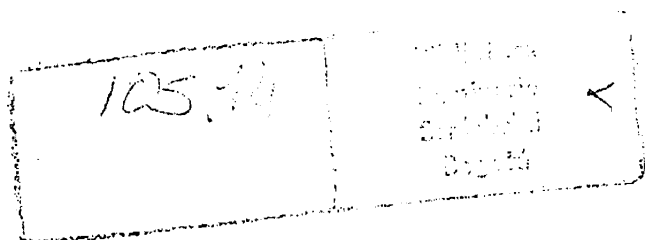


ETIENNE GILSON

LA UNIDAD
DE LA EXPERIENCIA FILOSOFICA

Tercera edición



Ediciones Rialp, S. A.

Madrid

Título original inglés:
The unity of philosophical experience.
(Charles Scribner's Sons, New York)

Traducción de
CARLOS AMABLE BALIÑAS FERNÁNDEZ

Depósito legal: M. 256-1973

I. S. B. N.: 84-321-0140-0

Impreso por Closas-Orcoven, S. L.
Martínez Paje, 5. Madrid-29

PROLOGO

La historia de la Filosofía está en relación mucho más estrecha con la Filosofía que la historia de la ciencia con la Ciencia. Es posible en efecto, llegar a ser buen científico sin tener muchos conocimientos sobre la historia de la Ciencia; en cambio, nadie avanzará muy lejos en sus reflexiones filosóficas si antes no ha estudiado la historia de la Filosofía. De hecho, el libro primero de la Metafísica de Aristóteles es también la primera historia de la filosofía griega que se conoce, y constituye, por cierto, un ejemplo consumado de cómo debe realizarse tal historia. Y es que, efectivamente, es ella una historia filosófica de la Filosofía, mientras que muchas historias modernas de la Filosofía están escritas de un modo no filosófico. Porque si no se hace ver que la cadena infinita de sistemas opuestos que va de Tales de Mileto a Carlos Marx presenta cierta inte-

ligibilidad intrínseca más bien sugiere ella desaliento que esperanza.

Precisamente constituye el propósito y la finalidad de este libro mostrar que la historia de la Filosofía tiene sentido filosófico y definir su significado en vista de la naturaleza del conocimiento filosófico mismo. Por eso no se deben considerar las diversas doctrinas, así como las partes de ellas, que en este volumen se estudian, como fragmentos arbitrariamente seleccionados de un resumen de la filosofía medieval y moderna, sino como series de experimentos filosóficos concretos que presentan una importancia dogmática. Cada uno representa un intento determinado de dirigir el conocimiento filosófico según cierto método; tomados en conjunto, constituyen una experiencia filosófica. El hecho de que todos estos experimentos hayan llevado al mismo resultado justifica, según creo, la conclusión común a los siguientes análisis, a saber, que hay una experiencia secular de lo que el conocimiento filosófico es y que tal experiencia presenta notable unidad.

Las convicciones fundamentales sobre que descansa este libro se hallan profundamente enraizadas en el pasado filosófico de su autor. Sin embargo, tal vez no hubieran encontrado nunca expresión pública si el miedo a desdecir del prestigio de una celebrada cátedra no hubiera movido al historiador profesional de la filosofía medieval a invadir esta vez el terreno del filósofo. Quiero, por eso, expresar aquí mi gratitud al departamento de filosofía en Har-

vard por haberme encargado generosamente un ciclo de conferencias cuya finalidad es honrar la memoria de William James. Sean cuales sean los motivos que puedan haberla determinado, lo cierto es que esta elección demuestra al menos el acierto de James al describir a J. H. Palmer, en 1901, el espíritu de Harvard en Filosofía con estas palabras: «Lo más delicioso de este departamento filosófico, donde cada uno tiene una serie de ideas, prácticas y teóricas, que expresan su irresistible idiosincrasia, es, a mi parecer, nuestro profundo aprecio del prójimo y nuestra en conjunto armoniosa cooperación para infundir en las mentes de los estudiantes lo que probablemente es verdad objetiva. Al menos, esto es genuino liberalismo y no-dogmatismo.» Lo que era cierto del Harvard* de James, Royce y Palmer no lo es menos del Harvard de Perry, Whitehead, Hocking, Lewis y Sheffer. Cuando el no-dogmatismo es lo suficientemente generoso para dar la bienvenida incluso al dogmatismo, es que realmente ha llegado a su punto de perfección.»

Las conferencias que componen el presente volumen fueron dadas en la Universidad de Harvard en la primera mitad del año académico 1936-1937. Estoy particularmente en deuda con mis amigos el profesor Ralph Barton Perry, de la Universidad de Harvard, y el reverendo Gerald B. Phelan, presidente del Instituto de Estudios Medievales (Toronto), por haber leído el manuscrito de este libro y haberme sugerido numerosas correcciones, lo mismo en el pensamiento que en la expresión. Mi gratitud también al profesor

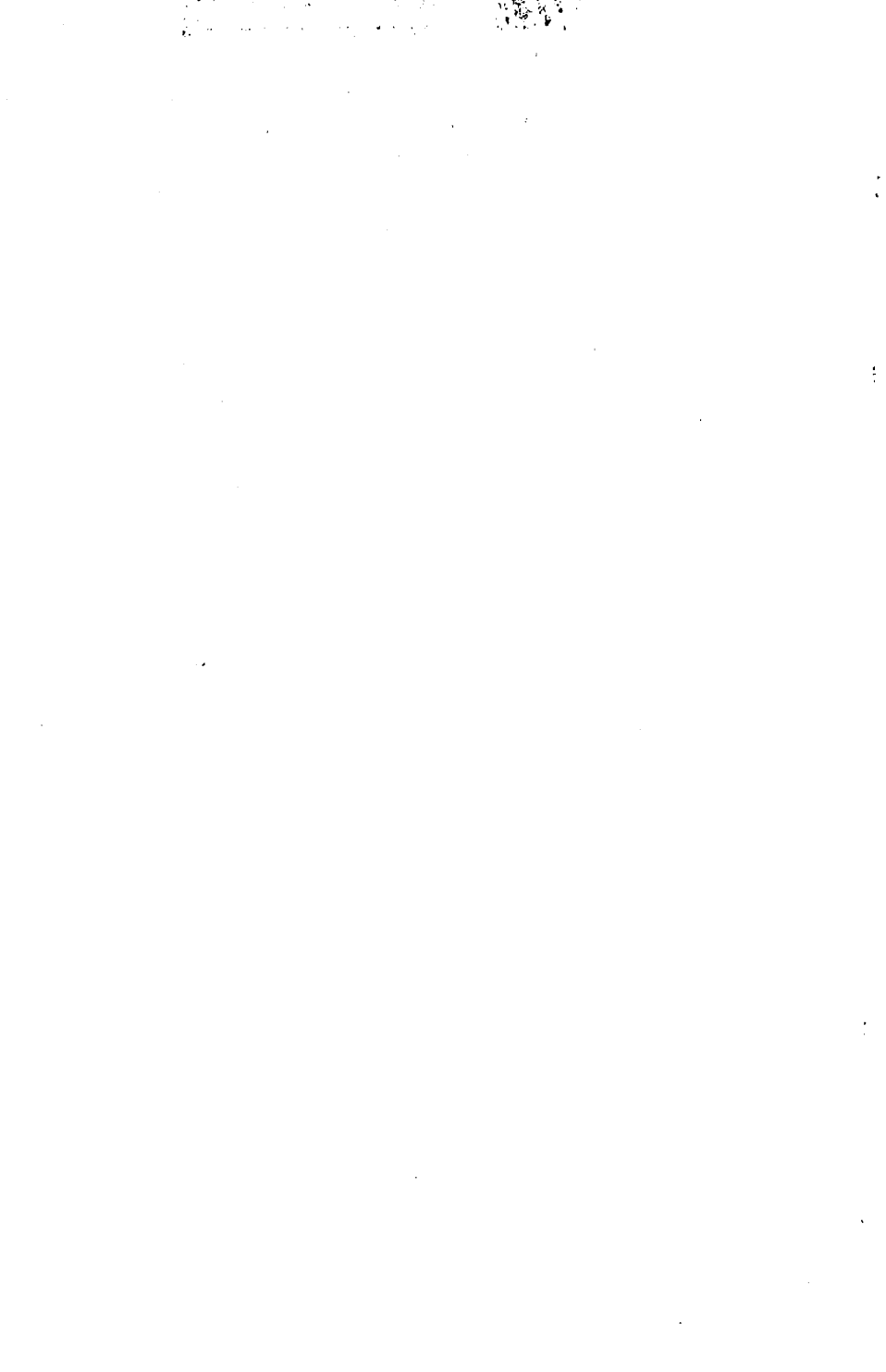
Etienne Gilson

Daniel C. Walsh, de Manhattanville College (ciudad de Nueva York) y de la Universidad de Columbia, quien, además de haber revisado mi manuscrito y de haberme hecho valiosas sugerencias, en orden a la claridad de expresión, también ha corregido las pruebas.

ETIENNE GILSON.

CESANTO MARTINEZ

PRIMERA PARTE
EL EXPERIMENTO MEDIEVAL



I. LOGICISMO Y FILOSOFIA

En el prólogo a su *Fenomenología del espíritu* advierte Hegel con acierto que conocer un sistema filosófico es más que conocer su propósito y sus resultados. En efecto, el propósito, por sí mismo, no pasa de ser una idea vaga y abstracta o, a lo sumo, la indicación de la ruta que va a seguir una actividad mental todavía irrealizada; como el resultado es, según las propias palabras de Hegel, «el cadáver del sistema que su tendencia conductora ha dejado tras de sí»¹. En atención a eso, me enfrentaré ya directamente con el asunto mismo. Dejando, pues, todas las consideraciones externas, pasaré ya al análisis del primero de estos experimentos filosóficos, cuyo conjunto constituye lo que propongo llamar experiencia filosófica.

¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Hegels sämtliche Werke*, tomo II, pág. 11. Leipzig, Félix Meiner, 1928.

* La síntesis¹³ no la entenderte sino el q. hizo el análisis.

Etienne Gilson

A menudo han dicho los historiadores—y no sin serias razones—que la filosofía medieval apenas fué más que un obstinado intento de resolver un solo problema: el de los universales. Pero decir «universales», es decir, con otro nombre, lo que hoy nosotros llamamos «conceptos» o «ideas generales». Ahora bien: no se requiere larga reflexión para comprobar que, en efecto, tales ideas constituyen tema suficiente para la especulación filosófica. No es sólo que los conceptos sean el material de que está hecho nuestro conocimiento; es que, además, en cuanto intentamos definir su naturaleza, nos encontramos enfrentados con ese problema capital que se ha estudiado, con tanto acierto, bajo el título general de *El entendimiento y el orden cósmico*². ¿Qué relación se da entre pensamiento y cosas? Más en particular, y haciendo la misma pregunta en términos específicamente medievales, ¿cómo es que en un mundo donde todo lo real es particular e individual, puede el entendimiento humano distribuir lo múltiple de la realidad en clases que incluyen las cosas particulares? Es un hecho evidente que tal operación es posible; constantemente estamos pensando en términos de géneros y especies. Pero, en cambio, la explicación de la posibilidad del hecho ha sido siempre, y sigue siendo todavía hoy, un problema muy complicado. Precisamente la gran importancia de Pedro Abelardo en la historia de la

² Alusión a la obra del profesor C. I. Lewis, de la Universidad de Harvard. (Nota del traductor.)

①
Abelardo

> Para las cosas de naturaleza divina, como en nosotros el pensar en Dios, no está a regañadientes que refiera los términos universales a un solo caso. (p. 91)

La unidad de la experiencia filosófica

filosofía medieval se debe a que fué el primero en ocuparse por extenso de este problema capital: ¿qué es una clase de cosas? En otras palabras: ¿cuál es la esencia de la universalidad?

La respuesta más obvia a tal pregunta es ésta: puesto que las cosas en sí mismas son esencialmente particulares, sólo al entendimiento puede deberse el origen de la universalidad propia de nuestros conceptos. Esa respuesta es, sin duda, exacta; su único defecto es no abarcar todo el caso. Si la generalidad propia de nuestros conceptos es por completo y exclusivamente producto de nuestra mente, nada hay que responda de ella en la naturaleza de las cosas mismas; por consiguiente, nuestro conocimiento por ideas generales carece de objeto; no es ciencia, sino mera lógica.

Es verdad que se podría contestar que las ideas generales son un artificio del entendimiento para manejar con más facilidad y, por así decirlo, con escaso esfuerzo, la enorme multiplicidad de cosas particulares; pero quedaría aún en pie lo de ser un artificio funcional. ¿Cómo y por qué funciona? Puesto que el entendimiento humano es capaz de aplicar un mismo concepto a dos objetos diferentes, algo debe haber en esos objetos que haga posible el concebirlos como uno. Incluso si se dijese que los llamados conceptos o ideas generales no pasan de ser meras palabras, el problema seguiría en pie: ¿cómo es que damos el mismo nombre a cosas diferentes? Tal vez no hagamos más que darles nombre, pero al menos deben

* a lo
pero, el entendimiento tiene a lo

* En la realidad sólo existe
el concepto y lo particular.

ser eso que pueden ser denominadas. Dicho más brevemente: no es posible que la generalidad propia de nuestros conceptos provenga exclusivamente del entendimiento; ha de estar fundada, de un modo o de otro, en las cosas mismas. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la generalidad?

Para comprender las diferentes respuestas que a esta pregunta dieron Abelardo y sus sucesores es muy conveniente saber en qué las fundaban. El tema era esencialmente filosófico, porque es uno de los problemas fundamentales con que tropieza la mente humana en cuanto intenta comprender, más allá de todas las ciencias particulares, las condiciones que hacen posible el conocimiento mismo. Pero, desgraciadamente, cuando el científico se eleva a un problema como éste, lo ordinario es que no llegue a darse cuenta de que pertenece a un orden de cuestiones no científicas. Lo mejor que puede suceder es que quiera descartarlo como una cuestión fútil, no susceptible de respuesta positiva. Sin embargo, en algún caso se ha intentado, con más o menos éxito, tratarlo por vía científica, como si fuera un problema científico. Después de todo, nada más natural. Como los problemas de este tipo surgen en la frontera de alguna ciencia particular, no resulta fácil distinguirlos de la ciencia que es, de hecho, su suelo nativo. Y el científico, al no darse plena cuenta de que lo que él ve son meros reflejos de problemas que se hallan más acá y más allá de los que su ciencia puede plantear, piensa, naturalmente, que está simplemente llevando el estudio

de su ciencia particular hasta sus últimas implicaciones.

Tal fué la aventura—luego repetida bajo muy diversas formas—que acaeció a Pedro Abelardo en la primera mitad del siglo XII. Todo el mundo sabe que escribió una Historia de mis calamidades y cuáles fueron éstas. Pero los novelistas que han creído útil describir esa historia han pasado por alto, de ordinario, lo que, según el mismo Abelardo, fué su común origen. Como él escribió a Heloísa: «Soror Heloísa, odiosum me mundo reddidit Dialectica». «Hermana Heloísa, la Dialéctica me ha hecho odioso al mundo». Ese fué, al menos, el origen de sus desgracias filosóficas, así como también de las innumerables dificultades que ocasionaron la muerte de la filosofía medieval. La grandeza de (Abelardo) radica en su aguda sensibilidad para los problemas filosóficos; su desgracia, en tratarlos como problemas meramente lógicos. Al procurar, según él mismo dijo, moldear el orden filosófico en conformidad con principios puramente lógicos, era obligado que, en definitiva, fracasara en su empresa y enredase a sus sucesores en dificultades insolubles.

Quisiera dejar en claro, ya desde el principio, que al criticar—como haré—a grandes hombres estoy muy lejos de olvidar su grandeza. No se puede ser víctima del genio sin ser genial; pero quienes no lo son obran muy razonablemente si procuran no ser víctimas del genio ajeno. Cuando no se han hecho los descubrimientos matemáticos de (Descartes) y de Leib-

niz, no puede uno dejarse llevar de la tentación de someter todas las cuestiones a la norma de las matemáticas; nuestra gran medianía debería, al menos, ayudarnos a evitar esa equivocación. Lo que constituye excusa más que suficiente para ser un Descartes no basta en modo alguno para ser cartesiano.

El caso de Abelardo es el primero de una serie de casos del mismo tipo que hemos de tratar. La Lógica fué la única ciencia conocida y enseñada en la alta Edad Media, y Abelardo el primer hombre que comprobó plenamente su importancia. No nos resulta fácil adivinar su entusiasmo y el de sus primeros discípulos cuando descubrió que el pensamiento humano estaba sometido a leyes necesarias—susceptibles, incluso, de formulación exacta—cuyo conocimiento sería suficiente para distinguir en todos los casos lo verdadero de lo falso. Tan pronto como hizo este admirable descubrimiento llegó a la conclusión de que nada que estuviese en el camino de la nueva ciencia podía ser dejado a la buena de Dios. ¿No es la Lógica la ciencia que nos enseña a pensar? Y si lo es, ¿qué disciplina mental puede escapar a su jurisdicción? De aquí el atrevido modo como lo aplicó a la Teología, con consecuencias que desbordan el propósito del presente estudio, y a la Filosofía, con resultados a los que, por el contrario, vamos a dedicar la más concentrada atención.

De hecho, no estoy tan seguro de que el genio lógico de Abelardo fuese adecuada excusa para su desacierto; en el mismo libro donde halló la cuestión

La unidad de la experiencia filosófica

filosófica que iba a discutir como lógico se le prevenía que era algo más que cuestión lógica. En efecto, en la famosa Introducción a las Categorías de Aristóteles, el comentarista griego (Porfirio) la había caracterizado como un problema subsidiario que surge de la lógica, pero cuyo estudio dejaba provisionalmente para otra ocasión debido a exceder de la competencia del lógico. «En cuanto a los géneros y especies—escribía (Porfirio)—, rehusaré en este momento decidir si subsisten en sí o si están colocados [solamente] en los desnudos entendimientos o si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, y si están separados de los sensibles o si están colocados en ellos y en ellos consisten. Tales cuestiones son asunto muy elevado y requieren inquisición muy diligente»³ Por su parte, Boecio, el traductor y comentador latino de Porfirio, sintió la tentación, seis siglos antes de la época de (Abelardo), de poner su mano en estos temas prohibidos. «Las cuestiones—dice Boecio—concernientes a lo que Porfirio promete pasar en silencio son extraordinariamente útiles y recónditas, y aunque hombres sabios han intentado resolverlas no han sido muchos los afortunados»⁴. Según él, los géneros y especies, es decir, nuestras ideas generales deben ser considerados como entes incorpóreos, puesto que son concepciones de nuestra mente; pero, por otra parte

³ Citado por R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, Scribners, Nueva York, 1929, vol. I, pág. 91.

⁴ *Ibidem*, pág. 91.

—añadía Boecio—, están unidas a las cosas sensibles y subsisten en ellas, puesto que son algo independiente de la mente. Respuesta ésta clara y simple, pero superficial. Efectivamente, es muy fácil decir que el género «animal» o la especie «hombre» existen en el entendimiento y fuera del entendimiento; lo difícil es saber qué son en el entendimiento (¿ideas? ¿conceptos? ¿nombres?) y qué son fuera del entendimiento (¿ideas subsistentes? ¿formas? ¿meros agregados de cualidades sensibles?). Probablemente el que Boecio no haya sido más explícito sobre este tema se debió a que en su interior el comentarista no estaba de acuerdo con el filósofo. Como intérprete de Aristóteles, sentía la obligación de expresarse en el lenguaje aristotélico y decir, por tanto, que géneros y especies existen únicamente en nuestros entendimientos y en las cosas. Pero, como filósofo independiente, habría preferido decir que estas ideas subsisten primeramente en el Entendimiento divino. Y es que el comentarista de Aristóteles era, en el fondo, platónico. Como él mismo dice: «Hemos seguido la opinión aristotélica muy fielmente, no porque la compartamos, sino porque este libro ha sido escrito como introducción a las *Categorías* de Aristóteles»⁵.

Pero, cuando Abelardo abordó a su vez el problema, se encontraba en una situación totalmente diferente. No era platónico; de hecho, no conocía prácticamente nada de Platón. Pero tampoco era aristotéli-

⁵ *Ibidem*, pág. 98.

co, ya que el famoso tratado de Aristóteles *Acerca del alma*, en que hubiera encontrado una respuesta completa a la pregunta, no había sido traducido todavía al latín. En una palabra, Abelardo se hallaba en ese feliz estado de ignorancia que con tanta facilidad hace que el hombre inteligente sea original. Encima estaba en posición mucho más favorable que Boccio para abordar estos intrincados problemas, por la sencilla razón de que, al no ser nada más que un profesor de Lógica, nada había en él de metafísico para avergonzarle de no ser más que lógico. De ahí la impaciencia y la audacia de inteligencia con que intentó responder a las preguntas de Porfirio e introducir las en el curso de su propia enseñanza. Olvidó por completo la sugerencia de Porfirio de que era éste un «asunto muy elevado» y muy alejado del alcance normal de un lógico, y ya desde el comienzo mismo de lo que llamó su «Lógica para principiantes», comenzó a explicar a sus discípulos cómo es que nuestros conceptos y definiciones pueden ser aplicados a las cosas reales.

Me permito llamar la atención sobre la naturaleza singular del fenómeno que estamos presenciando. Se trata de un hombre extraordinariamente dotado para el estudio y la enseñanza de la Lógica que, en calidad de tal, es conducido profesionalmente a la tarea de clasificar nuestros conceptos según sus diferencias específicas y determinar sus diversas relaciones. ¿Qué es una definición? ¿Qué es una diferencia? ¿Qué es una especie? ¿Qué es un género? Estas y otras cues-

tiones similares eran la materia peculiar de que debía ocuparse como lógico. Pero, precisamente porque estaba interesado en la clasificación de nuestros conceptos y en la determinación de las condiciones de sus diversas combinaciones, era de esperar que tropezase con este otro problema filosófico particular: ¿cuál es la naturaleza de nuestras ideas y cuáles son las relaciones de éstas con las cosas? Es natural que una cuestión de este tipo brotase en la mente de un lógico, porque es un tema que surge en la línea fronteriza de lógica y filosofía. Línea, por cierto, muy difícil de advertir; tan pronto como uno la cruza se encuentra en un terreno enteramente diferente, y si no se percata de ello, está perdido.

Precisamente la desgracia de Abelardo radica en haberla cruzado sin ser consciente de ello. Cuando leyó la famosa frase de Porfirio: «Con respecto a los géneros y especies, rehusaré en este momento decidir...», la tomó por una mera precaución del autor griego al dirigirse a los que Abelardo llamaba «lectores incultos», incapaces de pensar esos problemas o de percibir su verdadero significado. Por eso él se dispuso tranquilamente a discutir estos temas filosóficos como si se moviese todavía en un campo puramente lógico. Estaba legitimado que Abelardo se preguntase, según sus propias palabras, «cómo puede aplicarse una definición universal a las cosas»⁶ pero

⁶ Citado por R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, Scribner, Nueva York, 1929, vol. I, pág. 222.

La unidad de la experiencia filosófica

no es a la Lógica a quien conciernen directamente tales problemas. Como ciencia aparte, la Lógica se refiere primariamente al aspecto formal del pensamiento, no a la naturaleza u origen de nuestros conceptos, y menos aún a la existencia y naturaleza de sus objetos externos. Si se exige de la Lógica respuesta a una cuestión filosófica, se puede esperar una respuesta lógica, pero no una respuesta filosófica; y además con la inevitable consecuencia de que la cuestión aparezca como insoluble y como una pseudo-cuestión. Tal fué el desacierto de Abelardo. En adelante, y como hombre presuntuoso que era, no advirtió ya nunca que se hallaba cruzando una línea peligrosa. Cuando era todavía muy joven sus condiscípulos le retaron en una ocasión a explicar Teología sin saberla. A la mañana siguiente volvió con uno de los textos más difíciles que se pueden encontrar en Ezequiel y lo explicó sin otro recurso que el silogismo. Para él nunca hubo temas insolubles y «asuntos muy elevados»; él sabía Lógica y nada había sobre la Lógica.

Veámosle en su tarea y observemos los resultados de su aventura filosófica. ¿Qué es lo universal? Universal es—responde Abelardo—lo que puede predicarse de varias cosas individuales tomadas una por una. «Hombre»—por ejemplo—es universal, porque éste término puede ser aplicado a cada hombre individual. He aquí una definición lógica. Pero la Filosofía entra en escena tan pronto como Abelardo se plantea esta otra cuestión: ¿cuál es la naturaleza de

lo que puede predicarse de muchos? ¿Posee una naturaleza peculiar? ¿Es una cosa? El profesor de Lógica de Abelardo en París, [Guillermo de Champeaux], se había inclinado siempre al punto de vista de que los géneros y especies no son meras concepciones de nuestro entendimiento, sino cosas reales actualmente existentes fuera de la mente. En una palabra, Guillermo de Champeaux era lo que los filósofos medievales llamarían un realista, no en la acepción moderna de esta palabra, sino en el sentido medieval de admitir la existencia real de cierto elemento que responda en las cosas mismas a la generalidad de nuestros conceptos.

(2)
Guillermo de Champeaux
↓
cosas reales
de una naturaleza
común
H. G. Gilson

He aquí algunas de las razones en que apoyaba su tesis. Damos nombres diferentes a Sócrates y a Platón porque son distintos como individuos; en cada uno de ellos hay algo que no se encuentra en los otros, pongamos por caso, sus respectivos cuerpos. Al mismo tiempo, no hay dificultad en decir de todos que son hombres. Ahora bien: por razón del mismo principio, podemos decir que, si «hombre» puede predicarse con igual verdad de Sócrates y de Platón, debe existir cierto elemento común entre ambos. Lo que se halla en los dos y explica el que uno y otro sean hombres, tendrá que ser tan real como lo que constituye a cada uno en su ser particular individual. Más aún: puesto que este elemento común es lo que hace que Sócrates y Platón sean hombres, debe constituir su verdadera sustancia. Digamos, pues, que la naturaleza humana o, por así decirlo, la «hominidad»

es una sustancia real que, aunque enteramente presente en cada ser individual, es, sin embargo, común a todos los hombres⁷.

{Ya cuando Abelardo era simple alumno en la clase de Guillermo no tardó en descubrir una falacia en el razonamiento del maestro. Si la naturaleza humana sólo está parcialmente presente en Platón y en Sócrates no se puede decir en rigor que Sócrates y Platón sean hombres. Si, por el contrario, la naturaleza humana está enteramente presente en uno de ellos, no puede en modo alguno estar presente en el otro. Ahora bien: si no se encuentra en ellos ni parcial ni enteramente, no es posible que sea algo; luego no es nada.}

Si se tomase esta controversia como mero hecho histórico, se la podría creer con razón un ejemplo de la más inútil arqueología mental; en cambio, resulta altamente significativa tan pronto como se comienza a examinar las razones por las que aquellos dos hombres se enzarzaron en su interminable discusión. {Guillermo y Abelardo estaban convencidos por igual de que un método puramente lógico aportaría, a fin de cuentas, adecuada respuesta a la pregunta.} Ahora bien: la lógica—especialmente la lógica medieval—está regulada por el principio de contradicción, y este principio, que funciona siempre cuando se lo aplica a conceptos, no siempre funciona cuando se lo aplica a cosas. Por muy correctas que sean mis,

⁷ *Ibidem*, pág. 223.

combinaciones de conceptos, mis conclusiones no pueden ser más válidas que mis conceptos. En otras palabras, el desacuerdo común a Abelardo y a Guillermo de Champeaux consistió en no haber caído en la cuenta de que, si bien es necesario que un razonamiento sea lógico para que sea verdadero, no es suficiente. En realidad, los razonamientos de ambos eran lógicamente rectos y filosóficamente erróneos. Cuando digo que Platón es hombre y que Sócrates es también hombre, la palabra «hombre» puede referirse lógicamente a algo que es o a algo que no es lo mismo en ambos casos. Si no es lo mismo, ¿por qué le doy el mismo nombre? Si es lo mismo, ¿cómo puede encontrarse en dos cosas diferentes? No podemos descubrir el más ligero defecto en esos razonamientos. Por eso no pudo ninguno de ellos descubrirlo en el razonamiento del otro. De aquí el fallo para convencerse mutuamente en una disputa en que sólo el más obstinado podía triunfar.

