excesivas. No se hizo este trabajo ingente, en parte por las conclusiones de la futura revolución liberal que incubaba en los enciclopedistas; y vino el decaimiento total de la filosofía escolástica, de fines del siglo XVIII. No digo que no se enseñase en los centros de la Iglesia, ni que no hubiese autores de mérito y de notables obras: digo que en todos ellos se había perdido la visión de lo más íntimo y profundo, para vagar en discusiones de puntos particulares. Era el tiempo en que los clérigos se preguntaban si para estar «al día» ¡habían de dejarse alistar en la moda del empirismo de Locke o más bien en la del racionalismo de Leibniz y Descartes!

Con un curioso paralelismo se reproduce también en el nuevo período que se inicia, algo de este proceso, en que bajo el estímulo del eterno problema del hombre, se plantea de nuevo el conflicto entre el racionalismo y el empirismo. Esta vez dio principio a la filosofía moderna.

Destruído el equilibrio entre razón y sentidos, vagaban la filosofía durante los siglos XIV y XV en las luchas entre «nominales» y «reales», como decían entonces. La restauración escolástica llamada «escolástica española» o «segunda escolástica» de los siglos XVI y XVII siguió su camino ascendente y acertado; pero la equivocación esta vez estuvo en que permitieron que la ciencia natural incipiente formase poco a poco su propia concepción filosófica, rompiendo con ello el antiguo diálogo entre filosofía y ciencia. Bacon lanza su «Novum Organon» oponiendo al silogismo la inducción (es decir, al método racional, el método empírico) y al estudio de las causas finales el de las causas eficientes (con el mismo signo). El ambiente de desorientación, la necesidad de un método que guiase los triunfos de la ciencia era patente en el siglo XVII y se hace eco de este desconcierto el mismo Descartes. Descartes encarna en sí una pequeña reproducción de Parménides: la solución racionalista. Admite «verdades eternas», algo al modo platónico, intuitas inmediatamente (ideas innatas), entendidas con tanto realismo y tan unívocamente, que todo lo que no cabe en ellas es negado. Así la realidad queda despojada de todo lo cualitativo y el concepto de todo lo analógico: la materia sólo extensión y movimiento; el espíritu sólo psiquismo consciente, sin la verdadera noción de sustancia (que requiere una noción análoga de elemento potencial), ni verdadera educación, ni la legítima noción de acción para quedar reducida a una mera comunicación de un movimiento preexistente que pasase de uno a otro, con claridad racionalista, eso sí, pero con íntima contradicción. Paralelamente se reproduce el dualismo platónico: alma y cuerpo serán dos sustancias yuxtapuestas, pero con ello se disminuye la autenticidad de lo dado por los sentidos eclipsándose las cualidades secundarias de las cosas iniciándose el problema crítico. Si el psiquismo es toda la sustancia del alma espiritual, no hay vida en los animales (son

meras máquinas); y así en todo lo demás; todo lo que no cabe dentro de los estrechos marcos racionalísticos o matematizantes, queda negado.

La directriz racionalista cartesiana sigue adelante fatalmente en sus sucesores: Malebranche al no poder explicar matemáticamente la interacción alma-cuerpo (ni propiamente la acción) cae en el ocasionalismo; Espinosa, más consecuente, lleva el monismo de esencias hasta el panteísmo declarado; Leibniz, si bien reacciona contra estas consecuencias panteístas (por su espíritu conciliador y por su fe cristiana) deja intacta la raíz del racionalismo y lleva hasta tal punto sus consecuencias, que ya no puede admitir más que una serie de mónadas simples, sin acción real de unas sobre otras, que no serán más que átomos conscientes, o si se quiere con sus mismas palabras, un eco de otros ecos... En manos del racionalismo la realidad se esfuma, ya sea en Parménides, ya sea en Descartes o Leibniz. El racionalismo es ciego para no ver la realidad tal cual es. Por esto la libertad psicológica no es en Leibniz más que un nombre (la libertad que tiene un platillo de la balanza para no bajar si le ponen un mayor peso «de razones»), el nacimiento y la muerte de las mónadas son consecuentemente negados, todo verdadero cambio se hace imposible. Wolff, Baumgarten, viven de la herencia leibniziana, sin llegar al genio del gran maestro racionalista: pero siempre en la misma dirección.

La reacción opuesta, naturalmente, no se hará esperar: esta vez serán los ingleses Locke, Berkeley, Hume quienes representan la tendencia empirista. Borrando los confines entre sentido y concepto para reducir el segundo al primero, llega lógicamente Hume al fenomenismo o monismo de sentidos, sin sustancia verdadera, sin causa auténtica, sino sólo con lo dado sensiblemente: costumbre, asociaciones, sin propia y verdadera necesidad, sin estricta universalidad.

Kant representa en este conflicto entre empirismo y racionalismo el intento de síntesis. Admite con la tendencia leibniziana la estricta universalidad y necesidad de los asertos científicos (sin esto seríamos escépticos, proclama, y Hume lógicamente aplicado habría de llegar hasta negar ¡la física de Newton y las matemáticas de Descartes!); pero tampoco quiere renunciar a la crítica de Hume, basada en un fondo racionalista; no ya racionalismo sistemático (Hume es al revés empirista) sino racionalista metódico. La intuición fundamental de Kant consiste en colocar el principio unitario, universalizador, necesitante, en el sujeto productor del conocimiento; y el principio múltiple, contingente, singular, en lo que se le ofrece como materia del conocer. De este modo divide al hombre, convirtiéndolo en un maniquí irreal, que conoce sin saber si lo que para él es «objetivo», lo será también para un ángel, o para Dios; amando y sacrificándose, sin saber por qué; sintiendo y gozándose, como una máquina de calcular enciende una luz roja cuando hay acuerdo entre sus teclas y el movimiento impuesto; viviendo la conciencia de la responsabilidad

de las acciones buenas y malas, sin que les esté subyacente algo que *en sí* se aprehende causa del bien o del mal, sino como una máquina electrónica que da un quejido cuando se ha equivocado en su cálculo. No sólo divide y destroza al hombre, Kant, sino que también paralelamente divide el ser, la realidad; el ser «en sí» por un lado, el «fenómeno» por otro; entre ambos, un abismo; y paralelamente sin saber racionalmente nada sobre Dios, sobre el alma, sobre la vida futura, más aún sin saber si para un ángel realmente dos y dos son cuatro o quizá para él son diez mil, sin poder afirmar que Kant es verdaderamente causa de la Crítica de la Razón Pura en sí considerado... enemistadas ciencia y metafísica, sin advertir que la ciencia supone siempre un fondo de objeto «en sí» o metafísico y que la metafísica no es pura lógica, sino que requiere empezar y proseguir con una base inicial de empiría.

Es muy interesante lo que pasa con la evolución del kantismo, porque en la crisis postaristotélica se ve que los discípulos de Aristóteles ignoran al maestro; que los de Santo Tomás criticándole pormenores de sistematización pierden en el siglo XIV la visión del conjunto; que los de Suárez, arrastrados por las circunstancias ambientales no penetran en su síntesis. Pero con Kant no pasa así: sus discípulos encuentran en los mismos fundamentos del maestro (no podía ser menos) una contradicción fundamental, que no se puede resolver: si la cosa «en sí» es incognoscible, no podía él conocerla al afirmar su existencia, ni podía colocarla como un mero «ente de razón» (*Gedankending*) pues una mera idea no influye en la sensibilidad como elemento material; por otra parte si el fenómeno no es de ninguna manera «en sí» no se ve por qué aplica a los actos de conciencia (o a la mente humana tomada «en sí», a la que niega la capacidad de hacer metafísica, por tanto a la que presume conocer) atribuciones de verdad, de universalidad, de necesidad, de razón suficiente... Se escinde de arriba abajo el kantismo para dar paso al idealismo: nada «en sí» o nouménico; toda la realidad es el antiguo fenómeno y las aprioridades que lo explican: es el paso desde el kantismo al idealismo absoluto, más consecuentemente racionalista.

Pero también el idealismo llevado hasta el fondo de sus premisas fundamentales sigue el camino de Fichte y Schelling hasta Hegel. Hegel no puede evitar los últimos callejones sin salida: si fuera consecuente habría de llegar a eliminar a *todo* «sujeto en sí», conocedor, y a *todo* «objeto en sí» conocido; pero una representación sin representante, ni representado, ya no es representación; un tal conocimiento, no conocería. El racionalismo habría de ser ciego, el racionalista no puede ser hombre. Comete el «pequeño» yerro de atribuir al hombre lo propio de Dios: para El, sí, su pensar es norma de ser y por tanto autónomo en lo moral. Es la reproducción de Parménides en otra escala.

La reacción empirista va esta vez a cuenta de Kierkegaard, el gran debelador de Hegel. Siguen su reacción por otro camino el posi-

tivismo, el cientismo, el psicologismo (acobardada renovación de las posiciones de Hume) hasta el existencialismo de nuestros días.

El intento de síntesis de Husserl fracasa, porque si bien es verdad que se plantea de nuevo la antinomia y el eterno problema, no quiere resolverla sin renunciar a su previo y caro racionalismo metódico de la «*streng*e Wissenschaft». Husserl halla por un lado la concepción empirista del psicologismo (que lógicamente, según él, destruiría la necesidad y universalidad de las matemáticas y llevaría al escepticismo, como todo empirismo lo hace); y ve en seguida que esta posición empirista es insuficiente fundamentalmente. Por otro lado se encuentra con Kant y el idealismo postkantiano: repudia a Kant por sus «absurdas cosas en sí» existentes pero incognoscibles, y repudia también al idealismo absoluto «con un *yo* universal monstruoso» al que no podrían conocer como objeto en sí, y sin embargo al que tratan lo mismo que cualquier objeto en sí para conocerlo. Da, pues, Husserl un verdadero avance admitiendo las esencias universales y necesarias (contra el psicologismo), pero las coloca tales «en sí» existiendo (con otra especie de platonismo): el dilema le lleva a la decisión: o bien las identifica con lo dado empíricamente (y cae de nuevo en una nueva especie de empirismo, la del existencialismo) o las concibe como radicadas en Dios (pero entonces admitiendo esta solución cristiana, renuncia a la «*streng*e Wissenschaft» racionalista, con la admisión de la analogía del conocer y del ser) o bien finalmente admite que estas ideas universales y eternas, necesarias y trascendentes al pensar, son colocadas por un «yo» transcendental monadológico, es decir individual (renovando con ello otra especie de idealismo). Esta última fue, a lo que parece, la solución que por lo menos durante un largo período admitió Husserl. Pero sus discípulos pronto descubrieron sus fallos íntimos: las mismas críticas de Husserl de otro tiempo contra el idealismo, se vuelven ahora contra él, pues si no conoce las cosas *enteramente* «en sí» (es decir, con trascendencia fuera de su inmanencia transcendental), ¿cómo puede negarlas? Para que la negación tuviera sentido habría de haber conocido los dos términos del juicio, haberlos comparado y así negar uno de otro; si no ha conocido las cosas enteramente «en sí», ¿cómo puede negar que nuestro conocimiento las asimile? Además se encierra lógicamente en el solipsismo, reduciendo los otros hombres a una quimera. Es otra vez el callejón sin salida del racionalismo, como también el psicologismo había fracasado.