El más obstinado fué, por supuesto, Abelardo. Guillermo de Champeaux era, más bien, hombre tímido y pacífico. Como tal, intentó poner fin a la controversia concediendo algo a su enojoso discípulo. He dicho intencionadamente «intentó» porque en una discusión como ésta, en que imperaba la lógica, no había lugar para una tercera posición entre la primera de él y la de Abelardo. Por una parte, Guillermo siguió convencido, como siempre, de que géneros y especies están dotados de una peculiar realidad; por otra parte, había venido Abelardo a persuadirle de que «todas

las cosas son tan diversas unas de otras que ninguna puede participar con otra esencialmente en la misma materia o en la misma forma»⁸. Fué así cómo se encontró Guillermo empeñado en la difícil tarea de admitir la existencia real de los géneros y especies sin conceder, por eso, su presencia simultánea en varios individuos distintos. Para salir del aprieto, decidió simplemente que no se debe decir que los géneros y especies estén presentes en las cosas *esencialmente* —es decir, realmente—, sino *indiferentemente*. En otras palabras, Guillermo esperó eludir el criticismo de Abelardo poniendo simple falta de diferencia entre dos cosas, en lugar de presencia de un elemento común entre ellas. La razón de que Platón y Sócrates sean hombres no es, en definitiva, el que la misma naturaleza humana esté presente en ambos, sino el que «no difieren en la naturaleza de humanidad»⁸. Dicho más brevemente: la única razón de que Sócrates y Platón sean lo mismo es que no son diferentes.

Hay que conceder que la respuesta de Guillermo de Champeaux fué de lo más desafortunado. Como Abelardo replicó inmediatamente, la mera falta de diferencia entre dos cosas no es suficiente para fundar su semejanza. Por ejemplo, es verdad que Sócrates y Platón no se diferencian como hombres—cosa que son—, pero es igualmente exacto decir que no se diferencian como piedras—cosa que no son—. Y si

⁸ *Ibidem.* pág. 228.

usted objeta: «Sí, pero Sócrates y Platón son hombres y, en cambio, no son piedras», la respuesta sería fácil: «Usted se está volviendo inconscientemente a la primera posición del problema.» Si la razón de que Sócrates y Platón sean semejantes es una ausencia puramente negativa de diferencia, resulta que dos hombres no son más semejantes en lo que son que en lo que no son. De hecho, en ese caso, no son realmente semejantes, son meramente no diferentes. Pero si, al contrario, dos individuos son exactamente similares, en definitiva, en ser hombres, la razón de ello no puede residir en una mera falta de diferencia entre ellos; el que no difieran se debe a la razón positiva de que ambos participan por igual en la misma naturaleza humana. Pero entonces surge la misma dificultad: si la naturaleza es la misma, ¿a qué se debe que se pueda decir que Sócrates y Platón son dos hombres y no que Platón sea Sócrates o que Sócrates sea Platón?

Guillermo de Champeaux, derrotado dos veces por uno de sus discípulos en su propio terreno, perdió por completo el ánimo. Abandonó la partida y suspendió la enseñanza—irreparable desacierto en la carrera de un profesor de Filosofía—. Desacierto, porque (Abelardo había demostrado ciertamente que Guillermo estaba equivocado, pero no había probado, en definitiva, que él mismo tuviese razón.) Después de todo, si Guillermo hubiese conservado la paciencia y hubiese esperado un poco más, habría acabado por comprender fácilmente que los dos estaban plantean-

do la cuestión en un camino errado. Al derribar a su maestro en el segundo asalto, Abelardo se encontraba ahora en la posición siempre precaria de un campeón mundial. Su tarea no era decir lo que no son los géneros y especies, sino lo que son. En otras palabras: después de haber probado claramente que no se puede considerar a la naturaleza humana como una cosa real que exista actualmente fuera del entendimiento, el problema para él era precisar con qué fundamento adscribe el entendimiento la misma naturaleza a diferentes individuos.

La respuesta que Abelardo dió a esta pregunta ilustra de modo tan notable el punto en cuestión que voy a permitirme un comentario más detenido sobre ella. Mi opinión es que Abelardo confundió la Lógica con la Filosofía; pero ¿qué lógica? Abelardo fué un lógico metido en terreno filosófico, debido a que la ruta normal de acercamiento a la Filosofía, para los hombres del siglo XII—por ser la única que prácticamente conocían—, era la Lógica. Pero, a su vez, antes de estudiar Lógica, habían estudiado ya Gramática, con el inevitable resultado de que ésta fuese la ruta normal de su acercamiento a aquélla. Como consecuencia de tal proceder, cayó Abelardo en la tentación de confundir la Gramática con la Lógica, como más tarde confundiría la Lógica con la Filosofía. Ahora bien: ¿cuál es el objeto de la Gramática? El lenguaje. Pero el lenguaje está hecho de palabras. Precisamente la tarea peculiar del gramático consiste en clasificar los variados géneros de palabras que

componen el idioma usual, definir sus respectivas funciones y formular las leyes que determinan sus conexiones. La Gramática, como ciencia especial—la más fundamental de todas para seres dotados de la facultad de hablar—, no admite más que palabras. Si se propone una cuestión a un gramático reducirá inevitablemente el problema a mera cuestión de palabras. De aquí la famosa sentencia de Abelardo: «Si hasta ahora se ha demostrado que no se puede atribuir la universalidad a las cosas mismas, ni tomadas en particular ni tomadas colectivamente, puesto que las cosas no se predicán de muchos sujetos, no queda sino atribuir la universalidad solamente a las palabras»⁹. Pero ¿en qué sentido se puede hablar de palabras universales?

Si—como escribió Claudio Bernard en un pasaje de su *Introducción a la medicina experimental*—experimento es «una observación provocada o invocada para comprobar una hipótesis», puede hablarse con razón de la respuesta de Abelardo como de un caso típico de experimento en Filosofía. Antes de su disputa con Guillermo de Champeaux, había estudiado ya Lógica con otro maestro cuya doctrina era totalmente diversa, pero igualmente opuesta a su propio pensamiento. Roscelino—que tal era el nombre de este primer maestro—era de la opinión de que los universales son meros *status vocis*, es decir, meras expresiones verbales. En otras palabras—y es ésta

⁹ *Ibidem*, pág. 232.

una doctrina que volveremos a encontrar en el siglo XIV—, Roscelino convertía los universales en cosas particulares y concretas; hombre, por ejemplo, no era para él más que el sonido particular, el desplazamiento físico de aire que producimos cuando decimos: hombre. Con su precoz perspicacia, Abelardo adivinó muy pronto lo que había de error en esta teoría. Cuando pronunciamos la palabra *hombre* hacemos mucho más que expresar un sonido, hablamos, y hablar es expresar sonidos dotados de significado. Cada uno de los sonidos significativos es una voz o palabra. Cuando nos preguntamos cómo la palabra «hombre» puede significar, a la vez, dos individuos radicalmente distintos, la cuestión en juego tiene poco que ver con la naturaleza física de la palabra; lo que se discute es su significado. ¿Cómo puede una misma palabra significar algunas veces varias cosas diferentes?

Al formular Abelardo esta pregunta, planteaba un problema filosófico muy importante, pero un problema por el que, en cuanto lógico, no tenía razón para sentirse interesado. Una vez que le era patente el hecho de que hay palabras cuyo significado permanece idéntico, aunque sean aplicadas a toda una clase de individuos, sabía ya todo lo que en cuanto lógico necesitaba saber sobre su naturaleza. Algunas palabras o formas—por ejemplo, *Sócrates*—sirven para un solo individuo; otras—como, por ejemplo, *hombre*—sirven para un grupo definido de individuos. Una vez que se han establecido estas afirmaciones

fundamentales, ya debe el lógico ceñirse a su campo. Pero Abelardo, en lugar de hacerlo así, lleno como estaba su pensamiento de la controversia con Guillermo de Champeaux, se preguntó negligentemente: ¿a qué nos referimos cuando usamos nombres universales? Sabemos que, físicamente hablando, todo lo que existe es individual; sabemos, por otra parte, que lógicamente hablando, nuestras ideas generales o universales tienen un significado. Pero lo significado por ellas no puede ser una cosa, puesto que es universal. ¿Qué es, pues? Quien se plantee como lógico esta cuestión puede estar seguro de la respuesta: lo que no es una cosa no es nada. En consecuencia, nada hay en la realidad que responda a nuestras ideas generales; en otras palabras, los nombres universales no significan nada. Si Guillermo de Champeaux hubiese leído alguna vez estas líneas ¹⁰, debería haberse sentido ampliamente consolado de su propio fracaso con las perplejidades de Abelardo. Pero, una vez que éste hubo dado a la cuestión una respuesta de tipo lógico, se dispuso a llevarla al mejor fin y a mantenerla, a pesar de todas las dificultades concebibles. La más evidente de tales dificultades era ésta: si los nombres universales no tienen un objeto definido, ¿en qué sentido es exacto decir de ellos que tienen significado? Lo dicho era a propósito lo mismo para demostrar a Roscelino que las palabras tienen significado, que para demostrar a Guillermo que lo que

¹⁰ *Ibidem*, pág. 235.

las palabras comunes significan no existe. Por eso surge inevitablemente una tercera pregunta: ¿qué se entiende por significación?

La auténtica grandeza de un filósofo está siempre en proporción a su honestidad intelectual. Por eso no es extraño que sea precisamente aquí, en el centro mismo de sus dificultades, donde se muestre de lleno la grandeza de Abelardo. Obligado a ingeniar alguna respuesta para disimular tales dificultades, él mismo destruyó sistemáticamente cada una de las que podían servirle. Después de haber demostrado que *hombre* no puede designar la naturaleza humana, porque no hay tal cosa en el mundo, añadió que, cuando escuchamos tal nombre, no entendemos ninguno de los muchos individuos que designa; porque, si así fuese, no habría diferencia entre nombres comunes y nombres propios. De este modo—según palabras del propio Abelardo—, «esa misma comunidad de imposición (que es típica de palabras como *hombre*) impide que pueda designar a un hombre cualquiera». Pero si esta palabra no puede designar a ningún hombre en particular, menos puede todavía designar a una colección de individuos. De aquí la conclusión de Abelardo de que «ni Sócrates ni ningún otro hombre, ni la colección total de los hombres, puede razonablemente ser entendida bajo el alcance del nombre común *hombre*»¹¹. Si nuestro lógico hubiese sido tan prudente como honesto, habría acabado por pre-

¹¹ *Ibidem*, pág. 236.

guntarse qué puede ser una significación cuando es nada lo significado. Pero contaba tan poco la prudencia entre las virtudes de Abelardo que, aunque eliminó todas las posibles respuestas, nunca llegó a dar una positiva. ¹²

Resultó lo que se podía esperar. Según Abelardo, la palabra *hombre* puede referirse a Sócrates y a Platón, debido a que, por distintos que puedan ser estos individuos en su esencia y propiedades, «coinciden, no obstante, en ser hombres»¹². No se podrá comprender nunca en qué sentido Abelardo consideraba esto como una respuesta, a menos que se tenga presente la naturaleza precisa de la pregunta. Tal como él lo veía o, mejor, tal como él mismo hizo que fuese, el problema consistía en encontrar una causa positiva para la existencia de géneros y especies, pero una causa positiva que no fuese una cosa. Por otra parte, no puede olvidarse que, como lógico que era, su único peligro estaba en encontrar algún escape dialéctico para sus dificultades. Creyó haberlo encontrado en la sutilísima distinción que el entendimiento puede establecer entre la realidad individual de un hombre, que es un ser existente en concreto, y el hecho de que sea hombre, que es algo positivo, pero no una cosa. Para entender su posición es, desde luego, necesario haber comprendido antes lo que él llamaría «el ser hombre». Lo intentaremos, por supuesto, aunque sean escasas las esperanzas de éxito.

¹² *Ibidem*, pág. 237.

La unidad de la experiencia filosófica

En realidad, no estoy siquiera totalmente cierto de que Abelardo mismo lo hubiese logrado por completo. Su primera aproximación a la dificultad fué a través de la moción de identidad. «El coincidir de diferentes cosas es el ser lo mismo o no ser lo mismo los individuos, como ser hombre o blanco o no ser hombre y no ser blanco»¹³. Totalmente exacto, pero ¿a qué se debe el que dos hombres sean hombres o el que dos cosas blancas sean blancas? Si lo entendiésemos en el sentido de que participan de una naturaleza común, sería un triunfo para Guillermo de Champeaux. Por supuesto, Abelardo no era partidario de tal interpretación y se cuidó de aclarar su sentido lo más posible, añadiendo: «No queremos decir sino que esos individuos son hombres y que en esto de ser hombres no se diferencian, a fin de cuentas, aunque no llamemos a eso esencia»¹⁴. Una vez más, hay que decir que la contestación es totalmente exacta: pero si no llamamos a eso esencia, ¿qué respuesta positiva damos a la cuestión? ¿No equivale esto a retroceder simplemente a la segunda posición de Guillermo de Champeaux de que lo que hay ahí es una mera falta o ausencia de diversidad entre dos individuos pertenecientes a la misma especie? Abelardo no pensaba así. En su opinión, «el ser hombre era algo» y, si no era una cosa, era un estado o condición; digamos que, más que un ser, era una cierta manera

¹³ *Ibidem*, pág. 237.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 238.

de ser. En frase suya, «llamamos estado de hombre al ser hombre. lo cual no es una cosa, y a eso llamamos también causa común de la imposición de la palabra a los individuos según que coincidan entre sí». Entendemos, desde luego, cada una de las palabras que Abelardo usa en este párrafo, pero si realmente quiere decir que hay algo que, no siendo cosa, es causa, debo confesar, por mi parte, que me siento incapaz de comprender su pensamiento.

Sin embargo, parece que Abelardo no tenía realmente más que decir sobre el aspecto filosófico de la cuestión. Es posible elaborar juicios cuyos términos no sean aplicables a sustancias realmente existentes, a pesar de ser lógicamente correctos. Pero no se vé qué podría ganar Abelardo con recurrir a tales artificios lógicos. «Con frecuencia—dice él—designamos con el nombre de causa a lo que no es una cosa, como cuando se dice: Fué castigado porque no quiso comparecer a juicio. No quiso comparecer a juicio—que ha servido de causa—no es esencia». Pero yo pregunto: ¿habrá muchos entre los lectores de estas palabras que quieran comparecer ante un juez? Y, sin embargo, espero que no sean castigados por ello. La objeción que Abelardo puso a Guillermo en el primer estadio de la polémica se vuelve ahora contra él. Si se trata de una falta de deseo puramente negativa, no se la puede considerar como causa. Lo que pasa es que, si este hombre «no quiso» aparecer en la corte, es porque «quiso no» aparecer, y ello en circunstancias en que debía no quererlo. Lo mismo puede

La unidad de la experiencia filosófica

decirse de la cuestión que traemos entre manos: no vale, en definitiva, decir que Sócrates y Platón están en la misma condición en cuanto hombres, porque no se diferencian en esta condición; lo que deseamos saber es justamente lo contrario: si no se diferencian en cuanto hombres es porque, en cuanto hombres, son lo mismo. Para esta precisa objeción no tuvo Abelardo otra respuesta que ésta: «Podemos llamar también estado de hombre a aquellas cosas fundadas en la naturaleza del hombre, cuya semejanza concibió el que las impuso tal palabra»¹⁵.

Por medio únicamente de la lógica tal vez no podía haber hecho más. El mismo debió de presentirlo de un modo más o menos claro, puesto que puso fin repentinamente al problema, si bien para caer en una dificultad no menor y para cuya solución no estaba mejor equipado: si se admite que tenemos dos clases diferentes de conocimiento, el que se expresa en nombres comunes y el que responde a nombres comunes, ¿cuál es su respectivo valor? Era ésta una cuestión muy importante y filosóficamente significativa; por eso llegó a preguntarse si la Ciencia es conocimiento de lo que es universal o de lo que es particular. Por desgracia, la única ayuda con que podía contar para responder a esta segunda cuestión era la que había constituido su perdición al enfrentarse con la primera. Al ser incapaz de decidir si la semejanza de objetos similares era algo real o no, le

¹⁵ *Ibidem*, pág. 238.

resultó naturalmente imposible estimar el valor de las ideas generales. Sin embargo, lo intentó y, según era habitual en él, por el camino más inteligente.

Como no pudo encontrar en las cosas un fundamento objetivo para la imposición de nombres comunes lo buscó en el entendimiento. Esto significaba nada menos que sustituir la Lógica y la Filosofía por la Psicología. Se preguntó, pues, por la naturaleza de esas presentaciones mentales «que el entendimiento construye por sí cuando y como desea», tales como, por ejemplo, el concepto de hombre. Abelardo no podía olvidar, a la hora de responder a esta pregunta, su conclusión anterior de que los universales no son cosas. De acuerdo con ella, describió nuestros conceptos como semejanzas existentes, pero imaginarias y ficticias, de sus objetos reales, «como esas ciudades imaginarias que vemos en sueños o la forma de un edificio en proyecto, a las cuales no llamamos ni sustancia ni accidente»¹⁶. En otras palabras, aunque lo representado en el concepto puede ser algo real en sí mismo, lo que llamamos concepto no tiene más realidad que el reflejarse de algún objeto en un espejo. Además, entre nuestros conceptos, algunos son presentaciones mentales de alguna cosa realmente existente; otros, no. Cuando oigo la palabra *Sócrates*, por ejemplo, puedo imaginarme el rostro peculiar y la figura de Sócrates, con todas las características que le diferencian de Platón; mi con-

¹⁶ *Ibidem*, pág. 239.

cepto tiene entonces un objeto definido. Cuando oigo la palabra *hombre* sucede lo contrario: no puedo pensar en un individuo particular que represente la naturaleza humana en su universalidad. Lo que entonces ocurre es, según las propias palabras de Abelardo, que «surge en mi entendimiento cierta figura que se refiere a los individuos humanos de modo que sea común a todos sin ser propia de ninguno»¹⁷.

Hay en esta respuesta una sorprendente anticipación de lo que mucho más tarde diría (J. Locke) sobre el mismo tema; pero más notable es todavía que, si bien por una ruta, en definitiva, equivocada, Abelardo tuvo incluso algún presentimiento de lo que sería la crítica de (Berkeley) a (Locke), y que la aceptó. Era difícil, dada la estricta corrección de su lenguaje, que no viese la dificultad que se escondía tras de su descripción de las ideas generales. En primer lugar, puesto que la naturaleza humana no existe por sí misma, claro es que ningún objeto corresponde a esas ideas. En segundo lugar, ni siquiera es cierto que tengamos tales ideas. Según la explicación del propio Abelardo, la idea general *león*, por ejemplo, sería como una pintura hecha para indicar lo que llamamos «la naturaleza de todos los leones». ¿Cómo es posible compaginar esto con una doctrina cuyo principio fundamental es que todo lo que existe es singular y, por consiguiente, cada león tiene su naturaleza propia? Abelardo añade que tal pintura men-

¹⁷ *Ibidem*, pág. 240.

tal sería hecha «para representar lo que no es propio de ninguno de ellos»¹⁸. Ahora pregunto yo: ¿se puede imaginar una cola de león que no se pueda ajustar a la espalda de ningún león en particular y que pueua, sin embargo, ajustarse a la de todos en general? Si pienso en un león con melena, ¿cómo podrían los que no la tienen estar representados o incluso significados por ése o los que la tienen si he pensado en un león sin melena?

Abelardo mismo llegó muy pronto a la conclusión de que no tenía ideas generales. Sólo Dios las tiene, y ésa es la razón de que pueda crear y conservar en la existencia una multiplicidad de individuos distribuidos en variados géneros y especies. En cuanto creador, es como un artista «presto a componer algo, que preconcebe en su mente la forma ejemplar de la cosa que va a ser compuesta». De aquí que pueda Dios crear un número indefinido de individuos distintos, hechos todos a semejanza de la misma idea y, por ello, pertenecientes a una y la misma especie. Pero Dios es Dios y los hombres somos los hombres. Nosotros somos incapaces de hacer lo que Dios hace tan fácilmente, a saber, como dice Abelardo, crear esas «palabras generales», que son los géneros, o esos «estados especiales», que son las especies. De hecho, no podemos *crear* un orden natural y general; solamente podemos *hacer* cosas artificiales y particulares. Todo lo que necesitamos—y que afortunadamente te-

¹⁸ *Ibidem*, pág. 241.

La unidad de la experiencia filosófica

nemos—son imágenes particulares, sobre todo las imágenes compuestas y confusas que resultan en nosotros de la superposición de las particulares. De aquí la última conclusión de Abelardo: los hombres podemos tener exacta intelección de lo que afecta a los sentidos, pero de todas esas formas generales que no son percibidas por los sentidos, lo que tenemos es más opinión que intelección.

(Lo verdaderamente notable de la epistemología de Abelardo es que constituye por sí sola un experimento filosófico perfectamente acabado. Se trata de uno de los más brillantes entendimientos de la Edad Media. Comenzó por interpretar la lógica en términos de gramática; pasó entonces a interpretar la Filosofía en términos de Lógica y, como fracasó en el hallazgo de una respuesta positiva a su problema, le hemos visto reducido, por último, a una solución psicológica.) Pero ¿era, en realidad, una solución? Si nada hay, en realidad, que responda a nuestros conceptos comunes o, más exactamente, si la identidad no es nada real en las cosas, ¿cómo es posible fundamentar la semejanza en nuestras ideas de las cosas? Era tan real la dificultad que Abelardo mismo la advirtió, pero incluso su última alusión a un orden de ideas divinas es, más que una respuesta, una nota casual que le fué sugerida por un breve texto de la *Gramática* de Prisciano¹⁹. Si, como dice Prisciano,

¹⁹ *Ibidem*, pág. 242.

hay formas generales y especiales de cosas, subsistentes inteligiblemente en el entendimiento divino, surge inevitablemente el problema de sus relaciones con los cuerpos en que han sido manifestadas. Si Abelardo hubiera estado en situación de comprender la importancia de este problema y de hacerse cargo de su naturaleza específica, habría acabado por encaminar ese problema filosófico por ruta filosófica. Como fracasó, no nos es posible siquiera adivinar cuál podría haber sido su respuesta a la cuestión. En definitiva, cualquiera que fuese, habría cambiado, sin duda, el curso de la historia de la filosofía medieval. (El resultado final del error de Abelardo fue el mismo escepticismo que veremos seguir inevitablemente a desaciertos similares. Si nuestros conceptos son meras palabras, sin otro contenido que imágenes más o menos vagas, todo conocimiento universal se reduce a mera colección de opiniones arbitrarias. Lo que llamamos habitualmente ciencia deja de ser un sistema de relaciones generales y necesarias para quedar reducido a una sarta indefinida de hechos conectados empíricamente.)

La consecuencia que salta del experimento de Abelardo es que no puede hacerse filosofía con sola la ayuda de la lógica. Tal fué precisamente la conclusión de un agudo observador del siglo XII, el simpático humanista inglés Juan de Salisbury. Cuando, muchos años después de haber rematado sus estudios en París, volvió, hecho ya hombre maduro, para visitar a sus antiguos compañeros «a quienes la dialé-

J. de Salisbury

La unidad de la experiencia filosófica

tica aún detenía», halló que no habían hecho el menor progreso. «Los encontré—dice Juan de Salisbury—como antes y donde antes; no parecían haber avanzado una pulgada en el planteamiento de las viejas cuestiones, ni les habían añadido siquiera una proposición. Los propósitos que entonces les habían estimulado, les estimulaban todavía; solamente habían progresado en un punto: ignoraban la moderación, no conocían modestia, y esto en tal medida que se podía desesperar de su recuperación. Así la experiencia me llevó a la conclusión manifiesta de que, aunque la lógica haga adelantar a otros estudios, es por sí misma muerta y estéril, y no puede engendrar en el alma el fruto de la Filosofía si aquella no lo concibe de otro»²⁰.

Que la experiencia de Juan de Salisbury sea nuestra propia experiencia. Si—como espero—hemos acertado a encontrar un número de casos similares, abocados todos ellos a la misma conclusión, estaremos acaso justificados para resolverlos en una experiencia concreta de lo que es realmente la Filosofía, y para atribuirles unidad objetiva.)

²⁰ Joannis Saresbiensis, *Metaphisicus*, lib. II, cap. 10; Migne, *Patr. Lat.*, vol. 199, col. 869.

II. TEOLOGISMO Y FILOSOFIA

Cuando, a fines del siglo XI y principios del XII, los hombres del Medievo descubrieron por segunda vez en la historia la Lógica, se emborracharon con el vino del razonamiento formal y la abstracta belleza de sus leyes. De ahí su tendencia natural a tratar cualquier cuestión con método puramente lógico. Así aconteció en Filosofía y—como era de esperar—también en Teología. La única diferencia fué que no hubo filósofos de nota para resistir a esa intrusión de los lógicos, mientras fueron muchos los teólogos decididos a atajar sus incursiones en el campo de la Teología. De hecho, apenas hubo uno entre los grandes lógicos de aquel tiempo que no fuese acusado o incluso condenado por herejía. Berengario fué condenado por haber tratado dialécticamente la Transubstanciación; Roscelino de Compiègne y Abelardo, por su interpretación dialéctica del misterio de la

Trinidad. Con todo, el mismo Abelardo resultaba moderado en este punto. Al menos así lo creía él, y no puede negarse que una de sus principales intenciones cuando empezó a escribir sobre temas teológicos era mostrar cómo se podía hacerlo sin perjuicio ni de la norma necesaria de la Lógica ni de la indiscutible autoridad de la fe cristiana. Es una pena que buena voluntad y lógica no puedan hacer ni un filósofo ni un teólogo. Cuando Abelardo murió como viejo y piadoso monje en un monasterio benedictino, su doctrina continuaba condenada por la Iglesia. En su contienda con San Bernardo de Claraval, había sido éste, y no Abelardo, el vencedor.

La historia de esta larga lucha entre lógicos y teólogos, que duró más de un siglo, caería fuera por completo de nuestro interés, de no ser porque se vió rápidamente envuelta en ella la Filosofía misma. Era natural que los profesores de Lógica del siglo XII, que nunca habían tratado de otros temas que no fuesen la Gramática y la Lógica y no distinguían entre Lógica y Filosofía, se titulasen filósofos. Ahora bien: los teólogos no encontraban razones para preocuparse de los errores cometidos por los lógicos; si las había, ellos no las encontraban. La única cosa de que estaban conscientes en este punto era de que los que enseñaban Lógica eran los mismos a quienes vulgarmente se llamaba filósofos, y de que esos hombres pensaban que la Filosofía no era más que Lógica aplicada a cuestiones filosóficas. Pero es claro que si a la Lógica se le diese libertad en la discusión para zan-

jar cuestiones teológicas, el resultado inevitable sería la completa destrucción de la Teología. Dada su profesión y la época en que vivían, no se podía esperar de los teólogos que viesen con más claridad que los mismos lógicos el error que implica una concepción puramente lógica de la Filosofía. Como teólogos, su tarea no era salvar a la Filosofía del logicismo, sino salvar a la Humanidad, por medio de la fe y la gracia, de la condenación eterna. Cualquier obstáculo que se interpusiese debía ser removido sin contemplaciones, aunque se tratase de la Filosofía misma. Pero el señalar a la Teología el mejor camino para desembarazarse de la Filosofía era una cuestión más bien difícil.

El camino obvio para solucionar la dificultad era extirpar del entendimiento humano la Filosofía y los problemas filosóficos. Dondequiera que haya una Teología, y aun meramente una fe, no faltan nunca teólogos creyentes y supercelosos que digan que las almas piadosas no han necesitado de conocimientos filosóficos y que la especulación filosófica es radicalmente incompatible con una vida religiosa sincera. Entre los partidarios de tal actitud, los hay de un tipo más bien rudo, pero los hay también muy inteligentes y cuya potencia especulativa no es inferior a su celo religioso. La única diferencia que hay entre ellos y los verdaderos filósofos es que, en lugar de usar de su razón en ayuda de la Filosofía, vuelven su habilidad natural contra ésta.

Si consideramos, por ejemplo, la historia del pen-

60kel
samiento islámico, Algacel nos ofrece un ejemplo consumado de tal actitud. Muchos años antes de su época había habido en el Islam una violenta reacción contra la introducción de la dialéctica en la Teología. Los dos grupos espirituales cuya incesante rivalidad llena la historia entera de la Edad Media cristiana, son ya claramente discernibles en la temprana historia del pensamiento islámico. De que el Profeta, de acuerdo con la Tradición, había dicho: «Lo primero que Dios creó fué el Pensamiento o Razón»¹, dedujeron algunos teólogos mahometanos que la especulación era uno de los deberes de los fieles; argumento éste paralelo a un texto similar de los escritos de Berengario de Tours. En cambio, para otros teólogos mahometanos, «todo lo que fuese más allá de una enseñanza ética corriente era herejía..., porque la fe debe ser obediencia y no... conocimiento»²; actitud análoga a la de un numeroso grupo de teólogos cristianos posteriores. Algacel ha sido el mejor expositor de esta segunda actitud, porque estaba brillantemente dotado para la misma especulación, que, por otra parte, aborrecía por completo. Su famosa *Destrucción de los filósofos*, escrita hacia el año 1090, constituye una sorprendente confirmación del dicho aristotélico de que lo mismo para probar que para refutar cualquier filosofía es necesario filosofar. Algacel fué capaz de

¹ Citado por T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trad. E. R. Jones, Londres, 1933, pág. 43.