La Historia de la filosofía resulta un apasionante drama mirado desde la síntesis del eterno conflicto que lleva el hombre en su seno y que está encarnado en el ser: conflicto humano, por su dualidad radical razón-sentidos; del ser, porque estriba en su dualidad también radical, acto-potencia. Es imposible sacrificar ya uno, ya otro elemento.

También resulta imposible la armonía de ambos, si el hombre piensa que logrará aquí el término de la aspiración de que es capaz:

ni posesión intuitiva, ni reacción desesperada del escéptico, sino posesión, pero parcial, limitada, en vía, en esperanza de otro estadio ulterior, en que nuestra visión del Acto-Puro no será abstractiva como ahora, sino visión superior, que si la consideramos en el orden sobrenatural sabemos que será intuición inmediata sin especie. Visión que por ser del que es Acto Puro y Principio de todo ser dará con su infinitud de un modo eminentemente más perfecto, todo lo que ahora habría de empírico o sensible; es decir, en una sola idea (no empobrecida por abstracción, sino enriquecida por ser del Infinito) alcanzaremos toda la riqueza del conocimiento singular en cuanto singular: el Infinito suple con creces el universal. Ahí veremos que Ser y Pensar se identifican en su origen. El sueño de los prometeos de la Historia de la filosofía, Platón, Leibniz, Hegel... se realizará, pero en un plano distinto: no asaltando el hombre la divinidad, sino descendiendo Dios hasta la humanidad.

Por esto es obvio que se produzca la oscilación que nos manifiesta la Historia de la Filosofía: el hombre es así, y se desarrollará así perpetuamente. Si no fuera así la Historia, o bien el hombre se habría degenerado al nivel de los brutos, o bien ya estaría en posesión del término. Mientras no sea ángel, ni bestia, sino hombre, habrá en él esta lucha, en la que padecerá por la posesión de la verdad, cuya posesión o rechazo forma así parte de su misma prueba moral del hombre, no sólo hijo de sus ideas, sino aceptador de las ideas falsas si su corazón las quiere. Puede el hombre dar uno u otro sentido a su ser; pero dejar de ser hombre y encontrarse en los dilemas propios del hombre no podrá nunca evitarlo.

V. *Metafísica y Criteriología*

Algo de verdad había en Parménides al reconocer en el ser, que tiene unidad; es decir, que tiene necesidad, universalidad. Algo de verdad había al reconocer la supremacía del concepto unitario sobre la multiplicidad singular, contingente, del sentido. También algo de verdad había en Heráclito al admitir que en el ser de experiencia hay multiplicidad, es decir, contingencia, singularidad, y el carácter propio e irreductible del dato de los sentidos. En lo que erraban era en exagerar cada uno su propia posición, excluyendo todo elemento de la opuesta. Por decir que es falso el aserto parmenidiano «el ser es» o «el ser debe ser», no se deduce que digamos con Heráclito «el ser es el que no es», o «enteramente no puede ser». Entre ambas afirmaciones hay un término medio: «el ser debe ser *en la medida en que sea*», «en cuanto sea»; luego puede ser de muchos modos, «*pollakhós légetai*», en frase de Aristóteles. Por tanto expresamos analógicamente la realidad al encerrarla bajo la unidad conceptual del ser. Es tan una, que no da un concepto equívoco, es tan diversa, que no podemos lograrlo unívoco. Es falso negar que el ser de ninguna

manera «es», pues para decir esto (aunque sea con un gesto de la mano) ya se designa una realidad que si de ninguna manera contuviese universalidad y necesidad, si de ninguna manera permaneciese «la misma» sino que se disolviera en un puro devenir, ya no podría siquiera decirse esto de ella: decirselo sería lo mismo que destruirla, y decirlo sería desmentirse a sí mismo.

Siendo, pues, el contenido del concepto de ser, análogo, la unidad, verdad y bondad que brotan de él en sentido transcendental (es decir, de cualquier ser mirado en cuanto ser) dan lugar a negaciones predicamentales: distinciones, ente de razón y mal. Paralelamente hay en la realidad también un doble principio: acto y potencia. El primero es el principio de la unidad del ser, de su universalidad y necesidad; el segundo es principio de su multiplicidad, contingencia y singularidad. Pero si bien esta distinción está en el ser intermedio (el realmente móvil, con un principio real y un término real) no puede darse llevada a los extremos: en el extremo superior sólo Acto; en el extremo interior la pura posibilidad, mera potencia metafísica. Querer colocar una distinción real potencia-acto en este primer elemento (con distinción real *positiva*, esencia-existencia) nos llevaría a innumerables contradicciones: que en la realidad misma habría un elemento sólo potencial (la esencia), que en cuanto meramente potencial, sin nada de acto, no sería algo uno, luego ni excluiría la no-contradicción, ni sería por tanto inteligible, ni ser (equivaldría a la cosa «en sí» de Kant, incognoscible, pero conocida); designarla ya es decir que de algún modo participa del «es» y por tanto del acto (a menos que la rechacemos fuera de la Metafísica, colocándola al otro ámbito del ser real, entre los seres de razón, con lo cual tampoco podría ser algo existencial positivo). Es decir, se evita la contradicción precisamente en la misma medida en que implícitamente se niega (con el sentido latente que queda bajo la negación) lo que con nuestras palabras explícitas diríamos al distinguir real *positivamente* la esencia de la existencia. Además colocar *en el orden extramental* un elemento «universal», como acto de suyo ilimitado (es decir, cuya ilimitación no proviene sólo de nuestra facultad abstractiva, pues entonces la distinción sería sólo de razón, sólo fundamentalmente estaría en la realidad) sería sencillamente repetir las contradicciones del platonismo: la interpretación cajetanista del tomismo es en el fondo un repetir el platonismo a otra escala. Por esto se encuentra (tanto el tomismo rígido, como el escotismo) que han de individualizar la especie *fuera del entendimiento* (puesto que para ellos no se trata de distinción meramente de razón racionada), y por tanto individualizar algo universal en un orden extramental por algo que en cierto modo (más o menos, según ambas concepciones) le sería extrínseco; lo cual es perfectamente ininteligible (aparte de que contra el tomismo de Cayetano queda el problema de que la cantidad para hacer tal cometido de individualizar, habría de tener notable perfección, y por tanto debería ser acto, que requeriría a su vez otra limitación e indi-

viduación extrínseca; o no sería acto y por tanto no podría tener bondad o perfección, y por tanto no podría limitar ni hacer nada).

Suárez, pues, hace ver que si bien la solución aristotélica acto-potencia es fundamental y acertada, y que en Santo Tomás hay las líneas generales y más fundamentales de interpretación, no obstante sus seguidores han forzado un poco el contorno, determinando demasiado literalmente sus principios; los tomistas de Cayetano con su oposición acto-potencia; los escotistas con la intuición ejemplarista agustiniana; desde luego los nominalistas, ya claramente empiristas por haber reaccionado contra ellos saltando al extremo opuesto.

Es falso enteramente que Suárez sea un nuevo escalón hacia el nominalismo; Suárez es una reacción de síntesis poderosa contra el nominalismo que se produjo espontáneamente gracias a la exageración platonizante no sólo de Escoto, sino de Santo Tomás, si se lo tomara a la letra como entienden los llamados tomistas.

Es nuestra mente quien hace el universal, prescindiendo de las desemejanzas, reteniendo las semejanzas: luego hay fundamento ontológico para este universal hay un fundamento que es lo expresado e importado por nuestra metafísica: pero el fundamento del universal no es un «acto objetivamente ilimitado» ni una «formalidad universalizada anterior al acto de expresarla», sino la capacidad objetiva que hay en seres semejantes para que pueda una mente de la perfección del hombre considerarlos *en cuanto semejantes*, lo cual es prescindir, es decir, universalizar. De modo semejante a como no existen formalmente los elementos de la matemática, pero hay en la cantidad la capacidad o fundamento para que un entendimiento de la perfección humana exprese así sus relaciones, de tal manera que un entendimiento superior (por ejemplo angélico) si bien no formulará nuestras matemáticas, sin embargo no negará con verdad a su modo lo que nosotros con verdad a nuestro modo hemos dicho. ¿Cuál es la raíz de que haya estos seres semejantes en su raíz más íntima que va hasta el ser? Es el hecho de que por ser todos estos ejemplares contingentes, no excluyen la posibilidad de otros de la misma especie y por tanto vienen todos en última instancia del mismo Ser Infinito, cuya perfección imitan diversamente en cuanto individuos, pero semejantemente en cuanto todo efecto deja entrever la perfección de su causa, y tanto más cuanto más íntimo sea este orden de causalidad, como es en la creación.

Por consiguiente la distinción acto-potencia sólo es real allí donde la experiencia misma nos demuestre por el movimiento con un término «a quo» real, es decir, existencial, y un término «ad quem» igualmente del orden existencial que hay composición real positiva entre potencia y acto.