² *Ibidem*.

volver las armas de Aristóteles contra el propio aristotelismo, tal como lo habían expuesto Alfarabi y Avicena. El hecho de que estuviese influenciado por un comentarista cristiano de Aristóteles, Juan Philoponus, explica su acuerdo sustancial con las críticas que a Aristóteles hicieron teólogos cristianos posteriores; pero esto cae fuera de nuestro tema. El único punto que a nosotros nos interesa aquí es la sorprendente semejanza de estas dos actitudes y la identidad de sus resultados filosóficos. Usar la razón contra la razón en beneficio de la religión es de suyo una actitud legítima y eventualmente hasta noble; pero, si se adopta, hay que estar preparado para afrontar las consecuencias necesarias. (En primer lugar,) cuando la religión intenta establecerse sobre las ruinas de la Filosofía, lo normal es que surja un filósofo decidido a fundar la Filosofía sobre las ruinas de la religión. Después de un Algacel, con frecuencia viene un Averroes, que contesta a la *Destrucción de los filósofos* con una *Destrucción de la Destrucción*, como de hecho acaeció con el libro publicado por Averroes con este título; tales apologías de la Filosofía, por sugerentes que sean en sus oposiciones teológicas, destruyen ordinariamente la religión. (En segundo lugar,) con estos conflictos la Filosofía gana tan poco como la religión misma, porque la manera más fácil de asegurar los teólogos su terreno es demostrar que la Filosofía no puede alcanzar con la razón conclusiones válidas sobre ninguna cuestión referente a la naturaleza y destino del hombre. De ahí el escepticismo

La unidad de la experiencia filosófica

de Algazel en Filosofía; escepticismo que él, como suele suceder, quiso redimir con el misticismo religioso. El Dios que la razón no puede conocer, puede ser captado por la experiencia del alma; el mundo que la razón humana no puede comprender, puede ser trascendido y, como de hecho sucedió, sobrevolado por el espíritu de profecía. (No se necesita decir que el filósofo, en cuanto tal, nada tiene contra el misticismo; lo que no le agrada es un misticismo que presuponga como condición necesaria la destrucción de la Filosofía.) Si la vida mística—como parece cierto—es una de las necesidades permanentes de la naturaleza humana, no sólo se la debe respetar, sino también proteger contra los frecuentes asaltos de inteligencias superficiales. Pero también es cierto que el conocimiento filosófico es una constante necesidad de la razón humana, y que esta necesidad debe ser igualmente respetada. (El mayor problema y, al mismo tiempo, el más importante de todos, es mantener esas dos actividades espirituales que honran a la naturaleza humana y dignifican la vida del hombre.) Nada se gana con destruir la una para salvar la otra, porque duran o caen juntas. (Sin una Teología no hay misticismo verdadero, y toda Teología sana busca el soporte de una Filosofía. Una Filosofía que no haga sitio, en definitiva, a la Teología, es una Filosofía corta de vista; y ¿cómo calificar a una Teología donde no se haya tenido en cuenta la posibilidad, al menos, de la experiencia mística?)

El oscuro sentimiento de la necesidad de estas re-

laciones ha llevado frecuentemente a los teólogos a tratar a la especulación filosófica de un modo mucho menos radical. En lugar de intentar aniquilarla desautorizando la palabra de los filósofos, algunos han pensado que era mejor dominarla y, por decirlo así, domesticarla, absorbiéndola en la Teología. Creo, con todo, que sería desacertado buscarle a este hecho péfidas intenciones. Cuando los teólogos—sea cual sea la doctrina particular de cada uno—intentan rehacer la Filosofía para acomodarla a sus propias creencias, les impulsa a ello la sincera convicción de que la Filosofía de por sí es una cosa excelente, tan excelente que sería una vergüenza dejarla perecer. Por otra parte, si la verdad revelada es, por hipótesis, verdad absoluta, no queda otro camino para salvar la Filosofía que mostrar que sus enseñanzas se identifican sustancialmente con las de la religión revelada. Los diversos sistemas a que esta actitud ha dado lugar han sido casi siempre sublimes e impresionantes, alguna vez profundos, y muy raramente irrelevantes. A menudo han sido fuente de progreso filosófico, debido a la seriedad de su intención y a su audacia para encararse con los más altos problemas de la Metafísica. Tienen aspecto de Filosofía, se expresan como Filosofía y, a veces, se los estudia y explica en las escuelas como Filosofía; pero, de hecho, no pasan de ser teologías en traje filosófico. Llamemos a tal actitud «teologismo» y veamos cómo actúa.

Por diversas que estas doctrinas puedan ser de

La unidad de la experiencia filosófica

acuerdo con las diferentes épocas, lugares y civilizaciones en que han sido concebidas, se parecen siempre, a fin de cuentas, en que todas se hallan intoxicadas por un determinado sentimiento religioso que llamaré, en gracia a la sencillez, sentimiento de la Gloria de Dios. No será necesario decir que no se da verdadera religión sin este sentimiento: es lo más profundo y lo mejor de ella. Pero una cosa es experimentar profundamente cierto sentimiento, y otra permitirle que, sin control de la razón, dé una interpretación completa del mundo. Siempre que se ha permitido a la piedad la entrada en el campo de la Filosofía, el resultado ha sido que teólogos píos, para ensalzar más la gloria de Dios, han procedido animosamente a aniquilar la propia creación divina. Dios es grande, alto, omnipotente. ¿Qué mejor prueba cabría dar de estas verdades que la de que la naturaleza y la humanidad son criaturas insignificantes, viles y totalmente desprovistas de poder? Pero este método es muy peligroso, porque, a la larga, está expuesto a perjudicar igualmente a la Filosofía y a la religión. En ese caso, la secuencia de tesis suele ser, con demasiada frecuencia, ésta: algunos teólogos, con la mejor intención del mundo, dan por verdad filosóficamente establecida que Dios es y hace todo, mientras que la Naturaleza y el hombre nada son y nada hacen; llega entonces un filósofo que da valor a la demostración hecha por el teólogo de la impotencia de la Naturaleza, pero que exaspera aún tal debilidad para demostrar que existe Dios. De aquí se llega ló-

gicamente a la conclusión de que la Naturaleza está desprovista por completo de realidad y de inteligibilidad. El escepticismo no puede ser evitado en ese caso. Ahora bien, uno puede vivir sobre un escepticismo filosófico mientras esté respaldado por una fe religiosa positiva. Pero si esa fe desaparece, ¿qué nos queda sino un escepticismo absoluto?

Desde este punto de vista no hay experimento filosófico más interesante que la doctrina de los Asharitas, una secta mahometana de finales del siglo IX y principios del X. En cuanto se establecieron los primeros contactos entre el pensamiento griego y la fe islámica, se hicieron esfuerzos por parte de los teólogos musulmanes para reorganizar la Filosofía desde dentro en conformidad con los artículos elementales de su propia creencia. El fundador de la secta fué Al Ashari (873-935). El profesor T. J. de Boer³ lo describe, en su valiosa *Historia de la Filosofía en el Islam*, como hombre «que supo dar a Dios lo que es de Dios y al hombre lo que es del hombre». No dudo de que tal fuese la honesta intención de Al Ashari; ciertamente lo pretendió, pero si lo consiguió o no, es otra cuestión. De hecho, aunque sólo una pequeña parte de las posiciones filosóficas luego sostenidas en su escuela corresponda a Ashari, la verdad es que su modo de entender la cuestión fué dar todo a Dios

³ Citado por T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, trad. E. R. Jones, Londres, 1933, pág. 159.

y nada al hombre. Por eso su doctrina resulta notable ejemplo de lo que acontece a la Filosofía cuando es manejada por teólogos con métodos teológicos y para una finalidad teológica.

Según Moisés Maimónides—cuya *Guía de los perplejos*⁴ es aquí la fuente principal de información—, fueron veinte las proposiciones comunes a todos los teólogos musulmanes; algunas de ellas interesan para nuestro objeto. Pero antes de examinar los contenidos de estas proposiciones, será conveniente averiguar el espíritu dentro del que fueron formuladas por vez primera. «En la época en que la Iglesia cristiana atrajo a los griegos y a los sirios a su congregación —dice Maimónides—, eran corrientes entre esas naciones las opiniones de los filósofos... Los cristianos griegos y sirios cultos, viendo que los dogmas se hallaban expuestos a severos ataques por parte de los sistemas filosóficos entonces existentes, determinaron la fundación de una ciencia de los dogmas; a este fin comenzaron por admitir las proposiciones aptas para apoyar sus doctrinas y refutar las opiniones opuestas a los principios fundamentales de la fe cristiana». Brevemente y dicho en palabras actuales: la Filosofía de estos cristianos no era sino esa rama particular de la Teología que hoy llamamos Apologética.

⁴ Las citas que siguen de Maimónides están hechas por la traducción inglesa de M. Friedländer. *The Guide for the Perplexed*, 2.^a ed.: Routledge, Londres; Dutton, Nueva York, 1928.

Maimónides añade que cuando los mahometanos comenzaron a traducir los escritos de los filósofos griegos del siríaco al árabe, tradujeron igualmente las críticas que a estos filósofos habían hecho cristianos como Juan Philoponus y otros varios. Y no solamente adoptaron tales críticas, sino que, siempre en la creencia de que ayudaban a destruir las falsas filosofías, «seleccionaron de entre las opiniones de los antiguos filósofos las que parecían útiles para sus fines», convencidos—prosigue Maimónides—de que algunas de aquellas doctrinas «contenían proposiciones muy útiles para la defensa de la religión positiva»⁵. Este nuevo desenvolvimiento dió a la teología de los musulmanes un aspecto desconocido para los teólogos griegos; al adoptar nuevas teorías—dice Maimónides—se vieron obligados a defenderlas y, en consecuencia, a levantar una interpretación consistente del mundo.

Tal interpretación era suficientemente consistente, pero ¿también exacta? Maimónides, que, con Santo Tomás de Aquino, tal vez sea el más equilibrado de los teólogos medievales, ha descrito de modo admirable la especie de juego que estos hombres representaron. «No es nuestro objeto—dice Maimónides—criticar lo que es peculiar a cada creencia, ni las obras escritas exclusivamente en interés de una o de otra comunidad. Nos limitamos a afirmar que los prime-

⁵ Maimónides, *o. c.*, pág. 109.

La unidad de la experiencia filosófica

ros teólogos, lo mismo los cristianos griegos que los mahometanos, al formular sus proposiciones, no investigaron las propiedades reales de las cosas; ante todo, lo que buscaban eran las propiedades que las cosas *debían* tener para constituir prueba en favor o en contra de cierta creencia; y cuando las descubrían, aseguraban ya que tal cosa estaba dotada de tales propiedades; entonces empleaban la misma aserción como prueba para los mismos argumentos que les habían conducido a tal aserto y por los cuales sostenían o rechazaban determinada opinión». En una palabra—concluye Maimónides—, estos hombres venían a hacer exactamente lo inverso de lo que nos aconsejaba con razón Themistio, que es adaptar las opiniones a las cosas, en lugar de adaptar las cosas a las opiniones; porque esto último no puede hacerse y es perder el tiempo intentarlo ⁶.

Es de notar que Maimónides no acabó aquí. Llevando adelante su análisis, llegó a tocar el centro mismo de tales doctrinas y acertó a señalar su germen, el núcleo primitivo de todo su posterior desenvolvimiento. Acusar a sus autores de no estar interesados por la naturaleza real de las cosas era una crítica insuficiente, aunque exacta. Lo que Maimónides percibió claramente y con notable agudeza fue que esos hombres estaban inconscientes del hecho y que, en cierto sentido, toda su doctrina se reducía a una justificación de su actitud. Sabiendo, como se

⁶ *Ibidem*, págs. 109-110.

bían, que podía hacérseles esta crítica, sentaron que todo interés por la naturaleza real y por el orden de las cosas es completamente inútil, dado que las cosas no tienen ni naturaleza ni orden. Es verdad que su existencia está satisfactoriamente establecida, pero lo que ahora sean nada significa, «ya que se trata de una de tantas fases de las cosas, cuya opuesta resulta igualmente admisible para nuestros entendimientos»⁷. La mejor confirmación de que el diagnóstico de Maimónides era acertado lo dará una rápida ojeada sobre algunas de las proposiciones de estos autores.†

Ⓒ La primera de ellas era que todas las cosas se componen de átomos. Entendían por átomo, como todo el mundo, una partícula material tan pequeña que resulta indivisible; pero a esta definición clásica añadían una connotación nueva. No es sólo que los átomos sean indivisibles; es que ya no tienen magnitud; la magnitud surge cuando dos o más átomos se combinan entre sí para formar un cuerpo. Estos átomos son, por consiguiente, muy diferentes de los de Demócrito y Epicuro; al no tener ni extensión ni figura, no se los puede usar para fundamentar una interpretación mecánica del mundo. Tampoco son eternos, sino creados por Dios cuando le place; ni son numéricamente constantes, sino que Dios es siempre libre para crear nuevos átomos o aniquilar los ya creados. Para explicar la posibilidad del movimiento, admitían la existencia de un vacío que, como

⁷ O. c., pág. 110.

La unidad de la experiencia filosófica

espacio en donde los átomos se combinan, es separado y móvil; y ésta era su segunda proposición. ¿Sinteticemos en una las dos proposiciones: Dios constantemente está creando de nuevo un cierto número de átomos separados mutuamente por un espacio vacío; esto resulta inmediatamente evidente porque la existencia de esos átomos es discontinua así en el tiempo como en el espacio. En otras palabras, «el tiempo está compuesto de átomos de tiempo», siendo cada elemento de tiempo indivisible en sí como los átomos mismos. La consecuencia de esta doble posición era muy notable, por cierto: pues esto implicaba que, tal como el espacio está hecho de elementos que carecen de extensión, así el tiempo está hecho de elementos que carecen de duración. En una doctrina así—dice Maimónides—, «el tiempo sería un objeto de posición y orden»; y añade con calificativo desdeñoso: «¿Qué puede esperarse de quienes no atienden a la naturaleza de las cosas?» Y con todo, nada menos que Descartes llegaría siete siglos más tarde. a partir de parecidos principios, a conclusiones sorprendentemente similares. Si los tiempos largos no están hechos de tiempos cortos, si no se mantienen los elementos de tiempo, la explicación más obvia es que el movimiento nada tiene que ver con la duración. Entonces la locomoción es la mera «translación de cada átomo de un cuerpo desde un punto al próximo»; en otras palabras, es mucho más un traslado en el espacio que un cambio en el tiempo. Como Descartes mismo escribió en sus *Principios de Filosofía*

(libro II, cap. 25), el movimiento no es ni la fuerza ni la acción que transporta, es el mero transporte.

Reconozco que Descartes se opondría violentamente a tal comparación. Con todo, ponerse a destacar las diferencias entre el atomismo de Al Ashari y el mecanicismo cartesiano sería perder absolutamente el tiempo. Sabemos cuáles son esas diferencias y podríamos enumerarlas aproximadamente con la misma exactitud que Descartes; pero no es necesario, porque la cuestión real en juego es muy diferente. Descartes fué un gran matemático y un gran filósofo; Al Ashari, en cambio, un teólogo inteligente que invadía el terreno filosófico; nosotros somos aquí como desapasionados observadores de la vida, crecimiento y decadencia de las ideas en la historia; pero, por diferentes que puedan ser nuestros fines y caracteres, todos estamos guiados por la necesidad que une simultáneamente a las ideas filosóficas. Es verdad que aunque Descartes retrocedió, sin darse cuenta, a la posición esencial de Al Ashari, era hombre demasiado grande para no mejorarlo enormemente; lo que posiblemente no podía él hacer, por genial que fuese, era no llegar a conclusiones similares a partir de principios similares. No se trata, por consiguiente, de juzgar a Descartes, sino de dejarnos regular todos, Descartes y nosotros, por la abstracta necesidad del pensamiento impersonal.

Miradas desde este punto de vista y con las debidas reservas para sus diferencias de estructura, las dos doctrinas cojaban del mismo pie. Si ambos autores

La unidad de la experiencia filosófica

comparten la concepción molecular de la materia así como la admisión de una creación divina del mundo incesantemente renovada, ambos están sometidos por igual a la conclusión de Descartes de que el movimiento es un mero cambio de lugar, o como ha dicho certeramente el profesor Whitehead: «la simple localización de configuraciones materiales instantáneas»⁸. Aunque no sea ésta la conclusión de Al Ashari, sí lo es la de Descartes y Spinoza y, en todo caso, es la conclusión de la Filosofía misma. Y cuando oímos al viejo Galeno protestar de que «el tiempo es algo divino e incomprensible», o cuando Maimónides, Tomás de Aquino, Bergson y el profesor Whitehead coinciden en rechazar lo que califican como una «distorsión de la Naturaleza», no son ellos quienes afirman, sino la Naturaleza misma que pide justicia a la Filosofía. Porque eso es nuestro juzgar: razón, como juzgada ella misma por la realidad; y todos somos libres y capaces en la misma medida, cuando nos dejamos regular igualmente por ella.

Tan exacto es todo esto que, después de haber anticipado la reducción cartesiana del tiempo y del movimiento al espacio, bastó a Al Ashari seguir la línea de pensamiento aceptada para anticipar también las conclusiones que de los principios de Descartes extraería más tarde Malebranche. Supongamos con Al Ashari que los cuerpos son meros conglomerados de

⁸ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*. Macmillan, Nueva York, 1925, pág. 72.

átomos desprovistos, por sí, de extensión, figura y otras cualidades. Para explicar las cualidades sensibles por las que parecen diferenciarse los cuerpos, es necesario suponer que son como accidentes realmente diferentes de los átomos a los cuales están inherentes como a sus sustancias. Ahora bien, no están inherentes, dado que no lo están siquiera los átomos-sustancias mismos, sino que átomos y cualidades, sustancias y accidentes, están siendo constantemente creados otra vez por un Dios omnipotente. La consecuencia de este estado de cosas es que en un mundo constituido por átomos de materia situados en átomos de tiempo, lo que este mundo sea en este momento presente no puede considerarse como la causa de lo que vaya a ser en el momento próximo. Y lo que es verdadero del mundo en conjunto es verdadero también de cada una de las partes que lo componen. Lo que estoy haciendo ahora no puede ser en modo alguno la causa de lo que haré en el próximo momento; la posición actual de un cuerpo material no puede explicar su posición en el próximo átomo de tiempo. En resumen, si un mundo carece de toda duración real y de todo movimiento real, carece también de toda causalidad eficiente.

¿Por qué, entonces, parece como si hubiese relaciones de causa y efecto en nuestro universo? Citaré por extenso la respuesta de Maimónides para que se vea que no estoy forjando arbitrariamente analogías históricas: «De acuerdo con su principio [a saber, que el tiempo se compone de átomos de

Proceder (1) 157

tiempo], cuando uno percibe que está moviendo una pluma, no es él quien realmente la está moviendo; el movimiento producido en la pluma es un accidente creado por Dios en la mano motora; pero el acto divino creador está calculado de tal modo que el movimiento de la pluma sigue inmediatamente al movimiento de la mano; con todo, la mano no actúa ni es la causa del movimiento de la pluma; porque, según su modo de ver, un accidente no puede pasar de una cosa a otra... No hay cosa a la que se le pueda atribuir una acción; Dios es el único *agens* real... En resumen, la mayoría de los Mutakallemin [o sea, los teólogos musulmanes] opinan que nunca se debe decir que una cosa sea causa de otra; algunos de ellos fueron censurados por este motivo... Creen que cuando un hombre tiene voluntad de hacer algo y, en su opinión, lo hace, le ha sido creada la voluntad, luego el poder de conformar según su voluntad y finalmente el acto mismo... Esta es, según ellos, la interpretación recta de la doctrina de que Dios es causa eficiente». «Pero—añade Maimónides—yo, como todas las personas racionales, aplico a estas teorías aquellas palabras: ¿Quieres burlarte de Él, como te burlas del hombre? Y es que las palabras de ellos no son sino burla»⁹.

¿Se trataba realmente de una burla? No asegura-

⁹ Para las citas, así como para los textos sobre que se basa el análisis precedente, véase Maimónides, *Guide for the Perplexed*, págs. 120-126.

ría que el mismo Maimónides lo creyese. Nada en este magistral análisis indica que tal fuese la intención de estos teólogos. Desde luego, Malabranche fué un sacerdote piadosísimo; sin embargo, llegaría a enseñar la misma doctrina. Por otra parte, si ha habido en el mundo un hombre que haya dado impresión de teólogo serio, ha sido el teólogo puritano Cotton Mather. Y, no obstante, Cotton Mather escribiría: «Ni el cuerpo, como materia con tal o cual figura, puede actuar sobre el alma espiritual, ni el alma, que no tiene figura, puede dominar el cuerpo. Pero el gran Dios, habiendo establecido ciertas leyes de que a tales o cuáles deseos del alma el cuerpo sea determinado de este o del otro modo, Él con su influjo continuo ejecuta sus propias leyes, y es a ese su influjo continuo a lo que se deben tales efectos»¹⁰. Aquí tenemos a tres teólogos—un musulmán, un católico y un protestante—, cada uno de los cuales hubiera mandado severamente a los otros dos al infierno, acordes, en cambio, en la misma filosofía, precisamente porque es la de ellos una filosofía de teólogos. Con un poco menos de celo por la gloria de Dios, o mejor, con un gran celo, pero iluminado por el sentido común, hubieran comprendido, sin duda, estos hombres que la destrucción de la causalidad

¹⁰ Debe el conocimiento de este texto (e incluso de su autor) a la referencia, muy sugestiva, dada por el profesor H. M. Jones en la Conferencia de Artes y Ciencias del Tricentenario de Harvard sobre «Tendencia al liberalismo en la América colonial del siglo XVIII».

significa últimamente la destrucción de la Naturaleza,
y por ello, la destrucción lo mismo de la ciencia que
de la Filosofía. Aunque un mundo físico esté sometido a leyes, si esas leyes no estuviesen inscritas en la misma esencia de las cosas, sería un mundo sin necesidad intrínseca de inteligibilidad, y, por tanto, no susceptible de conocimiento racional. El escepticismo va siempre de la mano de una Teología de este tipo, y si el escepticismo es malo para la Filosofía, ¿es, acaso, mejor para la religión?

En una de sus mejores novelas introduce G. K. Chesterton un sacerdote muy sencillo que ha descubierto que cierto individuo, que anda vestido de clérigo, es, en realidad, un ladrón. Cuando éste le pregunta qué es lo que le hace estar seguro de que él no es sacerdote, el Padre Brown se limita a responder: «Tiene usted razón. Esto es mala Teología». El Padre Brown era un tomista cabal. Y es que Santo Tomás no fué menos adversario que Maimónides¹¹ de confundir «religiosidad» y religión. Era un teólogo demasiado grande para caer en una actitud en la que la Teología no tiene menos que perder que la Filosofía misma: Si tomó interés por esto, fué, primero, como artista, porque hay cierta fascinación en un disparate tan sólidamente ejecutado; y en segundo lugar, como teólogo, porque había conocido muchos hombres contagiados por esta enfermedad, algunos de los cuales le habrían tildado de pagano por su

¹¹ Maimónides, o. c., pág. 131.

obstinación en tratar los problemas filosóficos con método puramente filosófico.

La inclinación a ver la Filosofía como un departamento particular de la Teología no fué menos común entre los teólogos cristianos que entre los intérpretes musulmanes del Corán. De los innumerables representantes de esta tendencia que se podrían citar, destacaré una de las figuras más simpáticas de toda la historia del pensamiento medieval: San Buenaventura, el gran doctor de la contemplación mística. Este Ministro General de la Orden Franciscana fué y sigue siendo hasta el presente el exponente más perfecto de la teología franciscana, una teología enteramente imbuída del genio religioso de San Francisco de Asís. Mas, aparte de ser una de las más grandes figuras de la historia del misticismo especulativo, San Buenaventura era también filósofo. Esparcidas entre la masa de sus obras teológicas se hallan muchas discusiones metafísicas que constituyen parte y parcela de la filosofía medieval. Con todo, la idea que tenía de la Filosofía era algo particular. Nada lo expresa mejor que el título mismo de uno de sus breves escritos místicos: *Sobre la reducción de las Artes a la Teología.* El verbo latino *reducere*, que era una de sus expresiones favoritas, significaba para él traer—o devolver—una cosa a Dios. El mundo ha sido creado como imagen y testigo de la gloria de su Creador; pero el mundo material no lo conoce; sólo el hombre está dotado de inteligencia concedora y corazón amante para que, conociendo y amando

S. Buenaventura

La unidad de la experiencia filosófica

todas las cosas en Dios, las refiera a su origen, que es, al mismo tiempo, su fin. La función esencial del hombre, concebido así como sumo sacerdote en el sublime templo de la Naturaleza, es prestar su voz a la creación muda, ayudar a cada cosa a confesar públicamente su más profundo y recóndito significado o, mejor dicho, su esencia, porque es cada una de ellas una palabra que sólo el hombre puede decir. Esto, que es cierto de las cosas, sean animadas o inanimadas, lo es igualmente del hombre y de sus diversas actividades; el significado último de nuestras artes y técnicas, de las varias ciencias y de la Filosofía misma, es simbolizar en un plano inferior la perfección del arte y del conocimiento divinos. Esto es lo que son, pero, abandonadas a sí mismas, no lo saben. Por eso la función propia de la Teología es hacerles conscientes de su propia función, que no es conocer las cosas, sino conocer a Dios a través de las cosas. De aquí el título de la obra de San Buenaventura: las Artes deben ser «reducidas» a la Teología, y, de este modo, a Dios.

A cualquiera que tenga un poco de sentimiento para el valor de la vida mística se le ocurre inmediatamente que San Buenaventura estaba en lo cierto. Pero no se trata de esto. Si se quiere una Teología para devolver las demás ciencias a Dios, el primer requisito es, por supuesto, que haya una Teología; del mismo modo si se quiere referir la Filosofía a Dios, lo primero que se necesita es una Filosofía, una Filosofía—repito—que sea por completo y exclusivamente

Filosofía y que, por serlo, pueda ser relacionada, sin ser confundida, con la Teología. A pesar de las maravillosas dotes de San Buenaventura como teólogo y como filósofo, hay que reconocer que sus notables realizaciones en ambas ciencias hubieran sido mayores de haberse dado cuenta de esta dificultad.

Consideremos, por ejemplo, su discusión de los problemas teológicos de la gracia y el libre albedrío. «La característica del alma verdaderamente piadosa —dice San Buenaventura— es que no reivindica nada para sí, sino que todo lo atribuye a Dios». He aquí un principio excelente como regla de devoción personal y mientras se restrinja a la esfera del sentimiento religioso, pero que puede convertirse en dañoso en cuanto se lo use como criterio de pensamiento teológico. Frente a la clásica pregunta: ¿qué se debe atribuir a la gracia y qué al libre albedrío? San Buenaventura era de la opinión que en estos casos un teólogo debe jugar siempre seguro. Se puede errar por dos razones inversas: o por otorgar demasiado a la Naturaleza o por otorgar demasiado a Dios. Desde el punto de vista abstracto, sea cualquiera el camino que se tome, se equivoca uno igual. No así desde un punto de vista de sentimiento religioso, porque San Buenaventura sostiene que «por mucho que atribuyas a la gracia divina, no injurias a la piedad por hacerlo, aunque, por atribuir a la gracia de Dios todo lo que puedas, hagas eventualmente injusticia al poder natural y al libre albedrío del hombre. Si, al contrario, haces injuria a la gracia por atribuir

a la Naturaleza lo que a la gracia pertenece, hay peligro... En consecuencia, esta posición que... atribuye más a la gracia de Dios y, por establecernos en un estado de mayor indigencia, armoniza mejor con la piedad y la humildad, es, por esta razón, más segura que la otra». Y viene entonces el toque final: «Aunque esta posición fuese falsa, no se ofendería a la piedad o a la humildad; practicarla es, por tanto, lo más conveniente y seguro»¹².