Concibiendo el ser que nos presentan los sentidos y la experiencia interna compuesto de acto-potencia, se infiere inmediatamente la objetividad de la noción de sustancia como la fundamentación de las Verdades Eternas en Dios. En efecto, en el cambio ofrecido por

los sentidos descubre nuestra razón que no todo es cambio, que hay algo actual, en la misma potencia, pues sin ello no podría el que se cambia permanecer en cierto sentido «el mismo», a fin de que lo nombrásemos dos veces antes de que fluyese el agua del río heraclitano. Y este sujeto permanente del que se educen sus actuaciones o accidentes, es la sustancia. Pero también puede aplicarse la misma teoría a la materia en cuanto opuesta a la forma: no habría cambio sustancial sin un elemento que en cierto modo es «el mismo» (habría sustitución cinematográfica, o continua creación y aniquilación, pero esto no es movimiento, no es cambio). Finalmente, si todo movimiento supone algo inmóvil, sucede que moviéndose totalmente todo lo físico (en el caso de perecer todo contingente: como contingente es perecedero) no quedaría la verdad inmóvil, eterna, necesaria. Para que se afirme con verdad aquello sin lo cual hay la intrínseca contradicción relativista heraclitana del escepticismo, la verdad ha de ser necesaria, universal, eterna: sin ello ni el principio de no-contradicción admitido como ley del ser (además de ley del pensar, que traduce la anterior) caería en un mero psicologismo, o humismo o heraclitanismo. Pero para que tenga este carácter enteramente necesario, eterno, universal, no queda más solución que admitir en el orden extramental un ser *necesario*, ultratemporal, ultracontingente, en el que radique en última instancia esta necesidad: es decir, sólo se explica el carácter de la verdad si se la considera como expresión derivada de una necesidad objetiva, que es Dios.

El empirismo, que tiende a reducirlo todo a potencia (disminuyendo el acto) diluye la unidad en la multiplicidad; entonces no da razón, no da ciencia, no explica la realidad en su elemento o aspecto necesario; por tanto tampoco puede admitir causas. Si el ser se definiere «moverse», ¿por qué se mueve? ¡Porque es! Luego sería puramente gratuito, ininteligible, absurdo (sería más perfecto, más ser, moverse para aprender, como hace el discípulo, que no moverse porque ya «es» sabio, como el maestro). Pronunciar la hipótesis empirista también resulta algo ininteligible, absurdo, pues sería ya darle algo de necesidad, algo de inteligibilidad, algo de razón suficiente (cuyo confín o límite con lo demás no se podría señalar). En resumen, el empirismo consecuentemente niega la objetividad de la otra parte de la Metafísica, negando la noción de causa. Pero el racionalismo que tiende a reducir toda potencia a acto, hace con ello del hombre una especie de Dios, al modo de Hegel o de Gentile o de Croce; y es absurdo también pues este pretendido Acto Puro, este Lógos a nuestro nivel, este «dios» de bolsillo, no aparece con los caracteres de plenitud: si los tuviera ya no se preguntaría por la causa, porque poseería en sí perfectamente la explicación de todos los seres y de todas las causas.

Los primeros Principios (de no-contradicción, de razón suficiente, de finalidad) entendidos también analógicamente, no hacen más que expresar en forma de ley o de enunciado general, esta necesidad íntima

de explicar la potencia por el acto y no viceversa. Las causas, no hacen más que enunciar el cumplimiento del enunciado de los Principios metafísicos, dando al ser movable su unidad propia (compuesta de causa material y formal, o sea potencia-acto), su inteligibilidad o verdad (dando la razón suficiente y razón suficiente de su existencia, que es la causa eficiente), como la razón suficiente de la especificidad de su tendencia, mediante la causa final o bondad del ser.

La Metafísica descubre con ello el sentido del ser. La ansiosa pregunta de Heidegger al empezar su truncada Ontología de *Sein und Zeit*, «die Frage nach dem Sinn von Sein», recibe aquí un sentido grandioso: teniendo necesariamente que explicarse la potencia por el acto, y hallando en todo contingente algo de actualidad, pero potencial, deficiente, participada, se requiere con absoluta necesidad un Principio explicativo, Acto Puro, del que proceda este ser participado, o acto-potencial; se requiere un Término Acto Puro, a quien ve el ser en movimiento. Todo cuanto se mueve tiende a un bien. Todo ser lleva, pues, grabado en lo más íntimo de su ser, como con sello de fuego, junto con su contingencia, el sentido de su movimiento: tiende a acrecentar su actualidad, es decir, con un movimiento cuyo sentido íntimo quizá no descubre, «omnia intendunt assimilari Deo», «todas las cosas tienden a hacerse semejantes a Dios», como dice Santo Tomás.

La Ontología, pues, lleva espontáneamente a la Teología Natural o Teodicea, dándonos ya la vía cuyo recorrido nos lleva a la demostración racional de Dios: luego sin el ontologismo racionalista de Rosmini, sin el empirismo agnóstico afectivo-sentimental del modernismo o del existencialismo: dos teodiceas enteramente divergentes, la intuicionista de tendencia panteística y racionalista una, la sentimental de tendencia agnóstica la otra. Ambas divergen a extremos sin salida y sin justificación, dejando en medio el camino del dualismo analógico de la filosofía cristiana.

Es obvio que así suceda: la consecuencia última en el orden del ser seguirá paralelamente la actitud del orden del conocer. Por esto la Criteriología nos ha mostrado que dando al conocimiento del hombre una actualidad absorbente, que en realidad no tiene, es llevado a ser considerado como un falso dios, encerrado en un monismo de esencias, que contradice la experiencia de la realidad vivida; al revés, dando a sus conceptos universales ninguna verdadera universalidad y necesidad de alcance ontológico o trascendente, es llevado a negar todo el orden de las esencias, y con ella la intuición última de la noción de ser, cayendo por lo mismo en un escepticismo que ni puede manifestarse pronunciándose, pues por lo mismo que se enunciase esencialmente con verdad, quedaría negado, destruido.