Personalmente no estoy tan seguro de esto. El único camino para descubrir lo que puede hacer el libre albedrío es definir su esencia. Sabiendo lo que es la voluntad, se puede hallar en este conocimiento una regla cierta para definir lo mismo su poder que sus limitaciones. Al contrario, si comienza uno por la suposición de que lo más seguro es detenerse un poco por debajo de la línea, ¿dónde se detiene uno? ¿Se detendrá de todo? Si es piadoso el rebajar la eficacia del libre albedrío, rebajarla más será más piadoso, y desproverla por completo de poder sería la más alta señal de piedad. De hecho, habrá teólogos medievales que rocen e incluso alcancen esta conclusión antes de la época de Lutero y Calvino. Por supuesto, a nada se hubiese opuesto con más energía San Buenaventura que a esta doctrina. Pero la cuestión es otra: ¿estaba San Buenaventura protegido contra ella? Si nos dejamos llevar de sentimientos

¹² Véase E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1926; págs. 456-457.

piadosos para determinar lo que la Naturaleza pueda ser, necesariamente hacemos injusticia a la Naturaleza, porque ¿cómo podríamos hallar en la piedad un principio de auto-restricción? En Teología, como en cualquier otra ciencia, lo importante no es ser piadoso, sino ser justo. Porque nada hay de piadoso en ser injusto con Dios.

Pero si la piedad no es Teología, menos es Filosofía. Con todo (no puede negarse que San Buenaventura, como filósofo, se dejó arrastrar algunas veces por sus sentimientos religiosos.) Por ejemplo, al tratar de la naturaleza de la causalidad se le abrían dos caminos. En primer lugar, podía admitir que hay una causalidad eficiente, que algo nuevo, que llamamos efecto, es traído a la existencia por la eficacia de sus causas; en este caso, cada efecto puede ser considerado con razón como una adición positiva al orden ya existente de realidad. Pero San Buenaventura podía igualmente sostener que Dios ha creado todas las cosas presentes y futuras en el mismo instante de la creación. (Desde este segundo punto de vista) es lícito considerar a cada ser particular, tomado en un momento de la historia del mundo, como la semilla, por así decirlo, de los demás seres o eventos que van a dimanar de él según las leyes de la Providencia divina. Es típico del teologismo de San Buenaventura adherirse siempre a la segunda interpretación de la causalidad. Nunca pudo decidirse a pensar que la causalidad eficiente fuese seguida por el brotar de nuevas existencias. Para él, tal opinión llevaba prác-

ticamente a atribuir a las criaturas un poder creador que pertenece sólo a Dios. «El efecto—dice Buenaventura—es a su causa lo que la rosa al capullo». Se puede apreciar la calidad poética de esta comparación y la pureza religiosa de su intención sin descuidar, por eso, sus implicaciones filosóficas. Si, al principio, creó Dios, juntamente con todo lo que fué, todo lo que iba a ser, el fin de la historia cósmica estaba ya en su principio y nada puede suceder realmente; en un sistema así Dios es la única causa eficiente, y este nuestro mundo es un mundo completamente inerte, tal como en las doctrinas de Malebranche y Al Ashari.

Esto es exactamente lo que San Buenaventura deseaba que fuese. Su piedad necesitaba un mundo que, como una membrana traslúcida e infinitamente sutil, dejase resplandecer fuertemente a los ojos humanos la gloria y la omnipotencia de Dios. «Era natural que el mismo impulso que le había llevado a conclusiones tan extremas en su interpretación de la causalidad física prevaleciese también en su epistemología.» Después de todo, es el mismo problema, porque es también un problema de causalidad. También aquí le aguardaban obviamente dos modos de afrontar la cuestión. ¿Diremos, con Santo Tomás de Aquino, que, puesto que Dios ha hecho al hombre animal racional, la luz natural de la razón es capaz naturalmente de llevar a cabo su propia función, que es conocer las cosas como son y, por tanto, conocer la verdad? ¿O diremos, con San Agustín, que siendo la verdad neces-

saria, inmutable y eterna, excede, por fuerza, al contingente, mudable y cambiante entendimiento humano que juzga cosas contingentes, mudables y fugaces? En nuestros entendimientos la verdad es una participación de uno de los más altos atributos divinos; en consecuencia, la verdad es en nuestros entendimientos un efecto inmediato de la luz divina.

Para dar algún fundamento filosófico a su intuición religiosa, construyó San Buenaventura la teoría de lo que llamó iluminación divina. Según esta doctrina, estamos dotados por Dios con un entendimiento y con un poder razonador que nos capacitan para conocer los hechos y las diversas relaciones de unos hechos con otros. Por ejemplo, yo sé que ustedes son hombres y que nosotros estamos ahora en el mismo lugar. Tal conocimiento no está por encima del alcance del entendimiento humano, porque se refiere a hechos particulares que podrían ser de otra manera y en los que no hay ningún elemento de necesidad. En cambio, si digo que el hombre es un animal racional, estoy relacionando una determinada clase de seres con su esencia eterna y necesaria, porque de ningún ser irracional podría decirse que es hombre. En tal caso, el camino más fácil para explicar la presencia de un elemento de necesidad es una razón contingente que se mueve entre cosas contingentes es suponer que la Verdad Eterna, o sea Dios, refuerza permanentemente nuestro entendimiento con una luz adicional por medio de y en la cual se ve la verdad, como en un relámpago. }

La unidad de la experiencia filosófica

Hasta ahora todo va bien. Pero ya aquí suige una seria dificultad. No parece que San Buenaventura se preocupase seriamente de ella, porque se trataba de una dificultad filosófica, y él esperaba probablemente que la Filosofía se haría cargo de ella. Pero era una dificultad. Concedido que no podamos conocer la verdad sin un influjo adicional de la divina luz, ¿cómo hemos de concebir la naturaleza de la iluminación divina? Si la tomamos como un caso particular de la acción general con que Dios crea y conserva el mundo, no pasa de ser la luz natural de la razón, es decir, el entendimiento mismo, el cual, por tanto, puede conocer la verdad sin otra iluminación de parte de Dios. Si, al contrario, tomamos esta luz intelectual como un don ulterior, añadido por Dios a la luz natural del hombre, la hacemos sobrenatural. Pasa a ser entonces una gracia, con lo que resulta que ya no podemos tener por natural ni un solo caso de conocimiento verdadero. Y de nuevo nos encontramos así con un escepticismo científico y filosófico que es compensado mediante una apelación teológica a la gracia de Dios.

Es verdad que en aquel tiempo incluso un hombre tan bien dotado científicamente como Alberto Magno no veía inconveniente alguno en afirmar que todo conocimiento verdadero presupone la gracia del Espíritu Santo. Pero San Buenaventura no era extremista; no quería destruir el conocimiento natural si podía reforzarlo. En consecuencia, procuró navegar a medio camino entre lo que él consideraba como dos

peligros opuestos. Pero ¿era ello posible? Su última respuesta fué que la iluminación divina no es ni general ni especial, es decir, ni el mero influjo ordinario de Dios sobre la Naturaleza, ni una gracia que le sea, por así decirlo, sobreañadida. Muy bien; pero, entonces, ¿qué es?

El cardenal italiano Mateo de Aquasparta, uno de los más brillantes discípulos de San Buenaventura, pensó que se podría mejorar la respuesta de su maestro diciendo que la luz divina, en que conocemos la verdad, es *más especial* que el influjo general de Dios, pero es todavía general. Si alguien puede explicarme cómo algo puede ser más especial sin ser especial, le escucharé con gusto.

Mateo de Aquasparta

Otro franciscano, el inglés Roger Marston, sugirió que se imponía la distinción de dos aspectos en el problema: el origen y el objeto del conocimiento. Su solución era, pues, que lo mismo el conocimiento científico que el filosófico podían ser tenidos por naturales porque sus objetos pertenecen al orden natural, lo que no es el caso de la Teología, por ejemplo, cuyo objeto propio es Dios. Pero, puesto que todo conocimiento verdadero presupone la iluminación divina, no se le puede considerar, en cuanto a su origen, completamente natural. La respuesta de Marston—expresada, desde luego, con más inteligencia que las de sus predecesores—venía a ser sustancialmente la misma y adolecía de la misma dificultad. Si la verdad de mis juicios viene sólo de Dios y no de mi propia razón, no hay fundamento natural para el

Roger Marston

La unidad de la experiencia filosófica

conocimiento verdadero; por tanto, el lugar propio de la epistemología no es la Filosofía, sino la Teología.

Añadamos que la misma conclusión se podría aplicar al desesperado esfuerzo de la primera escuela franciscana para encontrar una definición satisfactoria del *objeto* del conocimiento natural. ¿Cómo podría haber algo natural en una doctrina en la que cada ser particular no es sino un símbolo místico de su creador? Según el sentido común, formamos la idea general de árbol, porque existen realmente esas cosas que llamamos árboles; pero en una doctrina en que la verdad de nuestros juicios estriba últimamente en la luz divina, nunca las observaciones particulares, por numerosas que fuesen, podrían producir la esencia necesaria de lo que llamamos árbol. Tampoco la presentación de una colección de círculos particulares dota a nuestros entendimientos con el material necesario para la definición de círculo. Es la idea divina la que imprime en nuestra mente la necesidad de su definición. ¿Cuál es, por tanto, el objeto real del conocimiento natural? ¿Es la cosa particular misma o su idea en Dios? La respuesta estaba claramente a favor de la segunda alternativa. Si no fuese por la presencia de las ideas divinas que brillan desde lo alto sobre la razón humana, no sería posible el conocimiento verdadero, mientras que, al contrario, podríamos conocer lo que es el hombre, aún no habiendo hombres, solamente con que la idea divina de hombre resplandeciese sobre nuestra mente. Como dijo

audazmente Mateo de Aquasparta, no se requiere necesariamente la existencia de cosas sensibles para que haya un conocimiento humano verdadero; mientras se dé la luz divina, podemos conocer toda la verdad sin cosas¹³.

Estamos anticipando ahora no sólo a Malebranche, con su famosa doctrina de la «visión en Dios», sino también a Berkeley, cuyo radical idealismo, sin llegar a ser afirmado ni siquiera concebido por ningún miembro de la escuela franciscana, asoma aquí, al menos, como una posibilidad abierta. Fue, sin duda, la vaga percepción de la inminencia de este mal lo que produjo el fenecimiento de la primera escuela franciscana. No es sólo una mera sospecha verosímil. Uno de sus últimos miembros, el franciscano francés Pedro Olivi, confesó ingenuamente que no era capaz de encontrar salida de este laberinto. Después de exponer el problema de la iluminación divina y de describir las posiciones respectivas de San Buenaventura y de Santo Tomás de Aquino, Olivi concluye que, como franciscano, se cree obligado en conciencia a adherirse a la posición franciscana. «Con todo —añade—, no quisiera hacerlo si esta posición implica la destrucción del conocimiento natural. Espero que pueda evitarse tal consecuencia; pero, no sa-

¹³ Para el análisis precedente, véase E. Gilson, *Sur quelques difficultés de l'illumination Augustinienne*, en *Homage à M. le Professeur M. de Wulf*, Louvain, 1934, páginas 321-331.

La unidad de la experiencia filosófica

biendo yo cómo hacerlo, encomiendo a los grandes sabios la tarea de solucionar la cuestión».

Duns Scotus
Ese sabio iba a aparecer en los primeros años del siglo XIV. Su nombre es Duns Scotus, también franciscano; pero su doctrina, más que cualquier otra, iba a ser la sentencia de muerte de la primera epistemología franciscana. Como doctrina filosófica estaba muerta. El «teologismo» lo había matado, y a no ser por el natural olvido de los hombres, nunca habría revivido. Yo me admiro a veces de la cantidad de experimentos similares que son necesarios para que los hombres adquirieran una experiencia filosófica. Un hombre adopta cierta actitud en Filosofía y la sostiene con rigor hasta que tropieza con incómodas consecuencias. El trata de evitarlas lo mejor que puede, pero sus propios discípulos, que comienzan justo donde el maestro había terminado, tienen menos escrúpulos que él para reconocer las consecuencias que se siguen necesariamente de los principios. Todo el mundo comprueba entonces que el único medio de zafarse de tales consecuencias es renunciar a la posición filosófica de que derivan; así la escuela muere. Pero no es infrecuente que uno o dos siglos más tarde, en alguna Universidad donde la historiografía es considerada como perjudicial para la originalidad filosófica, pretenda algún joven, feliz todavía en su nativa ignorancia, volver a descubrir una posición similar. Como vive y escribe en otra época, dice las cosas viejas de un modo nuevo. Pero las cosas son viejas; su filosofía es como un niño que nace muerto

o olivi.

y ni él ni sus discípulos son capaces de darle vida. Lo malo es que cuando los filósofos fallan, sus abatidos defensores nunca censuran a sus maestros, sino a la Filosofía. De ahí arranca la ruta que lleva directamente al escepticismo consciente y abiertamente declarado. Si con seguirla en la Historia una, dos, tres veces—de ser necesario—, aprendiésemos a evitarla en Filosofía, no habría sido inútil nuestra laboriosa peregrinación a través del laberinto de doctrinas opuestas.

Storini
de Spinoza

III. LA RUTA HACIA EL ESCEPTICISMO

Mientras tantos autores intentaban basar la Filosofía sobre cimientos teológicos, un hombre muy sencillo y modesto ponía las cosas en su punto. Tomás de Aquino dijo cosas tan llanamente verdaderas que, desde su época hasta hoy, muy pocos han sido capaces de olvidarse de sí mismo lo suficiente para aceptarlas. Hay un problema ético en la raíz de nuestras dificultades filosóficas; los hombres somos muy aficionados a buscar la verdad, pero muy reacios a aceptarla. No nos gusta que la evidencia racional nos acorrale, e incluso cuando la verdad está ahí, en su impersonal e imperiosa objetividad, sigue en pie nuestra mayor dificultad: para mí, el someterme a ella a pesar de no ser exclusivamente mía; para usted, el acatarla aunque no sea exclusivamente suya. En resumen, hallar la verdad no es difícil; lo difícil es no huir de la verdad una vez que se la ha

hallado. Aunque no sea un «sí, pero...», con frecuencia nuestro sí es un «sí, y...». Esto se aplica menos a lo anterior que a lo que va a seguir. Los más grandes filósofos son aquellos que no titubean en presencia de la verdad, sino que le dan la bienvenida con estas simples palabras: Sí, amén.)

Uno de estos últimos fué Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás era suficientemente inteligente para reconocer la verdad cuando la veía, y suficientemente humilde para humillarse en su presencia. Su santidad y su filosofía derivaban de la misma fuente: su anhelo más que humano de dar paso a la verdad. Pero a su alrededor ha habido hombres a quienes esto no ha satisfecho, al menos en el mismo grado, de modo que, incluso después de él, todo ha marchado como si la verdad continuase inexpresada. Con todo, sus ideas eran claras y simples. A pesar de ser él mismo teólogo, Santo Tomás exigió a los profesores de Teología que nunca probasen un artículo de fe por medio de una demostración racional, porque la fe no se basa en la razón, sino en la palabra de Dios, e intentar probarla es destruirla. Del mismo modo exigió a los profesores de Filosofía que nunca recurriesen a la palabra de Dios para probar una virtud filosófica, porque la filosofía no se basa en la Revelación, sino en la razón, e intentar basarla en la autoridad es destruirla. En otras palabras: la Teología es la ciencia de lo recibido de la divina Revelación a través de la fe, y la Filosofía, el conocimiento de lo que fluye de los principios de la razón natural. Puesto

La unidad de la experiencia filosófica

que su fuente común es Dios, autor lo mismo de la razón que de la revelación, es necesario que a fin de cuentas ambas ciencias estén de acuerdo; pero si se desea concordarlas, lo primero que hay que hacer es mantener cuidadosamente su esencial diferencia. Sólo las cosas distintas pueden ser unidas; si se intenta mezclarlas, lo que resulta no es unión, sino confusión.

La sorprendente personalidad de Guillermo de Ockham dará para siempre a los historiadores de la Filosofía amplio material de estudio. En orden a no aumentar la confusión existente, intentaré ceñirme

- Guillermo de Ockham.*
- (a) todo lo posible a los simples hechos. El primero de ellos—tan obvio que no parece digno de mención—es que Ockham fué un fraile franciscano y que su obra más importante es un vasto comentario a las
 - (b) *Sentencias* de Pedro Lombardo. El segundo hecho es que al tratar los problemas teológicos da gran importancia al primer artículo del Credo cristiano: Creo en Dios Padre todopoderoso. Puesto que tal tesis es artículo de fe, no se necesita decir que no es susceptible de prueba. Sin embargo, Ockham no sólo
 - (c) lo usa como principio en Teología—lo cual es muy legítimo—, sino que también recurre a él al discutir diversos problemas filosóficos, como si un dogma teológico, captado únicamente por la fe, pudiese ser fuente de conclusiones filosóficas y puramente racionales. Este tercer hecho deberemos tenerlo en cuenta si deseamos entender su filosofía. Pero ¿cuál era su filosofía?

A primera vista, poca es la diferencia entre las

posiciones fundamentales de Ockham y las de sus inmediatos predecesores. Como Santo Tomás de Aquino y Averroes, se consideraba aristotélico en cuanto a los principios de su filosofía. ¿Qué cosa más aristotélica, por ejemplo, que la tesis tan frecuentemente afirmada por Ockham de que nada existe que no sea individual? De hecho, el mismo Santo Tomás había gastado buena parte de su tiempo en intentar demostrar esta tesis a los agustinianos y neoplatónicos de su tiempo. No se podrían negar tales tesis; pero eso no es suficiente, porque si Ockham era aristotélico, y lo mismo Santo Tomás, y, en definitiva, también el propio Aristóteles, surge esta otra pregunta: ¿cómo es que las conclusiones finales de Ockham destruyen tan completamente lo mismo las de Aristóteles que las de Santo Tomás? Si respondiésemos—como se ha sugerido recientemente—que Ockham tuvo que criticar a sus predecesores porque se vió en la necesidad de revelar y desalojar los elementos no-aristotélicos, que a sus ojos corrompían las interpretaciones medievales de Aristóteles¹, podría, sin duda, valer la explicación con respecto a Santo Tomás, pero difícilmente con respecto al propio Aristóteles. Y, sin embargo, la filosofía de Ockham está en manifiesta discordancia con la de Aristóteles, lo mismo en Epistemología que en Filosofía natural. En lugar de especular en torno a las posibles respuestas a este pro-

¹ E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*. Shwed and Ward. Nueva York, 1935; pág. 17. Cf. pág. 306-307.

Harclay dice con fórmula sorprendente: «cada cosa positiva fuera del alma es, como tal, algo singular»³. De aquí la clásica cuestión: ¿cómo extraemos nosotros de cosas singulares un concepto general?

La respuesta de Harclay no es nueva para nosotros; ha sido tomada, directa o indirectamente, de Abelardo. Una cosa singular—dice él—es naturalmente capaz de afectar al entendimiento de dos maneras diferentes, según que la impresión que produzca sea confusa o distinta. Llamo impresión confusa a la que no es capaz de distinguir entre dos individuos pertenecientes a la misma especie; distinta, a la que produce el conocimiento de un individuo en cuanto distinto de todo otro individuo. ¿Cuál es entonces el objeto propio de una idea general o concepto? Es la cosa misma realmente existente y singular, en cuanto conocida confusamente por nuestro intelecto. Hombre, por ejemplo, no es sino la percepción confusa de Sócrates.

No discuto ahora el valor filosófico de la respuesta de Harclay; me limitaré a sugerir que, desde un punto de vista meramente histórico, difícilmente se podría conciliar esto con su declarado propósito de retroceder a Aristóteles. Es una tesis bien conocida de Aristóteles que la ciencia es del universal; si se hace decir a Aristóteles que el carácter universal de

lumen X (1932), págs. 36-58; págs. 475-508. y vol. XI (1933), páginas 228-314.

³ Kraus, *o. c.*, vol. XI, pág. 290.

La unidad de la experiencia filosófica

nuestras ideas generales se debe a su confusión, habrá que reconocer, como conclusión, que la confusión es lo que hace a los conceptos ser material adecuado para el conocimiento científico. Si hay una respuesta a la dificultad, ciertamente no se hallará en las obras de Aristóteles; por lo mismo, sigue en pie el problema de cómo se podría llegar a tal conclusión por una mera purificación del aristotelismo de Aristóteles. *

Volviendo al tema principal, hay que notar que la doctrina de Harclay, que a primera vista parece un caso claro de nominalismo, fué considerada, sin embargo, por Ockham como una variedad particular del realismo. Es éste un detalle muy sutil, pero muy digno de ser tenido en cuenta, porque nada podría ayudarnos más para la comprensión clara de la propia posición de Ockham. La doctrina de Harclay representaba un desesperado esfuerzo para escapar a la conclusión de que nuestras ideas generales no tengan objeto alguno, sin recaer, por eso, en el realismo. Si fuese posible en absoluto tal cosa, la hubiese llevado a cabo ciertamente Harclay. El no decía, como Duns Scoto, que los universales sean entidades reales aparte de su existencia en los individuos; ni, como Santo Tomás, que los universales se hallen virtualmente presentes en los individuos, de los cuales son abstraídos por nuestro entendimiento; sino que los universales son los individuos en cuanto concebidos de un modo especial. En otras palabras, si suponemos que las ideas generales se refieren a algo que es singular, sus

objetos son todavía cosas existentes en realidad; en consecuencia, los universales no son nada. Ockham comprendió claramente que Enrique de Harclay no había cruzado realmente la línea divisoria entre el realismo y el nominalismo, y aunque los restos de realismo en la posición de Harclay fuesen, por decirlo así, infinitesimales, no escaparon a la penetrante mirada de nuestro crítico. En tal doctrina—dice Ockham—los universales son concebidos aún como imágenes, retratos o representaciones, a las que corresponde algo similar en la naturaleza de las cosas ⁴. En otras palabras: la razón de que podamos formar estas pinturas confusas de las cosas reside en que la naturaleza de estas cosas lo permite; luego las ideas generales tienen, al menos, algún *fundamentum in re* y, en consecuencia, la doctrina es todavía un realismo.

La crítica que al canciller de Oxford hizo Ockham demuestra claramente lo lejos que debemos ir si no queremos malentender la posición del propio Ockham. Comparados con él, lo mismo Abelardo que Harclay tenían opiniones muy moderadas. Lo que Ockham deseaba dejar claro es que, puesto que todo lo que existe es individual, nada puede corresponder en la realidad a nuestras ideas generales, de lo cual se sigue que éstas no son por naturaleza ni imágenes, ni retratos ni representaciones mentales de alguna cosa real o concebible.

Ockham

⁴ Kraus. o. c. vol. XI. pág. 298.

La dificultad especial suscitada por Ockham iba a ser de tremenda importancia para el futuro de la filosofía medieval y aun de la moderna. Cada vez que la especulación ha logrado circunscribir lo que puede llamarse una «posición pura» a su descubrimiento ha seguido de ordinario una revolución filosófica. Si los conceptos son producidos en nosotros por las cosas mismas, son reformadores que nunca dejan de estar en contacto con la realidad. Si, al contrario, los conceptos son puras ideas que han nacido *en la mente y de la mente*, no como expresiones intelectuales de lo que es, sino como modelos o moldes de lo que debe ser, resultan revolucionarios. Y esta es la razón de que Aristóteles y los aristotélicos escriban libros de política, mientras Platón y los platónicos escriben siempre utopías. Ockham era el reverso de un platónico; de hecho, fué el perfecto Anti-Platón. Sin embargo, como todos los antagonistas, también Platón y Ockham pertenecían a la misma especie: ninguno de ellos se esforzó por saber hasta qué punto los universales podían decirse reales; Platón quería que fuesen el corazón mismo de todo; en cambio, para Ockham, no son nada. El ockhamismo no podía ser una reforma, tenía que ser una revolución.

El golpe maestro de Ockham fué haberse dado cuenta de que no podía resolverse el problema, a menos que sustituyese la vieja clasificación de los tipos de conocimiento por una nueva. De aquí su división del conocimiento en abstractivo e intuitivo, términos que ya habían sido usados antes de él, pero a los

que él iba a dar nuevo sentido y nuevo uso. En la doctrina de Ockham, conocimiento intuitivo es la percepción inmediata de una cosa realmente existente. Puede ser la percepción de un objeto material: veo a Sócrates; o de un complejo de objetos materiales dados juntamente con sus relaciones actuales: veo que Sócrates está sentado sobre una piedra, o que es blanco; puede ser también el mero darse cuenta de algún hecho psicológico, como un sentimiento de placer o de dolor, un conocimiento, un acto de razonamiento o de decisión de voluntad. Es una característica común al llamado conocimiento intuitivo el que sea seguido de una certeza absoluta. En otras palabras, este tipo de conocimiento es autoevidente.

① . No así el conocimiento abstractivo. Todo conocimiento que no es intuición es abstracción. Tales son, por ejemplo, no sólo lo que llamamos de ordinario ideas abstractas—animal, hombre—, que representan toda una clase de individuos, sino incluso las representaciones mentales de los individuos. También la imagen o memoria de cierto hecho o de cierta cosa es conocimiento abstracto, aunque lo represente con todas sus características individuales, porque, en definitiva, prescinde de la existencia misma de la que representa. Si fuese la cosa misma, no la imagináramos ni recordaríamos; la veríamos, y entonces ese conocimiento ya no sería abstracción, sino intuición. Definamos, pues, el conocimiento abstractivo, en sentido ockhamista, como el conocimiento desde el que

nada se puede concluir respecto a la existencia o no existencia de su objeto⁵. }

Dando tal posición por correcta, se sigue claramente que el único tipo de conocimiento que puede asegurarnos de si cierta cosa existe o no es el conocimiento intuitivo, es decir, la aprehensión inmediata de algún objeto por una percepción interna o externa. La intuición es, por tanto, el único fundamento posible para lo que Ockham llama conocimiento experimental (*experimentalis notitia*), o conocimiento científico (*notitia scientifica*); expresión ésta que, de acuerdo con su derivación, designa la especie de conocimiento que la ciencia causa en nosotros. En resumen: únicamente la intuición es capaz de percibir la existencia o *no*-existencia de las cosas⁶. }

La pregunta que ahora se impone es ésta: ¿cuál es la naturaleza de esta clase especial de abstracciones que designamos con el nombre de universales? Para responderla, debemos estudiar los universales desde dos diferentes puntos de vista: primeramente, desde su modo de existencia, y después, desde su aptitud para designar realmente las cosas existentes. La primera parte de este problema es fácil de resolver. Puesto que todo lo que es real es singular, incluso los llamados universales han de ser singulares, en cuanto que, al menos, son cosas realmente exis-

(a)

⁵ Ockham, *In 1 Sent.*, Prolog., q. 1; Lugdunum, J. Frechsel, 1495; fol. a 4 recto.

⁶ Ockham, *o. c.*, fil. a 4 recto, Z.

tentes. Estreitamente hablando, sólo se puede llamar singular a lo que tiene actualmente existencia fuera del entendimiento; pero, expresándose sin tanto rigor, también se puede aplicar la palabra a todo lo que existe, sea fuera o dentro de la mente. Ahora bien: cada vez que pensamos en un animal o en un hombre o en otro tipo de seres, algo está pasando en nuestras mentes; cada uno de nuestros pensamientos es en sí mismo una modificación determinada de la mente, diferente naturalmente, según que pensemos en un árbol, en un animal o en un hombre. Con terminología moderna, llamaríamos a cada uno de estos sucesos mentales hecho psicológico; Ockham le llamaba «cualidad de la mente». En ambos casos se pretende indicar que, tomado en sí mismo, el universal es un singular, y, por tanto, una cosa actualmente existente⁷.

Pasemos ahora a la segunda parte del problema: ^(b) ¿qué son los universales considerados como hechos significativos? La respuesta es que, como tales, son meros signos. Por ejemplo, nuestra idea de hombre es algo que remite a esa cosa individual que llamamos hombre. Ahora bien, un signo es siempre algo real en sí mismo, es una cosa; pero su significación no es nada real en sí es pura nada. Un poste indicador tiene existencia actual, aparte del color y la forma de las letras que en él están trazadas, pero para mí

⁷ Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. V, q. 12 y 13; Argentina, 1491, fols. N 1 y N 2.

todo su ser se agota en su indicación y en mi percepción de ella. Del mismo modo puede decirse que la realidad de nuestros conceptos como datos psicológicos es un hecho observable empíricamente, pero que ninguna realidad intrínseca puede atribuírsele a su significación.