VI. *Filosofía Natural: Cosmología, Psicología*

A la dualidad acto-potencia corresponde en la Psicología la realidad materia-espíritu, no calcada en idéntico sentido (es obvio) pero radicada en esta polaridad y aplicada a la explicación del viviente. Al carácter analógico de la formación de nuestros conceptos (ni mero dato singular material, ni mera intuición de Ideas) le corresponde la unión sustancial de ambas concausas (alma-cuerpo) en la sensación, u operación del conjunto, con dependencia intrínseca de la materia; mientras que la intelección operación del espíritu sólo con dependencia extrínseca, encuadra con el hecho de que nunca con mera adición de singulares se llegue al universal, noción de todo «potencial», que implica la «necesidad» de predicación. Así como con mera yuxtaposición o adición de contingentes no se obtendrá el paso al ser Necesario, del mismo modo sólo atribuyendo al alma una operación que no dependa intrínsecamente de la materia, sino que le permita una captación inmediata de la forma, se obtendrá la posesión del universal, por una parte superior al dato sensible, por otra parte encarnado en él, condicionado en cierto modo por él en cuando al modo de obtenerlo a partir del dato sensible, y con dependencia extrínseca del cerebro.

La libertad humana de modo enteramente paralelo, equidista de dos concepciones divergentes: es de libre-arbitrio; ni puro arbitrio sin impulso vital (sería la antinomia de la determinación racionalística de razón suficiente en sentido matemático, que no supo resolver Kant; o la necesidad de escoger lo mejor, al modo leibniziano), ni mero impulso sin base arbitral o ideológica (sería la mera espontaneidad absurda del existencialismo); la realidad es que el hombre hace que «le» sea mejor tal cosa, con una cooperación entendimiento-voluntad, que se encuentra tanto en el caso de la certeza libre (influjo de la voluntad en el entendimiento), como en el caso de la libertad (influjo del entendimiento en la voluntad): puede llamarse nuestra libertad, según la frase de Santo Tomás, que podríamos traducir con un neologismo que nos permitiera el juego de palabras, libertad-arbitral, o juicio-liberal.

La Cosmología también equidista de ambos sistemas monísticos, que se disputan la concepción cosmológica: el monismo determinístico unitario, el monismo contingentista de pura multiplicidad ininteligible. Piénsese por ejemplo en la reciente cuestión del indeterminismo de las leyes cosmológicas, frente al férreo determinismo de los átomos, enaltecido por los monistas como Haeckel en el siglo pasado y principios del actual. Esta indicación nos dispensará el trabajo de ir recorriendo las tesis cosmológicas porque su inserción dentro del doble ritmo queda patente a cualquiera.

VII. *Moral, Estética, Política*

Es obvio que en moral hayan oscilado también periódicamente los filósofos entre dos concepciones divergentes en sentido opuesto, pues así como la Teología Natural espontáneamente brota de la Ontología, también de toda la Metafísica (Ontología y Teología Natural) brota la Moral.

Hay efectivamente sistemas éticos que tienden a poner como única ley objetiva la ausencia de ley objetiva universal y necesaria. Una ley universal como «nunca, dentro de tales y tales circunstancias, es lícito matar», «nunca es lícito blasfemar de Dios», etc. no cabe en estos sistemas. La multiplicidad de situaciones morales, enteramente diversas, enteramente absurdas racionalmente e injustificables: sólo la voluntad individual con absoluta autonomía creará la ley moral y el bien moral. Esta es la dirección por ejemplo de Sartre o de Jaspers para los cuales todo está permitido si el sujeto lo quiere a fondo, «con sinceridad o buena fe». En sentido opuesto naturalmente descuello el formalismo de Kant, que separa completamente de un bien en sí, bien y fin objetivos nuestros, que mediante los actos libres hubiéramos de alcanzar, el imperativo categórico, elemento formal, universalizador y necesitante, del acto moral.

Entre ambos extremos está, aquí como siempre, la filosofía escolástica, que revaloriza las posiciones fundamentales humanas: hay ley universal y necesaria, expresión de una naturaleza humana y al mismo tiempo de una Naturaleza Divina, entre las que media una relación ontológica universal y necesaria, que no podemos destruir sino reconocer. Pero este formalismo tiene en cuenta todas las circunstancias materiales con las que se presenta encarnada esta relación y necesidad, para vincular, adaptándose a ellas, las fórmulas de cada precepto particular.

Max Scheler, valorista procedente de la fenomenología, no hace más con su ética material de los valores, que traducir en el orden ético el mismo esfuerzo fracasado hacia la concepción escolástica, o mejor, cristiana, que con un intento paralelo siguió en el orden especulativo su maestro Husserl: ambos quieren reconocer objetividad, transcendencia al elemento formal, pero sin llegar a término por el racionalismo metódico que finalmente los hizo caer en el idealismo.

La estética siempre ha buscado su vinculación con la Metafísica, pues en verdad, están íntimamente unidas. Por esto si alguien quisiese empezar a catalogar y poner en orden el abigarrado montón de teorías y sistemas estéticos, sin duda habría de empezar por distinguir los formalistas y los empiristas.

Para los primeros gusta una cosa porque es bella: tiene una «forma» propia la belleza, es una «idea». Para los segundos decimos que es bella una cosa porque nos gusta: la empiría, la costumbre, la educación, la asociación de imágenes, el aplauso social, la proyección sentimental, es decir, algo empírico, algo subjetivo, algo múlt-

tiple y contingente, sería el elemento constitutivo de la belleza. También aquí encontraríamos que en el formalismo hay la forma extremada, racionalista, que nos daría las estéticas subjetivistas de Kant o Hegel, por ejemplo (ya que lo que ellos llaman «objetivo» es en nuestra terminología «subjetivo»): es la posición del racionalismo en Estética. Entre las posiciones extremas encontraríamos la del formalismo objetivo, anclado en el ser transcendente, y por tanto mitigado, que siendo racional, no es racionalista, y nos daría la Estética de la tradición escolástica y cristiana, buscando en la perfección específica o en el dinamismo teleológico la raíz ontológica unitaria o forma del elemento deleitante que llamamos bello.

La palabra «Política» puede tener dos sentidos muy diversos, como es bien conocido. En sentido filosófico y en sentido de ciencia o arte aplicados a la práctica. La Política en sentido filosófico (la escribiremos con mayúscula) se integra dentro de nuestros tratados de filosofía: da las normas supremas y generales, sin descender a su aplicación a casos particulares y prácticos, aplicación que puede hacerse de muchas maneras, dentro de las mismas normas supremas. La política en el sentido de disposición o arte práctico (la escribiremos con minúscula) cuida precisamente de estas aplicaciones particulares y se expresa en los programas de los partidos políticos, de los gobiernos, de los dirigentes de las naciones. Está claro que en mi síntesis filosófica no pretendo inmiscuirme en este segundo orden de la política minúscula, que es extrafilosófica, sino quedarme con la primera, la mayúscula, propiamente filosófica. Aunque es innegable que las directrices de esta segunda influirán y deben influir dentro de ciertos límites en la actuación de la primera.

La Sociedad es como un organismo viviente, pero no físico sino moral, es decir, de orden psíquico humano. Hay también en este organismo moral, que es la Sociedad, dos elementos: una materia (los componentes humanos de esta sociedad) y una forma (la autoridad, la ley) la cual (lo mismo que en las plantas y animales) es el principio más radical que empuja el todo, o sociedad en este caso, a conseguir sus propios fines por los cuales vive.

Habrà sanidad en un organismo moral, cuando suponiendo los otros requisitos extrínsecos (como es que se proponga un fin proporcionado, bueno, etc.) haya una perfecta relación de equilibrio entre materia y forma, con una compenetración mutua del elemento múltiple (la masa) y del elemento unitario (la autoridad).

Si prevalece el elemento material, con detrimento del formal, se va en la dirección demagógica, multitudinaria, que se halla cercana a la desintegración y a la muerte. Es la corriente que antes llamábamos empirista. Si, por el contrario, prevalece el elemento formal en exceso (no por unificar, sino por unificar contra el bien del conjunto) se forma el cáncer, en el cual el principio directivo ya no labora para el bien del organismo, sino para sus propios fines, valiéndose del elemento formal en vez de informarlo y elevarlo.

Así como en filosofía es constante el peligro de oscilar entre ambos extremos, racionalismo, empirismo, asimismo en política teórica, y en la aplicación política práctica hay constantemente el gran peligro de caer ya en un extremo, ya en otro, o bien de oscilar alternativamente entre ambos.

Fue el liberalismo el movimiento que en los tiempos modernos encarnó la tendencia multitudinaria, es decir, para usar el mismo nombre de antes, que aquí naturalmente no tiene sentido propio, la tendencia empirista. Fue su reacción opuesta, el socialismo, la tendencia en sentido contrario, que antes nos inspiraba la palabra de tendencia racionalista. El liberalismo es tan múltiple, que la autoridad está a merced de cualquier capricho de la multitud soberana y creadora de la ley. En el socialismo la sociedad es tan unitaria, que la autoridad no respeta la dignidad del individuo como hijo de Dios, dotado de iniciativa y responsabilidad propia. En el liberalismo el individuo lo es todo, la autoridad no es nada. En el Socialismo la autoridad no es todo, el individuo es nada.

También aquí la concepción de la filosofía cristiana se coloca en un justo medio. Por una parte niega al individuo que él, que su libertad sean los creadores del principio unificador, de la ley (diríamos, niega al elemento potencial que sea «acto», para seguir con el paralelismo anterior). No; la libertad no es un fin, es un medio, puro medio para un bien superior, que se ha de alcanzar. La autoridad y la virtud de la obediencia a una Autoridad cuyo poder viene de Dios tienen en la concepción cristiana y en la filosofía escolástica que la defiende, una dignidad y reclaman una sumisión y respeto, que están muy distantes de lo que sienten y hacen nuestras masas actuales, profundamente corrompidas por los residuos del liberalismo. La autoridad viene de Dios, norma suprema, como el Acto Puro se halla en El.