Esta respuesta es coherente, pero no completa. Lo que Ockham llama signo es realmente una imagen o retrato mental, cuya función es significar un individuo dado perteneciente a cierta clase. Ahora bien: tales imágenes son, más bien, diversas de lo que de ordinario llamamos signo. Las palabras, por ejemplo, son signos y, precisamente porque no son más que signos, son en gran parte convencionales o institucionales. El hecho de que naciones diferentes usen lenguas diferentes y de que dentro de la misma nación se usen varias lenguas, evidencia que no hay ninguna relación natural entre la palabra y su significado. Sin embargo, hay otro hecho, a saber, que aprendemos idiomas extranjeros relacionando varias series de palabras a una serie única de conceptos. A menos que primeramente lo haya aprendido, no podría suponer que la palabra inglesa «man» corresponda a la española «hombre»; pero una vez que lo sé, no necesito preguntar a qué se refiere mi interlocutor cuando usa la palabra «man», porque estoy seguro de que es lo mismo a que me refiero yo cuando uso la palabra «hombre». En otros términos: los signos naturales o conceptos que se usan para designar las cosas concretas son por naturaleza comparables, aur-

que las palabras convencionales con que se expresan no lo sean. Este hecho requiere una adecuada explicación. ¿Por qué hay ciertos signos naturales o conceptos que corresponden a las mismas cosas del mismo modo en todos los posibles entendimientos humanos?

Era Ockham demasiado inteligente para no darse cuenta de la dificultad, pero no le fué tan fácil dar una respuesta. En primer lugar, notó que hay signos naturales. No sólo los hombres, sino también los animales, profieren algunos sonidos para expresar sus sentimientos. El placer y el dolor, por ejemplo, nos arrancan signos vocales que, con razón, se consideran signos naturales. Esto es, desde luego, exacto, pero ¿explica el otro hecho de que muchos individuos distintos puedan ser significados por determinada imagen que es casi la misma en todas las mentes humanas? La respuesta de Ockham a esta cuestión demuestra que no sabía ya qué hacer. El conocimiento intuitivo—dice Ockham—es causado en nosotros por las cosas; como los efectos naturales siempre se parecen a sus causas, ésta es la razón de que podamos formarnos alguna idea de la causa cuando percibimos alguno de sus efectos. Al menos, en este sentido se podría decir que incluso los fenómenos físicos son los signos naturales de sus causas. Por ejemplo, el fuego puede causar calor; por esta razón, el calor es un signo natural de la presencia del fuego; así también la visión de un hombre determinado causa en nuestra mente su imagen, que es un signo natural de

su causa y, por esta razón, capaz de representar al hombre⁸.

Una descripción más detallada de la posición de Ockham debería tener en cuenta sus agudas observaciones sobre la formación de signos mentales comunes por la acción conjunta de signos mentales particulares. No puede negarse que fué un pionero en el campo de la Psicología; pero, por lejos que hubiera podido ir a lo largo de esta línea, no habría llegado nunca a los problemas filosóficos en discusión. ¿Cómo es posible que diferentes individuos causen impresiones comparables en nuestras mentes? La respuesta de Abelardo a esta pregunta había sido que para cada clase de individuos hay, si no en nosotros, al menos en Dios, una idea o arquetipo que explica los rasgos característicos de tal clase. Ockham era demasiado inteligente para no darse cuenta de que tal posición retrocedía inevitablemente al problema platónico de la participación y a algún tipo de realismo metafísico. Por tanto, decidió raer el realismo incluso de la mente divina y negar la existencia de ideas que representen los géneros y las especies, incluso en Dios. Si los universales no son nada real, ni Dios mismo puede concebirlos. Una idea divina es siempre una idea de éste o de aquel individuo particular que Dios desea crear. Si Él decreta libremente crear varios individuos parecidos entre sí, el resultado concreto de tal decisión es eso que llamamos especie y que es

⁸ Ockham. *In I Sent.*, dist. II, q. 8, fol. 44 recto.

todo lo que ellas son. Podríamos proponer a Ockham muchas otras cuestiones sobre qué es lo que hace posibles las ideas generales, pero su respuesta sería siempre la misma. (Las cosas son justo lo que son; la naturaleza realiza sus operaciones de un modo misterioso, y la voluntad divina es la causa última lo mismo de su existencia que de sus operaciones.)

Detengámonos un momento a examinar las consecuencias filosóficas de la actitud de Ockham. Siendo un puro empirista en Filosofía, usaba la voluntad omnipotente de Dios como último argumento en Teología. Desde tal punto de vista, es posible y deseable describir las cosas como son: en nuestro lenguaje, diríamos que es posible un conocimiento positivo de lo que es, con tal de que se nos den métodos apropiados para observarlo. Pero el por qué la ciencia o el conocimiento humano es posible en absoluto, no lo sabemos, puesto que la voluntad divina es la última razón de todas las cosas, y si su libre decisión hubiese sido diferente, diferente por completo, hubiese sido también el mundo.

Supongamos, por ejemplo, esta pregunta: ¿cómo es posible que las cosas materiales puedan causar impresiones en el alma inmaterial? ¿Cuál sería la respuesta de Ockham? El filósofo inglés hubiera respondido que no es que no tenga razón de ser la pregunta, pero que tampoco tiene que ser la primera a plantear, puesto que antes se ha de discutir el problema de si el alma humana es o no inmaterial. Entre los predecesores de Ockham se aceptaba, por lo

general, que el alma humana es inmateral, y, por tanto, que es una sustancia inmortal, que no ha sido engendrada por otra sustancia similar, sino que es creada inmediatamente por Dios. Tal sustancia—añadían éstos—tiene poder cognoscitivo precisamente porque no es material, y, sin embargo, mediante el cuerpo particular que informa, es capaz de establecer relaciones con las cosas materiales, y de esta manera conocerlas. Ockham objetaba que, si bien tal posición puede considerarse probable, e incluso más probable que la inversa, no puede tenérsela por cierta. La única cosa de que estamos seguros, porque es la única que nosotros mismos podemos observar, es de que conocemos; pero que conozcamos mediante una determinada facultad que llamamos «entendimiento» es otra cuestión muy distinta. Aun concediendo la existencia real de tal poder cognoscitivo, habría que demostrar que su naturaleza no es material. De seguir la propia inclinación, se sería más bien de la opinión de que lo que llamamos alma humana es un principio material y extenso, como el de otros animales, y, por tanto, no menos mortal que el de éstos. Es, además, sorprendente que los filósofos que describen el alma humana como inmateral sean los mismos que la hacen principio animador del cuerpo humano. Porque ¿qué es la materia, sino extensión en el espacio? Y ¿cómo podría el alma de un cuerpo extenso actuar como principio informador o, por decirlo así, ser su forma, si por sí misma no tiene extensión? En otras palabras: ¿cómo es posible que

la forma de una sustancia extensa sea ella misma in-extensa? Cierito, ellos dicen que alma humana *debe* ser inmaterial, puesto que produce los llamados «actos de intelección» por los cuales extrae conocimiento de las cosas materiales. Pero—objeta Ockham—«nosotros no experimentamos esa intelección» que se supone ser «la operación propia de la sustancia inmaterial». ¿Para qué levantar teorías tan complicadas para explicar cómo sea posible la intelección, si ni estamos siquiera seguros de que haya un alma inmaterial y de que tal operación se deba a ella? Si deseamos mantener tales posiciones, sostengámoslas como cristianos, porque de hecho la fe nos enseña expresamente estas creencias y nos invita a aceptarlas como verdaderas. Y es que, aunque haya que aceptarlas todas como artículos de fe, ninguna de ellas podría ser demostrada⁹.)

Este materialismo condicional, que tanto se parece a las posteriores conclusiones de Locke, revela el pleno significado del principio ockhamista: no se debe multiplicar los seres sin necesidad. «La navaja de Ockham—como se la ha llamado algunas veces—significa, ante todo, que no se debe explicar la existencia de una cosa dada empíricamente, imaginando, de trás y más allá de ella, otra cosa cuya hipotética existencia no puede verificarse. Desgraciadamente.

⁹ Ockham, *Quodlib.*, I, q. 10, fols. A 8 y B 1. Cf. *Quodlib.*, II, q. 1 y IV, q. 2, sobre las pruebas de la existencia de Dios.

Ockham conectó este principio metódico muy sencillo, y, a mi parecer, muy sano con su concepción teológica de Dios como esencialmente omnipotente. No sólo pensaba que la más sabia actitud para nosotros es tomar las cosas como son, sino que, además, creía que, sean las cosas lo que fueren, siempre pueden ser diferentes. De aquí que ningún filósofo debería gastar su tiempo en especular sobre las causas hipotéticas de las cosas actualmente existentes. Si creemos que Dios puede hacer todo lo que no envuelva contradicción, todas las explicaciones no contradictorias de un hecho dado resultan igualmente válidas, incluso las menos verosímiles. Pero, en este caso, ¿cómo podemos demostrar de modo concluyente que, entre dos posibles soluciones, Dios ha decidido en favor de la una más bien que en favor de la otra?

Este aspecto, que da su color particular al empirismo de Ockham, puede ayudarnos a entender su posición ante el problema de los universales. Para explicar la posibilidad del conocimiento abstracto, Aristóteles y Santo Tomás elaboraron un esquema, según el cual las cosas mismas están dotadas de formas virtualmente inteligibles, las cuales se supone que el alma humana abstrae de las cosas por medio del entendimiento agente y conoce por medio del entendimiento posible. El concepto es la autoexpresión del entendimiento así fecundado con una forma natural, o sea lo que concibe y da a luz el entendimiento humano cuando lo fecundan las cosas. Desde

el punto de vista de Ockham, puesto que no podemos percibir la existencia de tales formas naturales ni de estos entendimientos, agente y posible, tales especulaciones son perfectamente vacías. Pero lo peor de todo es que ellos no tienen en cuenta las innumerables posibilidades que caen bajo la libre voluntad de Dios. Sabemos que existen las cosas porque las sentimos; sabemos también que podemos usar algunas imágenes como signos de ciertas clases de cosas; sabemos, en fin, que cada uno de estos signos naturales sustituye a un individuo real o posible que está contenido bajo esa clase; pero, más allá de esto, nada sabemos ni nada podemos saber, porque la razón de que las cosas sean lo que son descansa, a fin de cuentas, en la voluntad libérrima de Dios.

A través de su aguda crítica del conocimiento intuitivo, podemos ver claramente hasta donde llegó Ockham por este camino y a qué consecuencias debía llevarle su actitud teológica. En efecto, Ockham fué lo bastante honesto para acometer el problema y hacer frente a las consecuencias de su teologismo. Se dan abstracciones, aunque no sepamos por qué. Se dan también intuiciones; ¿podríamos saber por qué? A primera vista, la cuestión parece muy simple. Por definición, el conocimiento intuitivo es aquel conocimiento por el cual sabemos que una cosa es cuando es y no es cuando no es. Por tanto, parece obvio que la causa de la existencia de una intuición dada sea la existencia de su objeto. Esta respuesta es razona-

ble, pero, probablemente, no es la respuesta exacta. La cuestión está en si es más que una probabilidad muy alta.

Era ésta una cuestión trascendental. (Resulta relativamente fácil de comprender que la causa de la intuición de una cosa sea la existencia y presencia de ella, lo real puede causar en nosotros un signo mental de su existencia. Pero la intuición de la no-existencia de una cosa constituye un problema bastante más difícil.) Que una cosa no exista puede explicar el que no tengamos ninguna intuición de su existencia, pero no el que tengamos una intuición de su no-existencia. Hay mucha diferencia entre no saber que existe una cosa y saber que no existe. ¿Cómo es posible que lo que no es, nos haga saber que no es? Para explicar las intuiciones negativas, Ockham tuvo que llevar un poco más allá su análisis de las intuiciones positivas. Empezó por recordar a sus lectores que la intuición de una cosa realmente existente era el efecto conjunto de dos causas separadas: la cosa misma y nuestro conocimiento de ella. En los casos en que nos damos cuenta de que algo no existe solamente actúa una causa parcial: nuestro conocimiento. Por eso no es extraño que el resultado sea diferente. Dicho con los mismos términos de Ockham: «Cuando la cosa existe, el conocimiento intuitivo de la cosa más la cosa misma causan el juicio de que la cosa existe; pero cuando la cosa no existe, el conocimiento intuitivo menos la cosa deben causar un juicio

opuesto»¹⁰. Difícilmente constituye ésta una respuesta satisfactoria, porque la pregunta era precisamente cómo es posible un conocimiento intuitivo de lo que no existe. Ockham se ocupó de la dificultad en repetidas ocasiones, lo mismo en su *Comentario sobre las Sentencias* que en sus *Cuestiones*, pero las respuestas que sucesivamente le fué dando, han hecho desesperar a sus más concienzudos historiadores. Al parecer, su solución final implica que sólo Dios conserva en nosotros las intuiciones de las cosas ausentes, y así podemos nosotros juzgar que no existen. Si fuese ésta la interpretación correcta de su doctrina, resultaría que cada intuición de no-existencia supondría la conservación sobrenatural por Dios en nosotros de una intuición natural. Hochstetter la califica de «Verlegenheitslösung», de escapatoria; a Abbagnano le parece, no una respuesta, sino más bien la confesión pública de Ockham de que no existe una respuesta lógica a la cuestión¹¹. Estoy de acuerdo en que era imposible, al menos para quien se profese ockhamista en Filosofía y olvide que Ockham era también un teólogo. En efecto, ¿por qué no ha de poder un Dios omnipotente producir en nosotros la intuición de una cosa no existente? Siendo, como es ella, el único medio de explicar la po

¹⁰ Ockham, *In 1 Sent.*, Prol., q. 1, fol. A 8 recto y verso.

¹¹ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre*. Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927; págs. 32-33. N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931, páginas 68-69.

sibilidad de las intuiciones negativas, ¿por qué no recurrir a la Teología si es necesario?

El único inconveniente era que Ockham no podía hacerlo sin poner en peligro lo que era, según sus propios principios, el único tipo perfecto de conocimiento evidente: la intuición de lo que es. Si Dios puede producir en nosotros la intuición de algo que actualmente no existe, ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? En otros términos: si es posible para Dios hacernos percibir como real un objeto que en realidad no existe, ¿tenemos alguna prueba de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad?

Ockham tocó el primer punto en la *Cuestión* en que se preguntaba «si se puede dar un conocimiento intuitivo de un objeto no-existente». Su respuesta fué que «puede darse, gracias al poder divino, un conocimiento intuitivo de un objeto no-existente» Esto —son sus palabras— «lo pruebo por un artículo de fe: creo en Dios todopoderoso, por el cual sé que todo lo que no envuelve contradicción puede atribuirse al poder divino»¹². De este modo, cuando vemos una estrella en el cielo, es que Dios está produciendo a la vez la estrella y mi visión de ella; pero es tal el poder divino, que puede producir separadamente incluso las cosas que ordinariamente produce juntas. No

¹² Ockham. *Quodl.*, VI, q. 6; McKeon, *Medieval Philosophers*, vol. II, pág. 373.

hay contradicción, por tanto, en suponer que Dios, que produce mi visión de la estrella con la estrella, pueda también producirla sin ella. Mi intuición de la estrella es una cosa; su objeto es otra; ¿por qué un Dios omnipotente no ha de poder producir la una sin la otra? Ciertamente que puede decirse que eso exigiría a Dios hacer un acto contradictorio, puesto que la intuición implica la existencia de su objeto. Para rechazar esta dificultad, Ockham añade en otra cuestión que, en este caso, a nuestra visión de la estrella o del cielo no se la debiera llamar intuición, sino «asentimiento», creado por Dios en nosotros; no asentimiento evidente (porque sería contradecir la definición misma de intuición), sino asentimiento de la misma especie de esos asentimientos evidentes, que siguen normalmente a nuestras intuiciones¹³. Cualquiera que sea, entre estas dos respuestas, la que represente la última posición de Ockham sobre esta cuestión sigue en pie el hecho de que el conocimiento seguiría siendo prácticamente el mismo aunque todos sus objetos fuesen destruidos; para hacer posible el conocimiento bastan la mente y Dios.

La tesis ockhamista de que Dios puede siempre hacer sin intervención de las causas segundas lo que normalmente hace con ellas, tiene su origen inmediato en la noción de causalidad. Si se parte del principio teológico de que las cosas realmente distintas puede siempre Dios crearlas por separado, se

¹³ *Quodl.*, V, q. 5; McKeon, vol. II, págs. 368-372.

sigue que las causas pueden existir sin sus efectos lo mismo que los efectos sin sus causas¹⁴. Una aplicación completa de este principio lleva consigo por fuerza una revisión total de la misma noción de causalidad. ¿Qué es causa? La mayoría de los hombres naturalmente piensan o imaginan que algo fluye de la llamada causa y pasa a constituir parte integral del mismo ser de su efecto. Pero, según Ockham, nada hay en la experiencia sensible que confirme tal suposición. Lo que el conocimiento intuitivo nos dice es que cada vez que, por ejemplo, el fuego entra en contacto con un trozo de madera, comienza a aparecer calor en esa madera. Puesto que no puede haber más en los conceptos de lo que hay en las intuiciones, se sigue que la relación de causa a efecto no puede significar más en la mente que lo que percibimos actualmente: una secuencia regular entre dos fenómenos. Cuando a la presencia de cierto hecho sigue regularmente la presencia de otro, llamamos al primero causa y al segundo efecto. Y fuera de esto, nada sabemos. Lejos de reforzar la causalidad, los que alardean de encontrar algo más en ella vienen a justificar inconscientemente su total negación. Porque estos hombres empiezan por afirmar que la relación de causa a efecto no puede reducirse a la simple relación de presencia mutua y de secuencia regular; pero cuando se les invita a poner de manifiesto algo más en la causalidad, no lo encuentran. Por consi-

¹⁴ Ockham. *Quodl.* II, q. 7, y *Quodl.* IV, q. 6.

guiente, si la causalidad es lo que ellos dicen que es, algo cuya existencia reconocen que no puede demostrarse, la causalidad no es nada.

También aquí la crítica de Ockham estaba respaldada poderosamente por su teologismo. Nunca quiso admitir que los cuerpos físicos tuviesen causalidad eficiente por sí mismos, porque la existencia de un orden autónomo de cosas u orden de la Naturaleza habrían puesto en definitiva límites habituales al poder omnímodo de Dios. De ahí la concepción ockhamista de un mundo en donde la combustión viene después del fuego no necesariamente debido al fuego, sino porque Dios ha decretado de una vez para siempre que producirá calor en los trozos de madera o de papel, cada vez que el fuego esté presente en el papel o en la madera. ¿Quién podría demostrar que, incluso ahora, no lo hace Dios actualmente así? De hecho sabemos por la fe que al menos lo hace en los sacramentos de la Iglesia. Las palabras sacramentales no son realmente las causas eficientes de la gracia, sino que Dios ha decretado de una vez para siempre que cada vez que se digan esas palabras seguirá regularmente la gracia¹⁵. Un universo sacramental no es una noción autocontradictoria; es, cuando menos, un universo posible, y muy bien podemos nosotros estar viviendo en un mundo tal sin ser de ello conscientes.

Ockham no tuvo intención de defender tal concep-

¹⁵ Hochstetter. *o. c.*, págs. 154-155.

ción del mundo físico. Incluso cuando demostraba que Dios podría crear el conocimiento de una cosa sin la cosa, su mente se hallaba muy lejos del idealismo de Berkeley. Por lo menos, nunca me ha sido posible encontrar en sus escritos el menor indicio de que haya pensado nunca en sostenerlo. Ockham estaba firmemente convencido de que, como regla que es, nuestra intuición de un objeto particular capta cosas actualmente existentes; pero, al mismo tiempo, quería recordarnos que en la Biblia se habla de muchos casos de visión imaginaria y que tampoco para nosotros está excluída nunca la posibilidad de que eso suceda. Puede también decirse que la crítica que Ockham hizo a la noción de causalidad se debía mucho menos a su inclinación por un ocasionalismo a lo Malebranche que a su deseo de explicar la posibilidad de milagros como el de la Eucaristía. Sin embargo, dígase lo que se quiera, sigue en pie el hecho de que la única objeción que al ocasionalismo podría hacer Ockham sería la de presuponer ideas divinas y la de su excesiva racionalidad. Finalmente, hay que conceder que es exagerado calificar a Ockham de «Hume medieval», porque si ha habido un hombre cuya filosofía tuviese poco que ver con el poder y la gloria de Dios, fué Hume. Sin embargo, sería un disparate igual el no citar a Hume en relación con Guillermo de Ockham, puesto que hay una clara afinidad entre las doctrinas de ambos. Santo Tomás de Aquino no podría aceptar el empirismo de Hume sin arruinar por completo su teología; en cambio, la

de la ciencia, de la filosofía,
de la teología, se defirma todo.

Etienne Gilson

filosofía de Hume podría convivir con la teología de Ockham sin hacerle demasiado agravio. De hecho, un mundo inarticulado, como el del agnóstico inglés, era el más consecuente con la omnimoda voluntad del Dios del franciscano inglés; nada tiene de particular que los encontremos juntos en la doctrina de Guillermo de Ockham.

Así mezclados, empirismo y telogismo constituían una combinación muy explosiva. En la cúspide del mundo, un Dios cuyo poder absoluto no conoce límites, ni siquiera los de una naturaleza estable dotada de necesidad y de inteligibilidad propia. Entre su voluntad y los innumerables individuos que coexisten en el espacio o se suceden unos a otros deslizándose continuamente en el tiempo, no hay absolutamente nada. Después de haber expulsado de la mente divina el mundo inteligible de Platón, Ockham estaba satisfecho de que no hubiese la menor inteligibilidad en ninguna de las obras divinas. ¿Cómo podría haber orden en la Naturaleza no habiendo una Naturaleza? ¿Y cómo podría existir una Naturaleza si cada ser singular, cosa o evento, no exige más justificación para su existencia que la de hallarse entre los elegidos de un Dios todopoderoso? Este no era el Dios de la Teología, sino el del telogismo. En efecto, aunque el Dios viviente en la Teología sea infinitamente más que el «Autor de la Naturaleza», es al menos esto. En cambio, el Dios de Ockham no era siquiera esto. En lugar de ser la fuente eterna de este orden concreto de inteligibilidad y belleza que llamamos Naturaleza,

* C.F.R. Pág 49¹⁰⁴

el Dios de Ockham estaba expresamente buscado para eximir al mundo de la necesidad de tener un significado propio. El Dios de la Teología siempre aboga por la Naturaleza; el Dios celoso del teologismo prefiere de ordinario abolirla.

Si hubiese sido únicamente un apasionado teólogo, Ockham nos hubiese dejado sólo un brillante ejemplo de teologismo; pero era también un lógico sutil y un inteligente filósofo, cuya mente no podía mantener una filosofía disonante de su Teología. De hecho, más que todo ello, era Ockham un gran publicista, cuyas doctrinas políticas, profundamente enraizadas en su Teología, sacudieron peligrosamente la poderosa estructura de la cristiandad medieval. Sin embargo, como filósofo, tuvo el privilegio de traer al mundo el que creo que es el primer caso conocido de una nueva enfermedad intelectual. No se la puede describir como escepticismo, porque a menudo ha ido de la mano con la más entusiasta devoción por el conocimiento científico. Tampoco el nombre de positivismo sería adecuado para ella, porque está hecha principalmente de negaciones. Sería mejor calificarla de empirismo radical, si no fuese precisamente su principal inconveniente el que no es lo suficientemente radical para buscar en la experiencia lo que hace posible la experiencia. Dado que esta contagiosa enfermedad es particularmente corriente entre los científicos de hoy, se sentiría uno tentado a llamarla «cientismo», a no ser por el hecho de que su primer resultado es destruir, junto con la racionalidad de la

ciencia, su misma posibilidad. De todos modos, como necesitamos un título o un signo, llamémosle psicologismo, y intentemos describir su significado.

Ockham mismo es un caso perfecto de esta actitud mental y modelo muy bueno para ejemplificarla. Estaba convencido de que dar un análisis psicológico del conocimiento humano era dar un análisis filosófico de la realidad. Así, por ejemplo, cada intuición es radicalmente distinta de toda otra intuición; de aquí que cada cosa particular sea radicalmente distinta de toda otra cosa particular. Del mismo modo, puesto que ninguna intuición de una cosa puede causar en nosotros la intuición de otra, se sigue que ninguna cosa puede ser causa de otra. Esta convicción de que las relaciones psicológicas entre las ideas son un cuadro exacto de las relaciones reales entre las cosas, es lo que debemos a la interpretación ockhamista de la causalidad. Puesto que no es posible fundar el origen de la causalidad en la cosa misma o en la intuición de la cosa por el entendimiento, hay que acudir a otra explicación, y no hay, por cierto, más que una: la que Ockham llama *habitualis notitia* y Hume llamaría simplemente *hábito*¹⁶. Aunque se contemple indefinidamente la estatua de un hombre, si nunca se ha visto personalmente al hombre mismo, nunca se sabrá a quién representa la estatua. De modo similar, desde un conocimiento meramente intelectual de la definición abstracta de calor, nunca

¹⁶ Ockham. *In 1 Sent.*, Prolog., q. III, fol. D 3, verso 1.

podríamos deducir que el calor cause calor en los cuerpos próximos y contiguos. Es verdad que hay relaciones de causalidad y que se da un orden esencial de dependencia entre los efectos y sus causas, porque su sucesión regular nunca cambia. Pero puesto que no hay más en la causalidad que la asociación habitual de las ideas que causa en nosotros la repetida experiencia, no hay tampoco más en la causalidad física que una secuencia regular de eventos.

Que hay una sorprendente semejanza entre la posición de Ockham y la de Hume es un hecho manifiesto, que ha sido puesto de relieve por tres historiadores, al menos. Dos de ellos, E. Hochstetter y N. Abbagnano, han llamado la atención incluso sobre la semejanza literal entre las siguientes líneas de Ockham y un famoso texto de David Hume. «Entre la causa y su efecto—dice Ockham—hay un orden y una dependencia eminentemente esencial, incluso aunque el simple conocimiento del uno no produzca el simple conocimiento del otro. Esto es también algo que experimenta cada cual dentro de sí mismo: que por muy profundo que sea el conocimiento que se tenga de una cosa, nunca será capaz de excogitar la noción simple y propia de otra cosa que antes no se haya percibido por el sentido o por el intelecto.» Citemos ahora a Hume: «Si razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa como aparece a la mente, independientemente de toda observación, nunca nos podría sugerir la noción de otro

objeto distinto, tal como su efecto»¹⁷. En ambas doctrinas no quedan más que secuencias empíricas de hechos fuera de la mente, y asociaciones habituales dentro de la mente: la mera composición externa de un orden cósmico completamente vaciado de su inteligibilidad.

Tal resultado era inevitable y acontece siempre que un filósofo confunde la descripción empírica de nuestras vías de conocimiento con la descripción correcta de la realidad misma. Es el psicologismo: por muy brillante que pueda ser su desarrollo, su conclusión final es que, puesto que en la realidad no hay más que lo que hay en el conocimiento, se puede conocer la realidad, pero no se puede entender el hecho mismo del conocimiento. Ahora bien, cuestiones como la referente a la manera de obtener nuestras ideas generales y la noción de causalidad son, sin duda, tremendamente importantes. Sin embargo, aunque lo que el psicólogo pueda decirnos sobre ellas merezca toda nuestra consideración, no puede solucionar los problemas filosóficos que el psicologismo se atreve a proponer, y de ordinario los califica de pseudo-problemas. Cuando se acomete un problema

¹⁷ Ockham, *In I Sent.*, Prolog., q. III, fol. D 2, recto F. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, IV, l. 27; ed. Selby-Bigge, pág. 31. Cf. E. Hochstetter, o. c., pág. 159; N. Abbagnano, o. c., pág. 172; G. M. Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV Jahrhundert*, in *Jarbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII (1912), pág. 405-437.