Por otra parte, también rechaza nuestra concepción política cristiana lo que históricamente es una tendencia extremosa en sentido opuesto, a saber, la de aquellos sistemas ideológicos que consideran la Autoridad como creadora del derecho y del deber, del bien, de sus propios fines con total desdén del individuo. Así como los racionalistas idealistas se creían creadores del ser, así Hegel, perfecto racionalista, también será absolutista en derecho y en Política: el Estado humano, encarnación de la Idea, crea el deber y el derecho, la moral y la obligación. No puede equivocarse el Estado, ni puede haber ante él nada que se le oponga limitando sus pretensiones como algo injusto, porque haga lo que haga siempre por el mero hecho de hacerlo será justo y bueno (si por hipótesis el Estado es el creador del ser como de la obligación y del bien). Esta concepción incurre en el «pequeño» error de hacer del hombre un semidiós o un dios. En esta concepción están inspirados por ejemplo el sistema comunista (en el que la palabra democracia y libertad es una pura ficción de orden propagandístico) o el nazismo.

Entre ambas concepciones está aquí también el término medio

de la directriz política cristiana: el hombre, miembro de la Sociedad, es «portador de valores eternos»; esta frase expresa sin duda, una honda concepción cristiana; es decir no puede la autoridad anular al individuo; hay una moral, un bien objetivo anteriores y superiores a ella. Por tanto, la Autoridad ha de respetar la libertad individual en la mayor medida que sea posible para que se promueva el mayor bien común, sin caer en la demagogia, ni en el absolutismo, ambos extremos viciosos.

Por otro lado el individuo se siente consciente de su dignidad, poseedor de un fin propio que nadie le puede quitar, porque se lo ha dado el mismo Dios, y con el derecho de que le den los medios para llegar a este fin; el individuo no es un engranaje anónimo dentro de una enorme máquina impersonal que le tomase meramente como medio. Pero al reclamar esta justa libertad y respeto a su persona, no lo hace como si fuera esta libertad un fin en sí, por tanto como si fuera una libertad soberana e irreprimible. Esto es falso, es un principio del liberalismo, que con toda lógica (si hay hombres que en vez de flema tengan sangre suficientemente caliente en sus venas, para llegar a las últimas consecuencias de los principios, en su actuación) lleva a la demagogia y a la desintegración.

¿Cómo se logra este equilibrio perfecto? En la parte teórica anterior decíamos: la analogía, frente a la equivocación o frente a la univocidad: es una posición de equilibrio. El compuesto acto-potencial, ya actual, pero deficiente, todavía potencial y en vías de perfeccionamiento. Ahora de modo parecido diremos: la concepción cristiana, ha ayudado muchísimo a que el hombre mantenga este difícil equilibrio equidistante del racionalismo y del empirismo, porque por un lado hace *descender de Dios la Autoridad* (es falso que la libertad humana sea ilimitada y soberana); pero por otro lado *negando que esta Autoridad sea creadora del derecho* sin atender al fin absolutamente impuesto por Dios, la consecución del fin último, a cuya consecución la Autoridad ha de velar, siendo la actuación del gobierno un modo de servicio, no una prerrogativa en beneficio propio.

Así como sólo gracias a esta luz se ha conseguido de un modo estable una concepción que a lo largo de la Historia reconociese las grandes tesis de la filosofía perenne, Dios Infinito, Criador, hombre compuesto de alma espiritual y de cuerpo, libertad, ley moral objetiva, etc., de modo parecido ha sido el impulso del ideal cristiano lo que ha producido en el mundo un sentido de respeto a la libertad y dignidad humana, que ha elevado el concepto de la dignidad del hombre, de las obligaciones de la Autoridad, nociones que antes no se conocían con esta amplitud, mientras oscilaban perpetuamente las concepciones paganas entre un régimen de esclavo en que la Autoridad lo era todo y el individuo se anulaba, y el régimen de democracia revolucionaria, en que se atomizaban las naciones en una multitud de jefecillos puestos y quitados por las turbas o por las legiones a capricho.

¿De qué manera concreta el Gobernante ha de realizar estas directrices supremas? ¿Con la aristocracia, con la república, con la monarquía, con la democracia, con otra forma? En esto ya no se mete nuestro estudio. Esto ya rebasa el orden de los principios filosóficos, para pasar al de las aplicaciones prácticas. El Gobernante (o los que participan de sus funciones) ha de ver de qué manera en cada caso concreto será más adaptado un medio que otro, en vistas a la consecución del fin, que es el bien común (poner al hombre en situación de desarrollarse normalmente en la Sociedad, para poder lograr su plenitud humana en esta vida y la posesión de Dios en la vida futura); por tanto, habrá de tener en cuenta estas circunstancias particulares de cada caso concreto, para ver qué medios son entonces los más conducentes: muchos son teóricamente posibles, con tal que respeten el orden fundamental de sumisión a las exigencias del ser.

Esta es la grandeza del hombre y al mismo tiempo su sino, a veces trágico, a veces sublime, según él quiera. Ni es bestia (no tendría problemas, ni historia, enteramente adaptado a la multiplicidad material circundante), ni es ángel o Dios (tampoco tendría problemas, por poseer o ser la unidad del Acto Puro y plenitud final); es, como decíamos antes, un ser en formación, en vía, acto incoado, participado.

Para que intuya claramente la vía que ha de recorrer, le es una preciosa ayuda la grandiosa síntesis de la Filosofía Cristiana, de la escolástica en particular, que descubren en el hombre ya un cierto logro, pero sólo acto-potencial, todavía deficiente, en vías de ulterior posesión, por una mayor participación del Acto Puro, Dios.

(†) JUAN ROIG GIRONELLA, S.I