La unidad de la experiencia filosófica

con método equivocado, resulta siempre un pseudo-problema. En esos casos, por supuesto, no llegamos a nada; y entonces concluimos tranquilamente que es que no hay nada a que llegar. Ockham estaba en todo su derecho para intentar describir los procesos psicológicos que nos capacitan para formar las ideas generales o concebir la noción de causalidad. Pero debiera haberse quedado ahí y dar a su análisis psicológico una conclusión meramente psicológica. Concediendo que un concepto sea un mero signo particular que representa a varios individuos, no se sigue que la realidad sea exclusivamente individual. Porque en ese caso, ¿cómo sería posible que varios individuos sean significados por el mismo signo? De que nuestro conocimiento de la causalidad sea una mera asociación de ideas no se sigue que los efectos no se refieran intrínsecamente a sus causas. Porque, si así fuese, ¿cómo se daría, en la sucesión, esa regularidad que hace posible nuestra asociación de ideas? El psicologismo consiste en obligar a la Psicología a responder preguntas filosóficas. La Psicología es una ciencia; el psicologismo, un sofisma; pone la definición en lugar de lo definido, la descripción en lugar de lo descrito, el mapa en lugar del país. Si se le deja sin justificación objetiva, el conocimiento humano resulta un mero sistema de convenciones usuales, cuyo éxito práctico es un misterio completo para las mentes de los mismos científicos que lo han hecho. Los científicos pueden permitirse el lujo de hacer tales disparates; siendo la fe en la ciencia aquello de

lo que viven, no tienen necesidad de la realidad. Sin embargo, si incluso su vida intelectual es una vida manca, ¿qué decir de las innumerables inteligencias que no tienen ciencia de qué vivir, ni les queda fe en la inteligibilidad intrínseca del mundo? Que van todos derechamente al escepticismo. El pensamiento medieval cayó en él tan pronto como la filosofía de Ockham arraigó en las Universidades europeas del siglo XIV. Los filósofos escolásticos comenzaron a perder la confianza en sus propios principios y la filosofía medieval entró en decadencia, no por falta de ideas, porque las había aún, ni tampoco por falta de hombres, porque nunca hubo inteligencias más brillantes que en esta época de glorioso ocaso. La filosofía medieval cayó cuando, por haberse tomado la Filosofía por la realidad misma, los mejores espíritus encontraron a la razón vacía y comenzaron a despreciarla. }

IV. LA CAIDA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL

Los historiadores de la filosofía medieval tratan los mismos problemas y usan los mismos métodos que los demás historiadores de la Filosofía; lo característico de su tarea es que rara vez se ocupan de libros puramente filosóficos. Paralelamente muy pocos progresos podrá hacer un historiador de la teología medieval que previamente no haya leído gran número de libros filosóficos. Y es que un comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo o una *Suma Teológica* del siglo XIII es siempre un todo orgánico en el cual lo que la razón conoce sobre Dios y su creación es inseparable de la enseñanza del texto revelado. Filosofía y Teología pueden hallarse en un estado de distinción más o menos clara, pero nunca estarán separadas. Cuando se empezó a interpretar su alianza como sospechosa promiscuidad, fué cuando acaeció la caída de la cultura medieval.)

Si contemplamos la situación tal como un joven estudiante de Teología la podía ver por el año 1320, nos aparecerá bastante confusa. Hemos de imaginárnoslo como hombre muy religioso, interesado ante todo por la salvación de su prójimo mediante la palabra divina, porque ésa era la razón de que los mejores entre estos estudiantes se dedicasen entonces a la Teología. Por aquellos años eran numerosos los maestros en la Universidad de París: por eso el problema estaba precisamente en seleccionar la mejor Teología entre las muchas que se le ofrecían a uno. Ni siquiera la elección de orden religiosa daba el problema resuelto. En efecto, un franciscano podía adherirse a la vieja doctrina de San Buenaventura o decidirse por Duns Scoto, si es que no prefería alistarse entre los discípulos de Ockham. De ser dominico, podía nuestro estudiante escoger por lo menos entre tres Teologías. Estaban, ante todo, las de Alberto Magno y de Tomás de Aquino; pero muchos comenzaban a interesarse por un fraile alemán llamado Maestro Eckhart. Lo bueno nunca sobra, pero en este caso eran excesivas las variedades de la misma cosa. Si Ockham refutaba a Duns Scoto mientras Duns Scoto corregía a Buenaventura, o Tomás de Aquino desplazaba a Alberto Magno, no todos podían tener razón al mismo tiempo. ¿Quién la tenía?

El modo más cómodo de solucionar el problema era, sin duda alguna, el de opinar que ninguno. Gran número de teólogos comenzaban a pensar que había un serio peligro para el futuro de la religión en estas

disputas escolásticas. Si la Teología es la ciencia de la palabra divina, no es verosímil que se requiera solucionar tan altos problemas para conseguir la salvación propia. En pocas palabras, el Evangelio es a la vez tan sencillo y tan seguro que tales complicaciones sólo sirven para oscurecer y debilitar su enseñanza. De ahí que, a partir de este tiempo, el lema de muchos teólogos fuese: Volvamos al Evangelio. Para citar un solo caso, pensemos en el holandés Gerardo Groot, un caso particularmente interesante de tal actitud. Para él, en la Universidad de París no sólo no podía un joven estudiar Teología, sino que prácticamente era forzoso que perdiese la fe, y precisamente debido a los teólogos. En lugar de estudios tan peligrosos, él abogaba por la lectura de la Biblia, de algunos Padres de la Iglesia, como San Jerónimo y San Agustín, y por un sólido aprendizaje del latín clásico. No había nada radicalmente nuevo en esta actitud. Ya en el siglo XIII un poeta franciscano, Jacopone de Todi, se había quejado de que París, es decir, la Universidad de París, hubiese destruído a Asís, es decir, la pureza de la vida cristiana. Que había demasiadas filosofías y demasiadas discusiones teológicas se hizo entonces un lugar común; pero Gerardo Groot no se limitó a decirlo. A pesar de ser un pensador de segunda categoría y un escritor mediano, triunfó en ambas tareas por expresar las aspiraciones interiores de gran número de contemporáneos y darles el soporte de una institución concreta. Como cristiano, su ideal era: *contemptus saeculi et*

*imitatio humilis vitae Christi*¹; su discípulo Florencio lo transmitió a Tomás de Kempis, y quien recuerde los tres capítulos iniciales de la *Imitación de Cristo* puede considerarse suficientemente informado sobre el antiescolasticismo del siglo xiv. Pero Gerardo Groot hizo aún más. A requerimiento personal de Florencio organizó en Deventer el primer convento de los *Hermanos de la Vida común*, donde fueron llevadas a efecto sus concepciones de la verdadera enseñanza cristiana. El ideal de Gerardo Groot estaba todavía vivo en Deventer cuando un joven holandés llegó allí en 1475 para permanecer hasta el fin de sus estudios en 1484. Su nombre se ha hecho famoso en el mundo entero como el más grande de los humanistas cristianos: Desiderio (Erasmus) de Rotterdam. Se lee en los libros y diccionarios que la escuela de Deventer «fue una de las primeras del norte de Europa en sentir la influencia del Renacimiento»; sería más exacto decir que la escuela de Deventer fue una de las primeras corrientes que determinaron el llamado Renacimiento. A la caída de la escolástica, uno de los muchos experimentos que podían intentarse todavía era el sencillo retorno a la Biblia y al estudio de los problemas éticos. Pero ello podía hacerse de dos modos: o desacreditando a la Filosofía

¹ W. Mulder, *Gerardi Magni epistolae*, Antwerp, 1933: páginas 26-36. Sobre la *Imitación de Cristo*, pág. 31. Cf. Karl Grube, *Gehrard Grot und seine Stiftungen*, Köln, 1883. páginas 67 y 91.

La unidad de la experiencia filosófica

mediante la crítica, o decidiendo simplemente que la Filosofía había muerto.

Algo podía decirse en favor de la primera actitud. Cuando la Teología se queda sin Filosofía, la Filosofía tiene que quedarse sin Teología. Ahora bien, una Filosofía a la que se permite seguir su propio camino está en situación de ocasionar molestias a los teólogos. Averroes y sus discípulos latinos habían confirmado la opinión de que la Filosofía, cuando se le da libertad para seguir sus propios métodos, llega necesariamente a conclusiones que están en contradicción con las enseñanzas de los teólogos. En gran parte, la escolástica del siglo XIII fué una respuesta al desafío de Averroes; por desgracia, la respuesta estuvo lejos de ser unánime. Consideremos, por ejemplo, dos problemas en los cuales los filósofos estaban igualmente interesados: la eternidad del mundo y la inmortalidad del alma. Averroes había demostrado que el mundo es eterno y que no hay inmortalidad personal. Todos los teólogos cristianos protestaron contra sus conclusiones y atacaron sus demostraciones, pero no todos del mismo modo. San Buenaventura intentó probar con argumentos filosóficos que el mundo no es eterno y que el alma humana es inmortal. Santo Tomás de Aquino era de la opinión de que Averroes no había logrado demostrar la eternidad del mundo, pero que tampoco era válida la demostración que de la no eternidad había dado San Buenaventura; en resumen, en este punto la Filosofía no podía demostrar ni una cosa ni otra; pero, en cambio, po

día probar la inmortalidad del alma. La posición de Duns Scoto fué que filosóficamente no se podía probar ni la inmortalidad del alma ni la creación del mundo en el tiempo, pero sí teológicamente. En cuanto a Ockham, prefería tomar estas conclusiones por probabilidades filosóficas, pero no como tesis apodícticamente demostradas; a lo que añadía que lo que no pudiese demostrarse en Filosofía, menos todavía podía demostrarse en Teología, donde la certeza no se basa en la razón, sino en la fe.

El resultado de tal estado de cosas fué un sentimiento difuso de que la Teología ni podía permitirse el lujo de ignorar a la Filosofía, ni debía fiarse de ella. No debía apoyarse en ella, porque incluso la doctrina de Santo Tomás de Aquino, con ser la más cuidadosamente elaborada de todas, no había encontrado ni mucho menos una aceptación unánime; pero tampoco podía prescindirse de ella, puesto que Averroes y su escuela alardeaban de poder refutar las verdades religiosas. Al no ver manera de sacar utilidad de la Filosofía, surgió la impresión general de que por lo menos se la debía volver inofensiva. Ahora bien, el modo más fácil de evidenciar que la Filosofía no podía demostrar nada contra la religión era poner de manifiesto que no podía en general probar nada. De aquí la corriente de escepticismo metafísico que corre a lo largo de la Edad Media y puede ser aún detectada en el siglo XVII.

Una interesante expresión de este estado de espíritu se encuentra en los escritos de un miembro, más

Nigel
Jury
Lect. 11
P. 20

bien oscuro, de la Universidad de París, Nicolás de Autrecourt. Después de haber estudiado en la Sorbona entre 1320 y 1327, se hizo lector en Teología; pero su enseñanza resultó pronto sospechosa, tanto que el Papa condenó formalmente en 1346 una serie de proposiciones extractadas de uno de sus libros. Como el propio Ockham y muchos ockhamistas famosos, Nicolás había buscado ya refugio en la corte del rey Luis de Baviera, porque detrás de estos abstractos problemas había implicaciones políticas; pero el único punto que ahora nos interesa es la actitud filosófica de nuestro teólogo y en qué sentido era un escepticismo.

¿No creo que haya habido nunca un hombre cuya actitud mental pueda describirse correctamente como puro escepticismo. Siempre se es algo más que escéptico; el que llamamos así, a veces lo es por falta de disciplina intelectual; otras veces nos parece serlo porque su criterio de verdad es más exigente que el nuestro. Nicolás de Autrecourt no era, desde luego, escéptico en materia de religión; tampoco lo era en materia de conocimiento racional: al contrario, tenía ideas muy precisas sobre lo que podía ser conocido y lo que no. De hecho, su actitud en este punto era una muestra del nuevo ideal de conocimiento racional que buscaba confusamente expresión en la escuela de Ockham. Era más bien un crudo empirismo, ejemplos del cual pueden hallarse aún fácilmente en nuestros días. Nicolás de Autrecourt nunca

admitió más que dos órdenes de conocimiento evidente: el de lo que podemos deducir del principio de contradicción, y el de lo que percibimos por medio de los sentidos externos e internos; pero siempre sostuvo que tales conocimientos son, en definitiva, evidentes. Hay que decir que una de sus mayores preocupaciones era disipar la sospecha expresada por Ockham y algunos de sus discípulos sobre la absoluta validez del conocimiento intuitivo. En su primera carta al franciscano Bernardo de Arezzo, Nicolás establece claramente que lo que él combate es la tesis según la cual *notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem*², de donde se seguiría lógicamente que no podemos estar ciertos de la existencia del mundo externo, ni siquiera de nuestros propios actos.

Concedo que Nicolás merece elogios por sus valiosas intenciones de condenar el influjo del idealismo y del escepticismo radical, pero también es cierto que en su deseo de salvar lo poco de cierto que podía ser salvado en el conocimiento, restringió tanto el campo de la certeza racional que prácticamente no dejó nada. Si suponemos con él que la norma suprema del conocimiento humano es el principio de contradicción, en ese caso no puede haber grados en la evidencia; en ese caso estamos seguros por igual de todo lo que se deduce de él y nada sabemos de lo

² Estos textos se hallarán en J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*. Münster, 1908, págs. 2*-6*.

La unidad de la experiencia filosófica

que de él no puede deducirse. Suponiendo entonces que nuestras intuiciones sensibles son hechos inamovibles, ¿qué podemos deducir de ellos en atención al principio de contradicción?

En primer lugar, del hecho de que sepamos que una cosa existe, nos es imposible inferir que exista otra cosa. Veámoslo. Es posible que cada una de estas cosas exista sin la otra, por la sencilla razón de que no es contradictorio. Ahora bien, del hecho de que A sea, nada se sigue; porque decir que si es A, es A, no es inferir nada; por otra parte, decir que si es A, es B, es sentar algo que no puede reducirse al principio de contradicción³. El resultado de esta actitud es quedarnos con dos fuentes completamente independientes de conocimiento evidente de tal modo que ninguna de ellas puede deducir nada de la otra. No es, por eso, extraño que, cuando Nicolás intentó poner a prueba la validez de las conclusiones de Aristóteles a la luz de sus propios principios, prácticamente todo el cuerpo de la metafísica clásica se hizo añicos. ¿Qué puede quedar de la Metafísica si conservamos sólo lo que es percibido inmediatamente por los sentidos externos o internos y deducido de ellos por el principio de contradicción? Como Nicolás escribía a su corresponsal Bernardo de Arezzo: «En toda su Filosofía natural y en la Metafísica, difícilmente alcanzó Aristóteles dos conclusiones evidente

³ *Ibidem*, págs. 9*.12*.

mente ciertas, sin duda ni siquiera una, y del mismo modo o mucho menos, el Hermano Bernardo, que no es mejor que Aristóteles.» Más aún, si Aristóteles nunca alcanzó conclusiones evidentes, tampoco las alcanzó probables, porque nada puede captarse como probable, a menos que haya sido primeramente evidente. Ahora bien, resulta que, por ejemplo, toda la Física aristotélica descansa sobre el supuesto de que una cosa es o sustancia o accidente; pero ¿quién ha percibido nunca la sustancia? Si hubiese sustancias, hasta los patanes las percibirían. Pero ni las vemos, ni—lo que es más—tampoco podemos inferir su existencia de lo que llamamos sus propiedades o accidentes, porque si, como ya se ha demostrado, de la existencia percibida de cierta cosa no se puede concluir la existencia de ninguna otra cosa, no hay razón alguna para poner unas sustancias impercibidas detrás de los accidentes percibidos⁴.

Una vez que hemos llegado aquí, debemos ir un poco más lejos. Efectivamente, un razonamiento similar demuestra, sin lugar a duda, que tampoco tenemos ningún conocimiento evidente de que alguna cosa, excepto Dios, pueda ser causa eficiente de otra; no podemos saber siquiera si es posible una causa eficiente. En resumen, después de la noción de sustancia, hemos de abandonar la noción de causalidad. Por la misma razón es imposible probar que una cosa sea la causa final de otra, lo cual es eliminar del

⁴ *Ibidem*, págs. 12*-13*.

mundo la intencionalidad. Pero si se eliminan las causas eficientes y finales, ¿qué queda de las demostraciones clásicas de la existencia de Dios?». Es evidente que nada. Según dice Nicolás, desde el punto de vista de la evidencia, las proposiciones «existe Dios» y «Dios no existe» significan absolutamente la misma cosa⁵.

¿Sería un serio disparate considerar a Nicolás de Autrecourt como un mero revolucionario con intenciones puramente destructivas. Al contrario, su reacción era un caso típico de lo que sucede de ordinario cuando los hombres empiezan a perder la confianza en la Filosofía. No podemos vivir sin dar algún sentido a la existencia, ni actuar sin asignar alguna meta a nuestra actividad. Por eso, cuando la Filosofía no da respuesta satisfactoria a esas cuestiones, no hay otro medio de escapar al escepticismo y a la desesperación que el moralismo, el misticismo o alguna combinación de los dos. Nicolás de Autrecourt no era en modo alguno un místico, sino un caso claro de moralismo religioso. Su antimetaleficismo no estaba impulsado por ningún ideal científico. De hecho, no creo que llegase siquiera a sospechar las tremendas posibilidades que los métodos empíricos de observación iban a abrir a la ciencia; al contrario, deseaba más desembarazarse de la ciencia lo más pronto posible para dar paso a una era de indefinido progreso

⁵ *Ibidem*, págs. 32*-33*.

⁶ *Ibidem*, pág. 37*.

científico. Se sentía completamente a disgusto con los hombres que malgastaban toda su vida, desde la juventud a la ancianidad, en Aristóteles y Averroes; pero estaba seguro de que las pocas cosas que es útil al hombre saber sobre la Naturaleza las podría saber en mucho menos tiempo si atendiese menos a los libros y más a las cosas mismas. Entonces los mejores entre los miembros de la comunidad política podrían consagrar toda su vida a los altos intereses de la moral y de la religión. Si lo hiciesen así, conservarían la paz y la caridad, y el más perfecto ayudaría al menos perfecto mostrándole lo que debe hacer. Plenamente conscientes de lo poco que pueden saber por la luz natural de la razón, no serían ya víctimas los hombres del pecado de soberbia, sino que más bien purificarían sus corazones y sus espíritus de los vicios que engendra la ignorancia, como son la envidia, la avaricia y la concupiscencia. Al final de una vida gastada de este modo en la enseñanza de la ley divina, estos hombres puros y sabios serían considerados por todos como verdaderamente divinos y aclamados como espejos sin mancha del glorioso rey de la Naturaleza, imágenes fieles de su generosidad⁷.

Es manifiesto que el plan de Nicolás de Autrecourt era volver la Lógica formal pura contra la Filosofía, en bien de la Etica y de la vida religiosa práctica. Tomando de Aristóteles la definición de la demos-

⁷ N. de Autrecourt. tratado inédito *Exigit ordo executionis*, init.

tración estrictamente necesaria, pudo aplicarla fácilmente a la Física y a la Metafísica del estagirita y hacer ver que ni una tesis siquiera del filósofo griego había sido realmente demostrada. De esta forma quedaba completamente destruido el averroísmo, que se declaraba expresión del genuino pensamiento de Aristóteles, y a salvo la fe cristiana. No había duda de que el método era plausible, pero también de que era más bien peligroso. Suponia, en efecto, que la Filosofía no podía ser un peligro, pero tampoco un apoyo para los dogmas cristianos. Era, además, un método muy costoso. Exigía, en efecto, a los teólogos que demostrasen, acudiendo a los más intrincados argumentos filosóficos, que nada había sido demostrado nunca por los filósofos. En último, aunque no menos importante lugar, supongamos que la Filosofía estuviese efectivamente destruida; quedaría, de todos modos, la Lógica. Ahora bien, ¿podía olvidar un teólogo que la Lógica, junto con la Gramática, había sido la primera disciplina en traer dificultades a la Teología? ¿Por qué no eliminar entonces también la Lógica?

Tal fué la conclusión de uno de los más grandes poetas italianos, cuyo nombre rara vez se cita en las historias de la filosofía medieval, Francisco Petrarca. Sin embargo, si las fuerzas que pusieron fin al curso de la filosofía medieval forman parte de su historia, su nombre no puede ser olvidado. El historiador francés del Petrarca, Henry de Nolhac, le llamó «el primer hombre moderno»; pero Burckhardt aplicó

este calificativo a Dante; o sea, que ha habido, al menos, dos primeros hombres modernos, cada uno de ellos el reverso del otro. Dante, en efecto, era completamente escolástico en su cultura, dominaba la Filosofía de su tiempo y era un gran admirador de Aristóteles, «el maestro de los que saben». Pienso incluso, en este punto, que tenía algo de averroísta. El segundo hombre moderno, Petrarca, fué completamente diferente. Quince años después de la muerte de Nicolás de Autrecourt, dictó a su secretario un pequeño libro, cuyo título era un presagio: *(Sobre mi propia ignorancia y la de otros muchos)*. Entre éstos, el más famoso era Aristóteles.

El libro está fechado en 1367, es decir, doscientos setenta años antes del *Discurso del Método*, de Descartes, a quien se supone haber sido el primero en sacudir el yugo de Aristóteles. Pero este yugo ya no pesaba mucho, por lo visto, en el espíritu del Petrarca. Cuando algunos aristotélicos sostenían alguna discusión filosófica en su presencia, prefería «o permanecer silencioso o burlarse de ellos o cambiar de conversación». A veces—cuenta Petrarca—, «les he preguntado sonriendo cómo es que Aristóteles podía haber conocido esto, si ni se prueba por la luz de la razón ni lo atestigua la experiencia. Entonces caían en un silencio, mezcla de sorpresa y de cólera, mirándome como a un blasfemo que exigía prueba después de que se había alegado la autoridad de Aristóteles. De este modo, lo probable es que no seamos jamás filósofos, es decir, amantes de la verdad, sino

aristotélicos o, mejor, pitagóricos, que reviven la costumbre absurda que no permite plantear ningún problema, a menos que él lo diga... Para mí, Aristóteles fué, por supuesto, un gran hombre, y sabía mucho; pero fué, con todo, un hombre, y es natural que algunas cosas, o por mejor decir, muchas, puedan habersele escapado. Diré aún más... Estoy seguro, sin la menor duda, de que estuvo en error toda su vida, no sólo con respecto a detalles en que el yerro siempre es pequeño, sino también con respecto a las más graves cuestiones, donde se juegan los más altos intereses. Y, aunque haya hablado mucho de la felicidad al comienzo y al fin de su *Ética*, me atrevo a afirmar, por más que ellos puedan protestar contra mi crítica, que ignoraba por completo la verdadera felicidad, y que las opiniones sobre este punto de una piadosa ama de casa o de un pescador, pastor o labriego piadoso, serían, si no tan finamente labradas, sí más acertadas que las suyas»⁶.

Aquí está toda la perspectiva intelectual del Petrarca, expresada en toda su posible claridad. Algunos de sus contemporáneos le acusaban de ignorante por rehuir el interesarse por la Filosofía, pero el único conocimiento realmente importante es el que puede

⁶ Petrarque, *De ma propre ignorance et de celle de beaucoup d'autres*. Trad. franc. de L. Moulinier, F. Alcan, Paris, págs. 30-31. El texto original latino ha sido editado por L. M. Capelli; *Petrarque, le traité De sui ipsius et multarum ignorantia*, Paris. H. Champion, 1906.

llevar a la felicidad, y el camino de la felicidad ningún libro puede enseñarlo mejor que el Evangelio. Dando por supuesto que se quiera leer algo más, ¿por qué no atreverse con las obras de Cicerón? Es verdad que Cicerón era también pagano y que sus libros están llenos de los más peligrosos errores. Sin embargo, cuando habla de Dios y de las maravillas de su Providencia, parece un apóstol más que un filósofo. Además, ¿de qué sirve enseñar la virtud si no se mueve al lector a amarla? Incluso cuando Aristóteles está en la verdad, es frío y nos deja fríos; en cambio, es imposible leer a Cicerón, y, en este punto, a Séneca, sin enamorarse de la belleza de la virtud y sin sentir un amargo odio al vicio. Si los verdaderos filósofos son maestros de la virtud, Cicerón y Séneca son los verdaderos filósofos.⁹ La antipatía del Petrarca por lo que él llamaba «el rebaño bullicioso de los escolásticos»¹⁰, nacía de su total recelo contra la Filosofía como guía de la vida moral. ¿Cómo podríamos fiarnos de la Filosofía, si es verdad lo que hace ya mucho tiempo dijo Pitágoras, que es tan fácil refutar como probar una proposición cualquiera, entre ellas esta misma? Sócrates confesó modestamente: «Sólo sé que no sé nada». y aun entonces fanfarroneaba, porque, en realidad, ni de eso podía estar seguro, y por eso, con razón, añadió Arquelao: «por mi parte, no me atrevería si-

⁹ Petrarque, *De ma propre ignorance* ... págs. 63-65.

¹⁰ *Ibidem*. pág. 68.

quiera a afirmar que pueda afirmarse que no sé nada»¹¹.

↳ Tal es el moralismo de los humanistas, uno de los remedios clásicos para el escepticismo filosófico, que a su vez es la etapa final de todos los errores sobre la naturaleza de la Filosofía. La repetición de determinadas actitudes filosóficas es un hecho histórico que no se puede explicar con sólo recurrir a la influencia de un filósofo sobre otro filósofo. En primer lugar, porque a veces resulta imposible probar que determinado filósofo conociese siquiera la doctrina que, sin embargo, reproduce; es imposible, por ejemplo, probar que Descartes hubiese llegado a leer a San Anselmo. En segundo lugar, porque puede no haber semejanza externa o material entre dos doctrinas cuya inspiración central sea, sin embargo, la misma. Por ejemplo, Malebranche nunca leyó a Al Ashari y, de haberlo leído, hubiera considerado ridícula su doctrina, y, sin embargo, repitió exactamente el desacierto del árabe. Y, en fin, incluso cuando está demostrado que alguien cedió a cierta influencia, ha de estudiarse la razón de que haya sucedido así. ¿Por qué nos revelamos contra unas influencias mientras aceptamos otras? No sólo aceptamos influencias, sino que a veces les damos la bienvenida, como si, cuando por fin llegan, ya hubiese en nosotros la secreta esperanza de que íbamos algún día a tropezar con ellas. La razón

¹¹ *Ibidem*, págs. 88-89. Cf. otro texto en Robinson y Rolfe, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters*, Nueva York y Londres, 1898, págs. 217-223.

nunca se rinde sino a sí misma. Las influencias profundas no se sufren, se escogen como en virtud de alguna afinidad selectiva. Así, por ejemplo, enfrentados con el mismo fallo de la Filosofía para superar el orden de la lógica formal, Juan de Salisbury, entre los años 1150 y 1180, Nicolás de Autrecourt y Petrarca, en 1360; Erasmo de Rotterdam, alrededor del 1490, concibieron espontáneamente un método similar para salvar la fe cristiana. Para ellos, la Lógica era solamente una disciplina introductoria que se debe conocer, e incluso usar eventualmente frente a las ambiciones de la Filosofía, pero que no puede arrojar luz alguna sobre los problemas realmente importantes, a saber, los morales. La respuesta a estos problemas ha de venir ineludiblemente del Evangelio, de los Padres de la Iglesia y de los moralistas paganos, a los cuales los mismos Padres son en buena parte deudores. La Filosofía, concebida como disciplina especial, debería ser regulada por la ética práctica e invitada a abrirle paso. Una de las soluciones era ésta; otra era recurrir al misticismo, es decir, no sólo regular la Filosofía, sino trascenderla.

Una vez más nos sentimos tentados a explicar por influencias históricas la marea mística que invadió a Europa en los siglos XIV y XV. Ciertamente, tal explicación sería exacta, porque el Pseudo-Dionisio—y, por tanto, Plotino—tuvieron parte principal en su desenvolvimiento; pero no sería completa. En efecto, ya desde la traducción de sus escritos al latín, a comienzos del siglo IX, había sido siempre Dionisio uti-

lizado, y muchos teólogos habían comentado sus obras; con todo, ninguno había encontrado allí lo que los hombres de los siglos XIV y XV iban a leer en sus libros. Ninguno, excepto acaso Scoto Eriúgena; pero las mismas revivencias periódicas de Eriúgena no carecen de causas; su presencia resulta perceptible en todo tiempo. pero sólo cuando se le necesita y tan pronto como alguno necesita de él, mientras que no cuenta nada para los que no tienen que usar de él. Personalmente, no estoy totalmente seguro de que Eckhart necesitase del Eriúgena, pero ciertamente estaba predestinado a recibir el mensaje de Dionisio el Areopagita, y lo recibió con gusto.

Que Dios se halla infinitamente por encima de lo que todo lo que podamos pensar y decir de Él era una doctrina universalmente aceptada en la Teología medieval. Santo Tomás había hecho de ella el fundamento mismo de su doctrina. No sabemos lo que Dios es, sino únicamente lo que no es, de forma que le conocemos tanto mejor cuanto más claramente vemos que es infinitamente diferente de todo lo demás. Sin embargo, se puede hacer dos usos diversos de este principio. Podemos, con Santo Tomás, establecerlo al comienzo y al fin de nuestra teología; actuará entonces como una calificación general aplicable a todas las tesis teológicas, y como una invitación a trascender la Teología, una vez que nos hemos desentendido de ella, para sumergirnos en las profundidades de la vida mística. No obstante, dentro de la tesis inicial de que Dios, estrictamente hablando, es incog-

noscible y de su último esfuerzo por experimentar por amor lo que sobrepasa al entendimiento humano, Santo Tomás de Aquino nunca olvida que, si no conocemos a Dios, no es porque Dios sea oscuro, sino porque es una luz deslumbradora. Toda la teología de Santo Tomás apunta a la suprema inteligibilidad de lo que está detrás del misterio divino. Ahora bien: si Dios es inteligible en Sí mismo, lo poco que sepamos de Él, por poco que sea, algo es, y vale infinitamente más que todo el resto. En una palabra, incluso cuando Santo Tomás de Aquino usa la razón como medio para un fin místico, no la usa de modo místico. La razón está hecha para arrojar luz dondequiera que brille; donde la tiniebla resulta invencible, la razón abre camino al amor, y así nace la vida mística. No sucede así con Eckhart. Al hallarse el teólogo alemán plenamente convencido de que si Dios es incognoscible para nosotros también debe serlo en Sí mismo, era natural que usase de la razón como un modo místico para un fin místico. Los escritos de Eckhart están llenos de argumentos dialécticos, y muchos de los materiales que usa están tomados de Santo Tomás de Aquino, pero falta el espíritu del tomismo, porque, en lugar de ser usada como una luz en el campo de la Teología, la Filosofía no tiene más papel en la doctrina de Eckhart que el de arrojar oscuridad sobre Dios y de este modo circundarle con una nube de tiniebla. El Dios del maestro Eckhart no sólo se halla más allá del alcance del conocimiento humano, sino que, a la manera netamente neoplatónica.

Moes
Eckh
Mistic

La unidad de la experiencia filosófica

escapa a todo conocimiento, incluso al suyo propio. Tomado en Sí mismo, Dios es *die wüsste Gottheit*. el desierto de Divinidad; y, aunque sea cierto que Dios se está expresando eternamente a Sí mismo en acto de autoconocimiento, no deja de ser verdad que la esencia infinita de Dios es insondable, incluso para Dios, porque Él no puede conocerse a Sí mismo sin convertir su esencia infinita en un objeto definido de conocimiento. Ahora bien: el desierto de la Divinidad no sólo está sujeto a limitación, sino también a número; Dios, como conocedor, y Dios, como conocido, son dos, de modo que Dios ya no es la Divinidad simple y absoluta. El único camino para llegar a Dios, al menos en cuanto nos es posible a nosotros hacerlo, es, por eso, trascender todas las limitaciones mutuas y todas las distinciones; es preciso superar la multiplicidad de las cosas finitas y hasta la Trinidad de las divinas personas. Únicamente entonces se alcanza el silente desierto donde ya no hay Padre ni Hijo ni Espíritu Santo, y su vuelo místico llega a su fin, porque allí descansa la fuente de todo lo que existe: allende Dios, en la plenitud de la Divinidad.

Este término caería por fuerza más allá del alcance incluso de los más grandes místicos, si Dios no hubiese creado al hombre a su propia imagen y semejanza. Hay en cada uno de nosotros una chispa de la divina esencia que brilla sobre el mismo ápice de lo que llamamos entendimiento y nos hace partícipes de la luz divina. Increada e increable, como la Divinidad misma, esta chispa está más unida con su

fuente divina que con el propio entendimiento en que reside. En una palabra, si el hombre no fuese más que esta luz, sería Dios. Esta concepción mística del entendimiento humano era exactamente lo que Eckhart necesitaba para superar todas las distinciones que se oponen al abandono absoluto del hombre en Dios. Esta chispa divina es en nosotros como la fuente de nuestro anhelo por Dios, y como la fuerza que nos retrotrae hacia Él. Puesto que es Dios en nosotros, es el desierto de Dios, estimulándonos desde dentro a mirarle allende la figura, el lugar, el tiempo y hasta la existencia. Cada cosa particular, en tanto que es, es la negación de lo que no es. Según esto, ¿cómo podríamos alcanzar a Dios sobre todas las determinaciones y negaciones, si no lo situamos incluso sobre todas las afirmaciones? Dios existe de un modo tan elevado que es nada. Tal es el más profundo significado de la teología del maestro Eckhart; de donde se sigue que, tal como la piedad consiste en desembarazarnos de todas las cosas por amor de Dios, la Teología consiste en desembarazar a Dios de figura y proporción, de cosas y coseidad, de existencia y existencias hasta alcanzar la desnudez absoluta de su Divinidad.

X Se lee en sus Leyendas que un día «el maestro Eckhart encontró un bello niño desnudo y le preguntó de dónde venía. El le dijo: 'Yo vengo de Dios'... '¿Quién eres Tú?' 'Un rey'. '¿Dónde está tu reino?' 'En mi corazón'. 'Ten cuidado que nadie lo comparta contigo'. 'Ya lo tengo'. Le llevó a su celda

Nipalés
de tuse

y le dijo: 'Toma el vestido que prefieras'. 'Entonces no sería rey', dijo él, y desapareció. Era Dios mismo el que había estado allí y había tenido con el maestro un rato de charla»¹². La religiosa belleza de estas páginas no sólo se halla sobre toda crítica, sino también sobre toda alabanza. Sin embargo, ¿cómo podríamos olvidar a aquel otro niño desnudo a quien sus amigos habían visto, no en visión, sino en la carne, devolver a su padre todo el dinero que le quedaba, e incluso la ropa que llevaba puesta? El joven Francisco de Asís también era un rey desnudo, pero su Dios no era un Dios desnudo, y es que, habiendo renunciado a todo menos a Dios, tenía a Dios y lo demás: el hermano Sol y la hermana Luna, y el aire, y la nube y el viento. Como el Dios de San Francisco no había sido despojado por el hombre de su propia inteligibilidad, también la creación misma resultaba inteligible y deseable y amable por causa de su creador. Pero, dado que el Dios de Eckhart era un desierto, la desnudez de Eckhart era la de la indigencia, y como Dios mismo, él no podía ser sino el rey de una tierra yerma.

Esto era exactamente lo que la Naturaleza iba a resultar cuando, en el siglo xv, Nicolás de Cusa aplicase los principios teológicos de Eckhart a la Filosofía. Su gran ideal era poner un pronto final a

¹² Fr. Pfeiffer, *M. Eckhart's, Sermons*, Leipzig, 1857; sermón 94. Tratado XIX. La leyenda citada véase en Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*. München, Karl Hauser, 1955. págs. 444-445.

las disensiones teológicas y filosóficas que entonces cundían con tanto peligro para la unidad de la Iglesia. Ciertamente, no era difícil en estos tiempos darse cuenta de que la cristiandad estaba amenazada de muerte, pero Nicolás de Cusa esperaba todavía que el desastre pudiese ser evitado con tal únicamente de que se convenciese a los contemporáneos de que las contiendas se reducían a diferencias filosóficas y teológicas sin importancia. Después de todo, ¿qué era todo esto? Algunos de sus contemporáneos estaban convencidos de que conocían toda la verdad sobre Dios; en cambio, otros se ocupaban en demostrar que los primeros nada sabían sobre Él. De aquí sus disputas sin término, seguidas de condenaciones doctrinales, herejías y cismas. Nicolás era lo suficientemente inteligente para darse cuenta de que lo malo de estos hombres radicaba en su común dogmatismo, lo mismo para la negación que para la aserción.

Cuando un hombre de inteligencia crítica se pone a refutar las conclusiones de los metafísicos es que está en la ilusión de que hay en la mente un orden de verdad absoluta, totalmente diferente de las conjeturas metafísicas. Su actitud crítica hacia la Filosofía pudiera cambiar, sin embargo, si fuera todavía un poco más crítica, porque entonces su primera pregunta sería: ¿Hay algún caso en que pueda alcanzarse la verdad de modo preciso y exacto? Una verdad exacta sería una presentación mental adecuada de su objeto; pero el objeto conocido y su conocimiento en la mente son dos realidades distintas, y ¿quién ha

hallado nunca en la Naturaleza dos cosas que sean realmente dos, es decir, distintas, y, sin embargo, idénticamente semejantes? La semejanza es siempre materia de comparación y, por tanto, de grado y aproximación. No hay cosa tan semejante a otra que no pueda haber una tercera que se parezca todavía más. En nuestras comparaciones, siempre hay algo que es *como esto*, pero sin que sea ni pueda ser *esto*. Ahora bien: si la verdad requiere una perfecta adecuación de la mente concedora con la cosa conocida, está en un punto indivisible. No cabe aquí cuestión de más o menos; si el conocimiento es absolutamente idéntico con su objeto, es verdadero; si no es complemento idéntico, no es en absoluto verdadero. Pero hemos observado, con razón, que no hay dos cosas que puedan ser distintas e idénticas a la vez. En consecuencia, la verdad es imposible.

Esto no significa, por supuesto, que determinada afirmación hecha sobre una cosa no sea mejor que otra. Tan pronto como nos ponemos fuera de esta obsesión de verdad, comenzamos a tratar con aproximaciones que son comparables a las demás y a la realidad. Hablando en rigor, no tienen valor de verdad, pero, concediendo que todas están excluidas de este punto indivisible, algunas se acercan más que otras. En este sentido adquieren las nociones de más o menos plena significación y pueden aplicarse a nuestros juicios. Cada una de aquellas afirmaciones está en la misma relación con la verdad que está un polígono de n lados con el círculo; sea cual sea el

número de sus lados, nunca un polígono pasa a ser círculo, nunca es totalmente circular; sin embargo, cuanto mayor es el número de lados, menor es la diferencia con respecto al círculo, al cual, a pesar de todo, nunca igualará. Tal es también el conocimiento humano: adquirir conciencia cada vez más clara de su naturaleza es la tarea propia del filósofo. En su base, la Filosofía no es sino *docta ignorantia*¹³, ignorancia ilustrada, y cuanto más aprendemos sobre nuestra propia ignorancia más filosofía sabemos.

La misma conclusión vale si de las definiciones pasamos a los juicios, aunque por otra razón. Juzgar es afirmar o negar cierta relación entre dos cosas o dos aspectos diferentes de la realidad. Por supuesto, hay que hacerlo; pero el éxito es cuestión diferente. Por diversos que hayan sido los sistemas, casi todos los filósofos están de acuerdo en que la primera causa del mundo es Dios. Más aún: lo describen como el Absoluto. Si Dios es el Absoluto, por lo menos, la causa del mundo cae al margen de nuestros juicios, porque el Absoluto está fuera y sobre todas las relaciones. Por tanto, no tiene sentido recurrir a los principios de identidad y de contradicción para atribuirle algo a Dios, o negar algo de su naturaleza. Nada hay que el Absoluto no sea, pero nada hay tampoco que el Absoluto sea sin ser, al mismo tiempo, todo lo demás. Es correcto, por ejemplo, decir

¹³ Nic. Cusanus, *De docta ignorantia*, parte I, cap. IV. Cf. pág. 2, cap. I.

que Dios es el ente mayor que el cual no puede concebirse otro. Pero, si es el Absoluto, necesita ser, a la vez y por la misma razón, el ente menor que el cual no puede concebirse otro. «Dios es la coincidencia de opuestos, y, por tanto, está lo mismo sobre el principio de identidad que sobre el principio de contradicción. En una palabra, Dios es impensable: «He aprendido que el lugar donde Vos os halláis sin velo está cercado por la coincidencia de contradictorios; ella es la muralla del paraíso donde Vos habitáis. Su puerta está guardada por el más espléndido espíritu de Razón, y la puerta no se abrirá, a menos que sea conquistada»¹⁴.

La secuela de esta situación es que nuestros juicios son casi tan pobres para expresar las relaciones entre las cosas como para describir a Dios. Tomadas las cosas en conjunto, constituyen lo que llamamos el universo. Ahora bien: el universo es un efecto cuya causa es Dios. Por esta misma razón es universo, es decir, no mera pluralidad de cosas inconexas, sino universalidad de cosas pluriconexas. Lo malo es que de hecho las cosas, no sólo están múltiplemente, sino también universalmente conectadas. Tomado como un todo, el universo debe tener con respecto a Dios la misma semejanza que todos los efectos tienen con sus causas, y tal como todas las ideas divinas están conectadas, así deben estarlo también las cosas correspondientes. Más aún: puesto que cada una de las

¹⁴ Nic. Cusanus, *La visión de Dios*, cap. IX.

ideas divinas es una expresión particular de Dios como un todo, así cada cosa particular debe ser considerada como una expresión restringida, pero global, del universo. El sol es el universo en pequeño, y lo mismo puede decirse de la luna y de la tierra; en una palabra, el universo es idéntico consigo en cada aspecto particular de su diversidad¹⁵. Desde este punto de vista, incluso el viejo problema de los universales resulta al fin inteligible, precisamente en virtud de su misma ininteligibilidad. La dificultad consistía —recordémoslo— en entender cómo una especie pueda hallarse plenamente presente en cada uno de sus individuos. Pero resulta que el mundo entero está hecho todo él de modo que cada ente singular sea la expresión concreta de una totalidad. El viejo principio de Anaxágoras todavía tiene validez: todo está en todo. Lo que pasa es que nosotros sabemos con mucha más claridad que Anaxágoras mismo por qué su principio es verdadero. Dios está en el universo como la causa está en su efecto y el universo está en Dios como los efectos están en sus causas. Más aún: por la misma razón, el universo está en cada una de sus partes, porque cada una de ellas es el universo. Por tanto, como universo restringido, cada cosa particular es toda otra cosa particular¹⁶.

¹⁵ Nic. Cusanus. *De docta ignorantia*, parte II, cap IV; edit por E. Hoffmann y R. Klibansky, Leipzig, 1932; páginas 72-75.

¹⁶ *Ibidem*, parte II, cap. V, pág. 76. y cap. VIII, páginas 88-89.

La unidad de la experiencia filosófica

El mundo, tal como lo concebía Nicolás de Cusa, se hallaba en grave peligro de resultar casi impensable como Dios mismo. Sin embargo, por mucho que lo deploramos, el entendimiento humano está constituido de tal modo que cuando intenta concebir algo como siendo lo que es y lo contrario cesa de entender. Por cierto, que esto era cabalmente lo que Nicolás pretendía decir; no que el mundo fuese, a último de cuentas, ininteligible y cómo, sino más bien que el mundo no es inteligible y por qué. No es ininteligible—y tal es necesariamente el caso—, al menos para colmar su función propia, que es manifestar un Dios que sobrepasa toda inteligencia. (El misterio universal de las cosas es mera expresión concreta del misterio supremo de Dios.)

(Tal fué la última palabra de la filosofía medieval. No soy ciego para su magnificencia, ni sordo para la secreta verdad de su mensaje; me limito a apuntar que fué una completa abdicación de la Filosofía como disciplina racional. No digo que los siglos XIV y XV hayan sido períodos de esterilidad en la historia del pensamiento humano; al contrario, estos escolásticos tardíos estaban, sin duda, en la ruta de descubrimientos enteramente nuevos y altamente importantes. No es casualidad el que los primeros intentos de demostrar que la tierra se mueve y de dar algo así como una descripción de este mismo movimiento fuesen obra de ockhamistas; como nadie puede leer a Nicolás de Cusa sin sentir que, con él, Pascal, Leibniz y el cálculo infinitesimal eran ya posibilidades

abiertas. Pero ¿no es posible abrir el camino a la ciencia sin destruir la Filosofía?

Es un hecho que en cuanto los escolásticos abandonaron toda esperanza de dar respuesta a los problemas filosóficos a la luz de la pura razón, cesó la brillante y larga carrera de la filosofía medieval. A pesar de sus grandes conquistas en otros campos, el siglo XVI apenas cuenta en historia de la Filosofía. Y no es extraño. La metafísica racional estaba muerta; la ciencia positiva aún no había nacido; ningún otro recurso les quedaba a los hombres de este tiempo que la imaginación. Esta es la razón de que, mientras Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto tengan aún tanto que decirnos, Giordano Bruno, Telesio o Campanella apenas sean leídos por nadie que no esté profesionalmente obligado a ello. Por otra parte, no es en tales libros donde ha de buscarse la expresión más sincera de la actitud filosófica del Renacimiento. Tal expresión se encuentra más bien en la lista inacabable de ensayos, en los cuales, a un manifiesto escepticismo filosófico, se une una abdicación más o menos completa de la Filosofía como disciplina racional. La generalización del escepticismo tenía que ser la conclusión necesaria de tales doctrinas. Después de la *Confesión de su propia ignorancia*, del Petrarca, y del tratado de Nicolás de Cusa sobre la *Docta ignorancia*, Adriano de Corneto demostrará en su *De vera philosophia* (1509) que sólo la Sagrada Escritura contiene la verdadera ciencia y que la Filosofía no puede enseñarla. En 1535, un hombre os-

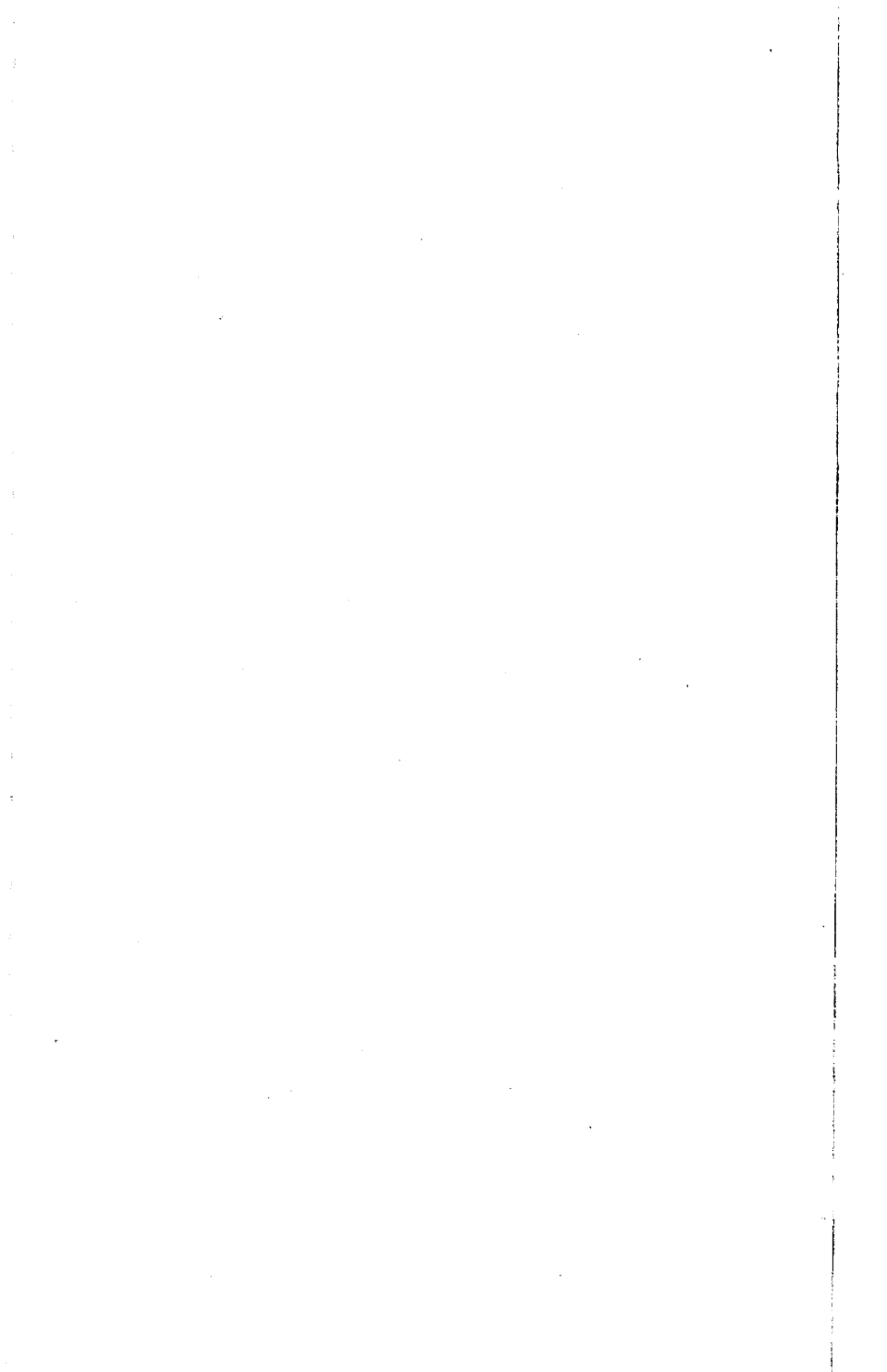
curo, llamado Bunel, había sostenido que nada hay menos seguro que la Filosofía, ya se ocupe de problemas naturales o de problemas morales. Precisamente este Bunel había regalado un ejemplar de la *Teología Natural*, de Raimundo Sabunde a un anciano, el cual rogó a su hijo que la tradujese del latín al francés, cosa que éste hizo. El nombre de este joven traductor era Miguel de Montaigne: Montaigne, el escéptico en la galería de hombres representativos de Emerson. La primera edición de los famosos *Ensayos* fué publicada en 1580; muy pronto, en 1581, le siguió el *Quod nihil scitur*, de Sánchez, en 1581, y en 1601, la primera edición del libro de Charron, *Sobre la sabiduría*, que no es más que una exposición mejor ordenada de Montaigne. Incluso dejando a un lado la publicación de las *Hipotiposis*, de Sexto Empírico, y tantas otras obras que sería fácil citar, la mirada más superficial a la literatura de este período atestigua el triunfo completo del escepticismo universal.

Un observador ideal que analizase la situación filosófica por los años de 1340 podría haber predicho con seguridad la caída completa de la filosofía escolástica. Nada más fácil que mostrar en pocas palabras cómo pasaron estos sucesos y por qué se pueden esperar resultados similares, siempre que los filósofos cometan los mismos desaciertos. Ni siquiera necesita esto explicación: es un axioma categórico que todos los intentos de tratar los problemas filosóficos desde el punto de vista o con el método de

* alguna otra disciplina, traerán, como resultado inevitable, la destrucción de la Filosofía misma. Sin embargo, tales afirmaciones abstractas no suelen convencer a quienes las oyen y a veces ni a quienes las dicen. Uno de los mayores servicios de la historia de la Filosofía es que nos proporciona una demostración experimental de ello. Observando el entendimiento humano en su tarea, lo mismo en sus fallos que en sus éxitos, se puede experimentar la necesidad intrínseca de las mismas conexiones de ideas que la pura Filosofía puede justificar con razonamientos abstractos. Así entendida, la historia de la Filosofía es al filósofo lo que el laboratorio es al científico. En particular, muestra la historia de la Filosofía que los filósofos no piensan como quieren, sino como pueden, porque la interrelación de ideas filosóficas es tan independiente de nosotros como lo son las leyes respecto del mundo físico. Se es libre siempre para escoger los principios, pero, una vez escogidos, hay que afrontar sus consecuencias hasta el final. En la Edad Media, Santo Tomás de Aquino había señalado con claridad el lugar exacto de la especulación filosófica. Sin embargo, nada podía obligar a sus sucesores a permanecer en aquel punto; de hecho, lo abandonaron. Al hacerlo fueron completamente libres; pero después ya no tuvieron libertad para evitar que la Filosofía se metiese en la ruta del escepticismo. El Renacimiento cayó, por fin, en él. Pero el hombre no es por naturaleza un animal dudoso; cuando su propia locura le condena a vivir en la incertidumbre res-

La unidad de la experiencia filosófica

pecto de los más altos y más vitales de todos los problemas, puede aguantar durante cierto tiempo, más pronto recordará que los problemas están todavía allí pidiendo solución. ¿De ordinario, surge entonces un joven héroe que decide que hay que rehacerlo todo de arriba abajo, como Descartes. Eventualmente, puede inaugurar su propio experimento con el mismo desatino que había dado lugar al escepticismo y a su propia lucha por librarse de él, como es el caso de Descartes. De este modo se repetirá el mismo viejo ciclo hasta que los filósofos quieran, por fin, aprender de la experiencia cuál es la verdadera naturaleza de la Filosofía.]



SEGUNDA PARTE
EL EXPERIMENTO CARTESIANO

V. EL MATEMATICISMO CARTESIANO

A pesar de la diversidad de interpretaciones del cartesianismo, las historias de la Filosofía suelen estar de acuerdo en que «Descartes, más que cualquier otra figura del siglo XVII, señala la transición de la Edad Media al mundo moderno»¹. Por tópico que sea, el juicio contiene un núcleo sólido de verdad histórica; porque, aunque el pensamiento medieval estaba ya moribundo desde dos siglos antes de empezar Descartes a escribir, él fué el primero en levantar un nuevo sistema de ideas y abrir formalmente una nueva era filosófica. Sus predecesores poco más habían hecho que criticar a la filosofía escolástica y —dado que no conocían otra— a la Filosofía misma.

¹ R. M. Eaton, *Descartes Selections*, Scribners, Nueva York. 1927. Introd., pág. 5.

Descartes trajo al mundo la inesperada revelación de que, aún después de la caída de la filosofía medieval, era posible un pensamiento filosófico constructivo. Ya desde el siglo XIV se venía criticando a Aristóteles, pero la ambición de Descartes fué muy otra: reemplazarlo. Δ

(a) Con todo, la afirmación necesita algunas precisiones. En primer lugar, Descartes marca la transición del Renacimiento, mejor que de el Medievo, al mundo moderno. En segundo lugar, no marca la transición de todo el Renacimiento, sino, para hablar con exactitud, del escepticismo de Montaigne al período moderno de pensamiento constructivo en Filosofía. La línea que va de Nicolás de Cusa y Bruno a Leibniz no pasa por Descartes; el cartesianismo fué una respuesta directa al reto del escepticismo de Montaigne. La larga lista de pasajes del *Discurso del Método*, que son eco de los *Ensayos*, muestra claramente hasta qué punto se servía Descartes de la palabra de Montaigne. ¿Qué cosa más moderna, por ejemplo, que la frase inicial del *Discurso*? «El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa no suelen apetecer más del que ya tienen.» Este párrafo constituye, sin duda, el artículo primero de la carta de independenciamiento del pensamiento. En efecto, si—como Descartes añade a continuación—el buen sentido o razón es, por na-

Handwritten note: "Handwritten note" (partially illegible)

Handwritten notes at the bottom of the page, including a circled phrase: "(rien ou presque rien)" and other illegible scribbles.

turalidad, igual en todos los hombres»²; cómo podría sometérselo a autoridad?

¡Pues bien: el hecho es que las primeras líneas del Discurso están tomadas del ensayo de Montaigne Sobre la presunción (*Ensayos*, 2.^a parte, cap. 17): «de todo lo que la Naturaleza dió al hombre, lo distribuído con más justicia es el juicio (o sentido), porque ni un solo hombre está descontento con lo que le ha tocado de tanto como podía haber recibido». Concedo que Descartes leyese su propio pensamiento dentro del texto de Montaigne; pero eso, más que una objeción, es la tesis que sostengo: ¡la filosofía de Descartes fué una lucha desesperada para salir del escepticismo de Montaigne; la misma forma del Discurso del Método lo sugiere. Escrito en el francés corriente de un caballero del siglo XVII, la primera intención de Descartes había sido titularlo *Historia de mi pensamiento*, título perfecto, no sólo para el Discurso, sino también para los *Ensayos*. De hecho, el Discurso no es más que un ensayo escrito por Descartes como respuesta a los Ensayos de Montaigne.»

¿Cuál era la última conclusión de Montaigne? Que había una sabiduría, pero muy diferente de la sabiduría de las escuelas. Montaigne, que estaba profundamente impresionado por las disensiones religiosas y políticas de su tiempo y, ante todo, por la ruptura

² *Discurso del Método y Meditaciones metafísicas*. Traducción de García Morente. Madrid. Editorial Jiménez-Fraud, sin fecha. pág. 35.

de la unidad moral como consecuencia de la Reforma; retrotrajo la fuente común de estas desgracias al dogmatismo. Los hombres están tan ciertos de lo que dicen que no dudan en eliminar a los demás, como si con suprimir al objetante se suprimiese la objeción. Montaigne ha sido y es todavía para muchos un maestro, pero la única cosa que se puede aprender de él es el arte de no aprender. Este arte es muy importante y en ningún lado se aprende mejor que en los *Ensayos*; lo malo de los *Ensayos* es que no enseñan otra cosa. Según Montaigne, la sabiduría es una laboriosa educación de la mente, cuyo único resultado está en adquirir el hábito de no juzgar. «Puedo mantener una posición—dice Montaigne—, pero no puedo preferirla a otra.» De aquí su conservatismo práctico. Dada una religión. ¿por qué cambiarla? No se puede demostrar ni ésta ni la otra, pero ésta ya la tenemos. No hay nada más peligroso que tocar un orden político una vez que está establecido. ¿Quién garantiza que el próximo será mejor? El mundo vive de la costumbre y la tradición; no debemos alterarlo obedeciendo a opiniones privadas que poco más expresan que nuestro propio talante y humor o, a lo más, los prejuicios locales de nuestro propio país. Una mente bien constituida nunca está completamente convencida de sus propias opiniones; el dudar es la más alta señal de sabiduría. Ni «yo sé», ni «yo no sé», sino «¿qué sé yo?» Esto es dudar.

Tal como lo describe Descartes en el *Discurso*, el

programa que siguió en el colegio de La Flèche era muy a propósito para convencerle de que Montaigne tenía razón. Al acabar su carrera, comprobó que no había aprendido nada que fuese clara y ciertamente de algún uso en la vida. Entonces—cuenta Descartes—«me encontré metido en tantas dudas y errores que me pareció que el esfuerzo por instruirme no había tenido más efecto que acrecentarme el descubrimiento de mi propia ignorancia»³. Como se ve, muchos antes de él habían hecho ya el mismo descubrimiento, pero la última conclusión de ellos fue el punto de partida de Descartes. Así, pues, al concluir sus estudios, se encontró con que era escéptico. Tenía que serlo, era la moda; pero era un escéptico a la expectativa de algo mejor que el escepticismo. La sabiduría puramente negativa de Montaigne no podía ser una sabiduría completa, pero era el primer paso para ella. La verdadera sabiduría debería ser positiva, no constituída por lo que no se sabe, sino fundada en la plenitud de lo que se conoce. El problema era, por tanto, encontrar un conocimiento que pudiera resistir la prueba decisiva del escepticismo universal de Montaigne, porque éste sería, al menos, una certeza firme. Pero ¿era posible hallarlo?

Si Descartes no lo hubiese creído así, no habría tenido el pensamiento de plantear la cuestión. Cuando abandonó La Flèche, problemente sus ideas estaban mucho menos definidas de lo que parece por el *Dis-*

³ Eaton, o. c., pág. 4.

curso. Las memorias reconstruyen siempre el pasado a la luz del presente. Con todo, el germen de lo que ahora es el presente debe haber existido ya en el pasado, y un hombre que escribe sus memorias, conociéndose desde dentro, como se conoce; tiene derecho a subrayar esa continuidad. Por eso no estaremos lejos de la verdad si decimos simplemente que, Descartes abandonó La Flèche con un sentimiento general de desilusión, pero no de desesperación. Antes de haber formulado claramente su problema filosófico, había hallado ya, si no la respuesta, sí lo que más tarde le iba a dar la respuesta. El *curriculum* de los jesuitas establecía una clase diaria, de tres cuartos de hora, de Matemáticas durante el segundo de los tres años de Filosofía. No era mucho, pero resultó lo suficiente para demostrar a un joven como Descartes, no sólo que era un genio, sino también que la enseñanza de las Matemáticas en La Flèche parecía estar dispuesta de un modo inteligente.

En todos los colegios de los jesuitas la gran autoridad en Matemáticas era el Padre Clavius. No sabemos si un estudiante tan bien dotado como Descartes sería invitado por su profesor a manejar las ponderadas obras del llamado «Euclides moderno»; desde luego, se sabe que las leyó un poco más tarde, muy probablemente antes de 1619. Descartes encontró allí no sólo una exposición completa de las más modernas teorías en Álgebra y Geometría, sino también un buen resumen de los resultados que habían obtenido los griegos por medio del método analítico. Como dice

Clavius

G. Milhaud: «Si Descartes se sintió insatisfecho de la enseñanza de la Escuela, ¿no se deberían, en parte, su insatisfacción y su anhelo de otra clase de enseñanza, a lo mismo que allí había aprendido?»⁴.

La afirmación de Milhaud es, sin duda, justa; sólo quiero añadir que Descartes heredó de Clavius algo mucho más valioso todavía que la primera base del conocimiento matemático, a saber, el espíritu mismo del saber matemático. Basta leer solamente la introducción de Clavius a la edición de 1611 de sus *Obras matemáticas* completas: «Las disciplinas matemáticas demuestran y justifican con las más sólidas razones todo lo que traen a discusión, de forma que verdaderamente engendran ciencia y expulsan por completo todas las dudas de la mente del estudiante. Difícilmente puede decirse esto de otras ciencias, donde la mayor parte del tiempo el entendimiento queda incierto y en duda sobre el valor exacto de sus conclusiones; tantas son las opiniones y tan discutidos sus juicios. Dejando a un lado a otros filósofos, ya la variedad de sectas de los peripatéticos basta para probarlo. Nacidas todas ellas de Aristóteles, como las diversas ramas de un tronco común, pugnan entre sí y a veces con el mismo Aristóteles, su fuente común, de tal modo que es completamente imposible saber lo que fué Aristóteles más tarde y si su filosofía se refería primeramente a palabras o a cosas. Tal es la razón de que, entre sus intérpretes, algunos prefieran

⁴ G. Milhaud, *Descartes savant*, Paris, 1921, pág. 235.

seguir a los griegos, y otros se inclinen por los latinos o por los árabes o por los nominalistas o por los llamados realistas y, sin embargo, todos se precien de ser peripatéticos. Supongo que cualquiera comprende qué distinto de esto son las demostraciones matemáticas. Los teoremas de Euclides—y lo mismo los de los demás matemáticos—son hoy día tan exacta y puramente verdaderos, tan seguros en sus resultados, tan firmes y sólidos en sus demostraciones, como lo eran ya en las escuelas hace muchos siglos... Están las disciplinas matemáticas dedicadas con tal exclusividad al amor y al cultivo de la verdad que nada es admitido en ellas de falso o de meramente probable siquiera... No hay duda de que a las Matemáticas corresponde el primer lugar entre las ciencias»⁵.

↳ Esto no es todavía filosofía cartesiana; Clavius no pensaba en decir más de lo expresado en su Introducción. Pero era una afirmación que la provocaba, aunque él no lo pensase. En Filosofía las sectas son innumerables, en Matemáticas no hay sectas; los filósofos están jugando siempre con meras probabilidades; sólo las matemáticas pueden alcanzar conclusiones demostradas. Estas afirmaciones no implican la menor sospecha de lo que el movimiento de Descartes iba a ser. Fué éste un movimiento imprevisible, aunque tan natural después de lo dicho por Cla-

⁵ Cf. E. Gilson, *Descartes; Discours de la méthode*, J. Vrin, Paris, 1930, pág. 128.

La unidad de la experiencia filosófica

vius, que asumió en seguida la apariencia exterior de necesidad. Pero Descartes, en lugar de concluir, como Clavius, que las Matemáticas son, por consiguiente, la primera entre las ciencias, dedujo más: dedujo que el conocimiento matemático es el único digno de tal nombre. De ahí su conclusión: «no que no se deban estudiar otras ciencias que la Aritmética y la Geometría, sino solamente que en nuestra búsqueda de una ruta directa hacia la verdad, no nos debemos ocupar de ningún objeto que no pueda alcanzar una certeza igual a la certeza de las demostraciones de la Aritmética o de la Geometría»⁶.

Toda la filosofía de Descartes está contenida virtualmente en esta decisión inicial. Es verdad que el *Cogito, ergo sum* es el primer principio de tal filosofía, pero fué la entrega de su autor a la evidencia matemática lo que le condujo a él. Es lamentable, pero estamos ante el caso de una de esas decisiones iniciales que construyen sistemas de filosofía en que todo está perfectamente justificado menos el principio mismo. Si necesitamos una filosofía cuya certeza sea igual a la de las matemáticas, nuestro primer principio habrá de ser, sin duda, el *Cogito*. Pero ¿se necesita, en verdad, tal filosofía? Y aun necesitándola ¿es posible conseguirla? Dicho de otro modo: ¿estamos seguros de que todo lo que es sea susceptible de una interpretación matemáticamente evidente? La respuesta es, por supuesto, arbitraria. Se tie-

⁶ Eaton. o. c., págs. 43-44.

no pleno derecho a apostar por la afirmativa; pero se trata de un juego en que si se pierde la primera baza está perdido el juego. Todo puede ser probado matemáticamente en nuestra filosofía, menos el principio mismo de que todo pueda y deba ser matemáticamente probado. }

¡Aquí está la raíz profunda de la filosofía cartesiana. Si algo expresa su espíritu más esencial es lo que yo llamaría su «matematicismo». Efectivamente, la filosofía de Descartes no es más que un experimento temerariamente realizado para ver lo que deviene el conocimiento humano cuando se le moldea según el modelo de la evidencia matemática. } Perderíamos el tiempo si preguntásemos a Descartes por una justificación racional de su actitud. No hay ninguna, a no ser que estaba cansado del escepticismo. De todos modos, es interesante observar su ruta hasta esta decisión, porque aclara su término. Descartes no saltó directamente de las matemáticas de Clavius a su propio matematicismo; algo muy importante para explicar la aparente temeridad de su conclusión le había sucedido entre tanto.

El profesor que explicó Matemáticas a Descartes en La Flèche fué un cierto Padre Francois, S. J., particularmente dedicado a las matemáticas aplicadas. Las aplicaciones prácticas y, en lo posible, las demostraciones concretas constituían, según el jesuita, el mejor camino para hacer inteligible la ciencia a los jóvenes. } Las necesitaba, según escribía en su *Tratado de la cantidad*, como «testigos oculares de

sus demostraciones». A juzgar por lo que escribió en sus libros, sus alumnos para ser agrimensores, debían haber estudiado intensamente Topografía, Hidrografía e Hidrología. Y esto es precisamente a lo que alude Descartes en dos pasajes de su *Discurso*, cuando dice que las matemáticas han sido explicadas principalmente como un medio de fomentar todas las artes y de facilitar muchos trabajos. No me sorprendería saber que este jesuita hubiese leído a Francis Bacon. Sin embargo, lo típico de Descartes fué que reaccionó inmediatamente frente a esta actitud. Su interés personal por las matemáticas se debía enteramente a lo que él llamaba «la certeza de sus demostraciones y la evidencia de sus razonamientos»; de paso deberían tener las Matemáticas sus aplicaciones, pero unas aplicaciones más elevadas que trazar mapas, excavar canales y levantar puentes.⁷ Que así pensaba ya en aquella fecha lo confirma plenamente el hecho de que tan pronto como abandonó La Flèche y se fué a Holanda, se interesó por las aplicaciones de las matemáticas a la física y no a la ingeniería.

Descartes no era, en modo alguno, el primero en penetrar en este campo de investigación, ni siquiera era el único que seguía esta línea de pensamiento alrededor del año 1618. Con todo, los sedicentes «físico-matemáticos» eran entonces muy poco numerosos y cuando uno tropezaba con otro experimentaban ambos ese agradable sentimiento de una sesión de ini-

⁷ Eaton, *o. c.*, págs. 5 y 7.

ciados. Uno de éstos era, por ejemplo, Isaac Beeckman, un joven holandés a quien Descartes encontró a los tres o cuatro años de haberse graduado en La Flèche. Por suerte para nosotros, Beeckman llevaba diario, y en él podemos leer cómo en noviembre de 1618 conoció a un joven francés llamado Renato, quien había quedado encantado de haber hallado por primera vez en su vida otro hombre interesado también en resolver problemas físicos por medio de demostraciones puramente matemáticas. (Los físico-matemáticos eran muy escasos; Beeckman lo confiesa con pena (*physico-mathematici paucissimi*), y añade: «yo mismo nunca he hablado con nadie de este tema a no ser con él».

Isaac
Beeck

Este trato con Beeckman fué un factor importante en la evolución de Descartes, al menos en el sentido de que las preguntas que el nuevo amigo le planteó llevaron directamente su pensamiento hacia problemas puramente teóricos. De hecho, el 26 de marzo de 1619 podía ya escribir a Beeckman que había descubierto cuatro demostraciones, todas importantes y enteramente nuevas, en el campo de la Geometría. Inmediatamente comenzó a hacer el primero de los movimientos verdaderamente cartesianos. Al haber hallado solución a estos cuatro problemas geométricos, Descartes cayó en la cuenta de que era posible encontrar un método general aplicable a cualquier clase de problemas. Tal fué el resultado de sus personales estudios de Matemáticas y el primero de los círculos concéntricos que iba a desplegar en torno a cada uno

de sus descubrimientos. Tenía conciencia de que estaba frente a una tarea realmente difícil, pero confiaba en poder llevarla a cabo. «Mi proyecto—escribía por entonces a Beeckman—es increíblemente ambicioso, pero siento como si estuviese viendo no sé qué luz en el caos de la geometría actual, y confío en que esto me ayudará a disipar la más espesa oscuridad»⁸.

Sin embargo, una luz plena no brillaría en la mente de Descartes hasta finales del año 1619. Por entonces había abandonado Holanda, e iba camino de Alemania, donde era su intención servir, como oficial voluntario, en el ejército de Maximiliano. Encontró allí muchos soldados, pero muy pocas batallas. En aquellos felices tiempos aún Turena no había demostrado al mundo que era posible realizar una campaña en invierno. Por eso, como el ejército no tenía nada que hacer, se pasó Descartes la mayor parte de este invierno en un alojamiento, y al no tener allí ni sociedad que le distrajese ni cuidados o pasiones que le perturbasen—según cuenta en el *Discurso*—, permanecía todo el día completamente solo junto a la estufa en pleno ocio para ocuparse exclusivamente con sus propios pensamientos⁹. Su natural afición le llevó a las Matemáticas, y, más en concreto, al vasto

⁸ Descartes, *Oeuvres complètes*, ed. Adam-Tannery, volumen X, págs. 157-158.

⁹ Eaton, *o. c.*, pág. 10.

problema de un método universal en Geometría, el cual esperaba todavía solución.

Fué así como descubrió realmente lo que hoy llamamos geometría analítica. Cuánto había avanzado en la noche del 10 de noviembre de 1619 nadie lo sabe. Lo que sí es cierto es que en esa noche cayó en la cuenta, no sólo de que era realizable lo que había soñado, sino también de que lo estaba haciendo entonces. Equivocado o no, tuvo la sensación de que había hallado un método mediante el cual la Geometría, tomada como un todo, iba a ser rematada prontamente. Según él mismo había escrito a Beeckman ocho meses antes, apenas iba a quedar nada por descubrir en Geometría (*adeo ut pene nihil in Geometria supersit inveniendum*). Lo que había empezado por ser un proyecto «increíblemente ambicioso» era ahora, ante sus ojos, una realidad efectiva. «Me sentí entusiasmado», dice Descartes en una de sus notas personales. No era para menos: a solas con sus pensamientos en una aldea desconocida de Alemania, un joven de veintitrés años acababa de hacer un descubrimiento matemático de los que hacen época.

Pero el vino del entusiasmo intelectual se le subió a la cabeza. Plenamente convencido de que había completado virtualmente la Geometría al haberla combinado con el álgebra, el francés procedió en el acto a otra generalización todavía más audaz. Después de todo, su único mérito residía en haber comprobado la identificación de dos ciencias hasta ahora considera-

das como distintas. ¿Por qué, entonces, no llevar este principio al límite y decir que todas las ciencias son la misma? Tal fué la iluminación final de Descartes. De pronto comprobó que, con su método universal para solucionar toda clase de problemas, había hallado lo que iba a ser la obra de su vida. Todas las ciencias eran una; todos los problemas iban a ser solucionados por el mismo método, en cuanto que o eran matemáticos o podían ser tratados matemáticamente; y, en último, aunque no menos importante lugar, tal restauración del conocimiento humano era cosa tan conectada entre sí que debía ser obra de un solo hombre. El era este hombre; él había sido el descubridor del método; por tanto, a él pertenecería la explanación racional de la realidad. Aquella noche tuvo Descartes un sueño en el que pretendió ver una confirmación de su extraordinaria y casi sobrenatural misión. ¿Era esto—como ha dicho un historiador moderno—el Pentecostés de la razón? No, era, nada más, el Pentecostés del razonamiento matemático, y más un diluvio que un Pentecostés. En el delirio del espléndido descubrimiento, las matemáticas comenzaron a degenerar en *matematicismo* y a inundar como una riada descolorida la compleja realidad. No hay duda de que Descartes era un genio, pero a veces me pregunto si aquel sueño no sería más bien una pesadilla. Al menos, los hombres del siglo XVIII así lo creyeron, según tendremos ocasión de ver.

El recuerdo de esta noche memorable estaba toda-

vía vivo en la memoria de Descartes cuando, diecisiete años más tarde, escribía en el *Discurso* la historia de su pensamiento, sólo que el largo curso de ideas que motivaron entonces su tentativa filosófica había perdido ya el fuego y la vehemencia del entusiasmo inicial. Como hombre maduro, no se interesaba ya tanto por el aspecto dramático de sus descubrimientos como por sus contenidos. Sin embargo, en esta confesión pública del filósofo, a pesar de que la modestia le obligase a limitarse a meras alusiones, cabe aún discernir con claridad los puntos más salientes del drama. Una de las primeras consideraciones que se le ocurrieron—cuenta Descartes fué que con frecuencia son menos perfectas las obras «dirigidas por muchos maestros que aquella en que interviene un solo individuo»¹⁰ } Claramente se transparenta aquí que el filósofo francés no había perdido su convicción interior de que Dios le había encomendado la tarea de dar cima al conocimiento humano y de que la única manera de tener éxito en la empresa era que sólo interviniese en ella su mano. Tal fué el primer acto del drama filosófico que estamos contemplando. En el segundo, vamos a presenciar el nacimiento del famoso método. No basta que uno esté convencido de que puede dar cima al edificio del conocimiento y de que la tarea saldrá más perfecta si la realiza él solo; es necesario todavía una senda sencilla y sólida. Del *Discurso* se deduce que el des-

¹⁰ *Ibidem*, pág. 10.

La unidad de la experiencia filosófica

cubrimiento de la geometría analítica dió a Descartes el norte que iba a guiarle siempre. Había combinado con éxito el análisis de los antiguos con el álgebra de los modernos; el próximo paso tenía que ser naturalmente la combinación ulterior de ambos con la Lógica. El método cartesiano fué el resultado final de este experimento; era un método—según Descartes decía—que «reuniendo las ventajas de los otros tres, carece de sus defectos»¹¹. Y así remató el segundo acto.

(C) En el año 1619 el tercer acto estaba aún en los comienzos, e iba a durar todavía muchos años. Descartes estaba consagrado ahora a la tesis de que todas las ciencias son una y la misma, por lo cual tenía, que escoger entre, saberlas todas o ignorarlas todas. Ahora podía comprender por qué Montaigne se había sentido condenado a un escepticismo total. En cierto modo, tenía razón Montaigne: puesto que no había dado con la clave de la ciencia universal, con razón sentía que no sabía nada. Ahora, sin embargo, la sabiduría positiva era más que mera posibilidad; estaba virtualmente contenida en un método, que no era, a su vez, sino el uso normal de la luz natural de la razón. Se trataba de una sabiduría que no era ni una crónica dudosa ni un mero hacinamiento de un número indefinido de hechos, sino la razón misma, que «no sufre más diferenciación procedente de» sus varios objetos «que la que sufre la

¹¹ *Ibidem*, pág. 16.

luz del sol debido a la variedad de las cosas que ilumina»¹².

No era esto todo. Si todas las ciencias son una y la misma por la unidad de su método común, no sólo Descartes había de conocerlas todas, sino, además, con certeza absoluta. El nuevo método, como nacido de la matemática, había de producir resultados matemáticamente verdaderos. De este modo, estaba Descartes contestando al reto del Padre Clavius. El jesuita, como viejo escolástico simple y modesto que era, había argumentado: el conocimiento necesario es mejor que el meramente probable; ahora bien: sólo el conocimiento matemático es necesario; luego el conocimiento matemático es mejor que cualquier otro. Si el razonamiento no era original, era, en cambio, exacto. Pero el camino que el joven Descartes siguió era mucho más arriesgado: el conocimiento verdadero es necesario; ahora bien: sólo el conocimiento matemático es necesario; luego todo conocimiento tiene que ser matemático. Por excelente que pueda ser el razonamiento, el hecho es que, con él, Descartes eliminaba del conocimiento todo lo que fuese mera probabilidad. La segunda de sus Reglas para la dirección de la mente establece explícitamente este punto tan importante de su programa: «Así, de acuerdo con la máxima precedente, rechazamos todo conocimiento meramente probable y sentamos como regla asentir solamente a lo que sea completamente conocido y no

¹² *Ibidem.*, pág. 35.

pueda ponerse en duda». Las ciencias modelo debían ser en adelante la Aritmética y la Geometría en la nueva forma que les había dado el joven matemático»¹³.

Desde ahora tenía Descartes delante de sí el plan completo de su vida. Primeramente debería ensayar su método durante cierto tiempo en gran número de materias diversas; luego habría de construir el cuerpo total de las ciencias de forma que quedase completado antes de su muerte.

Para extender la certeza matemática a todas las ciencias, tuvo Descartes que lesionar la matemática misma; ése fué el primer inconveniente. De hecho, la gigantesca dilatación del método matemático trajo como primer resultado el que su autor tuviese que poner fin a su carrera como matemático. Mientras él buscaba el medio de solucionar toda clase de problemas, Fermat se limitaba a poner los cimientos de un detalle tan insignificante como el cálculo diferencial, que Leibniz y Newton llevarían pronto a su perfección. En vano los amigos del filósofo, que le admiraban sinceramente, intentaron hacerle ver que había muchos problemas que su método no podía resolver. No les hizo caso, no podía hacerles caso. El buscaba el método; ésa era su meta.

Ahora bien, como inspirado directamente en las Matemáticas, no podía el nuevo método ser universalizado sin una profunda transformación previa. Ha-

¹³ *Ibidem*, pág. 50.

bía sido una gran idea la de sustituir las líneas y figuras geométricas por signos algebraicos. pero los signos algebraicos no siempre sirven en Física, menos todavía en Medicina, en Biología o en Ética; nunca en Metafísica. Por eso, su autor se vió forzado a conservar de su método matemático solamente lo que podía aplicarse a todos los problemas posibles. La misma naturaleza de su propio descubrimiento le llevó a pensar que se podía hacerlo sin alterar la naturaleza del razonamiento matemático. Puesto que había acertado al eliminar las figuras de la Geometría, se sintió inclinado a creer que también se debería eliminar de las Matemáticas la cantidad. No había otro remedio. caso de querer ampliar el método matemático a problemas tales como los metafísicos o los éticos, en los que no entra la cantidad. Ahora bien: si había que prescindir de la cantidad, había que separar del cuadro también los signos algebraicos que la expresan. O sea que del razonamiento matemático sólo debían quedar el orden y la medida donde se tratase de materia, y únicamente el orden donde no se tratase de objetos materiales. «El método—dice Descartes—consiste sencillamente en el orden y disposición de los objetos hacia los que debe dirigirse nuestra visión mental si se quiere encontrar una verdad»¹⁴.

Llamémoslo, como Descartes mismo, «matemática universal»¹⁵. Era, desde luego, universal; pero ¿po-

¹⁴ *Ibidem*, pag. 56.

¹⁵ *Ibidem*, págs. 54-55.

día calificárselo todavía de «Matemática»? Descartes estaba seguro de ello, porque tendía a liberar completamente de su objeto al conocimiento. Aristóteles y los escolásticos definían cada ciencia como una rama distinta del conocimiento, cuyo método viene determinado por la naturaleza precisa de su propio objeto. La Biología, por ejemplo, es distinta, en cuanto ciencia, de la Matemática, porque su objeto propio es la vida y no la cantidad; por la misma razón debe usar un método distinto del de la Matemática, porque lo que es más que simple cantidad no puede estudiárselo como si sólo fuera eso. Se lo puede hacer en cuanto los hechos biológicos son susceptibles de ser expresados en términos de valores cuantitativos, pero no más allá. La posición de Descartes era justamente la inversa. Como para él todas las ciencias eran una y la misma, en cuanto expresiones diversas de la misma razón humana, nada le podía advertir de que estaba jugando su suerte al descuidar totalmente los derechos del objeto. La Matemática tiene algo que decir en todas partes, porque en dondequiera hay cantidad; no sólo en Física o en Biología, sino que, indirectamente al menos, incluso en Sociología y en Ética. Así, por ejemplo, las estadísticas desempeñan un papel en las ciencias morales y sociales. Pero si se da un paso más y se le quita a las Matemáticas su objeto propio, entonces se convierte en una ciencia sobre las relaciones de orden entre todos los posibles objetos. Y esto ¿todavía es Matemática o es ya Lógica?

A primera vista, parece que se trata de una mera cuestión de nombres. ¿Debemos restringir el término «Matemática» a las relaciones lógicas de orden que tienen aplicación a la cantidad posible o real, o podemos designar con este nombre todas las relaciones de orden? Pero resulta que los nombres tienen un terrible poder de sugestión. Uno se siente tentado a tratar con el mismo método lo que lleva el mismo nombre. Al denominar Descartes «matemática universal» al método, que había extraído de la Geometría, del álgebra y de la Lógica, se estaba comprometiéndolo consigo mismo a la tarea de hacer a todos los problemas «casi similares a los de la Matemática»¹⁶, como si la evidencia de las conclusiones matemáticas no se debiese en parte a la misma extrema simplicidad de su objeto. El método matemático, por su completa generalidad, puede ser indefinidamente generalizado, pero, si se quiere que produzca evidencia, no se lo puede extender sin diferenciación a toda clase de objetos. Las mismas leyes de orden abstracto que, aplicadas a la cantidad, producen esa ciencia exacta que llamamos Matemática, no traen por resultado más que generalizaciones arbitrarias en cuanto se las aplica a objetos más complejos que la cantidad. Eso fué lo que, en definitiva, sucedió a Descartes; el resultado de su audaz experimento fué desastroso, lo mismo científica que filosóficamente. }

¹⁶ *Ibidem*, pág. 27.

(El principio radical del matematicismo cartesiano es que, si la más evidente de todas las ciencias es también la más abstracta, haciendo a todas las ciencias tan abstractas como las Matemáticas, resultarían también tan evidentes. Esto—lo siento—es un sofisma porque descuida el aspecto más importante de la abstracción. Abstractar no es primariamente prescindir de algo, sino apoderarse de algo; por eso, las abstracciones son conocimiento.) De ahí que, antes de ampliar el método matemático a objetos no dotados de cantidad, se debiera recordar que nuestras nociones abstractas sólo se pueden aplicar con validez a lo que poseen de realidad; en segundo lugar, se debería estar seguro de que el contenido de estos conceptos no cuantitativos constituye un objeto analizado o analizable de modo tan pleno como los números, figuras y posiciones en el espacio; y en último, aunque no menos importante lugar, habría que tener presente que toda conclusión deducida de objetos no completamente analizados o analizables necesita aún, por más corrección lógica que tenga, la evidencia específica de las conclusiones matemáticas. Se puede calificar de matemática a toda ordenación lógica de nociones más o menos confusas, pero lo que con eso se logra es hacer a la matemática arbitraria en sus resultados, en lugar de hacer matemáticamente evidentes los resultados de otro tipo de conocimiento.

Esto fue exactamente lo que hizo Descartes. Para hacer a todos los objetos del conocimiento filosófico lo más similares que fuese posible a los de las ma-

temáticas, redujo su número a tres: el pensamiento, la extensión y Dios. Más aún: para hacerlos tan simples como nuestras nociones de número y espacio, decidió que el contenido total de cada uno de ellos era de tal suerte que podía ser agotado por una simple intuición. Se trataba, desde luego, de una decisión arriesgada. Ya el número y el espacio están lejos de ser perfectamente simples; pero la noción de pensamiento es irremediabilmente confusa, y en cuanto a la noción de Dios, apenas es para nosotros más que el signo de lo que excede al entendimiento humano. Pero si el filósofo francés quería conseguir algo así como una metafísica matemática, había de considerar estos conceptos como ideas claras y distintas, que cada cual puede ver en sí mismo y del mismo modo, con la sola condición de que se fije en ellas. Eso fué lo que le condujo a la famosa doctrina según la cual nuestros conceptos claros y distintos son, según sus propias palabras, como «naturalezas simples», dotada cada una de ellas con una esencia determinada, y completamente independientes todas de las mentes en que se alojan. A partir de este momento, la Filosofía iba a ser el conocimiento matemático del orden necesario que hay entre las llamadas *naturalezas simples* o ideas fundamentales del entendimiento humano.

El modo y el éxito de la empresa de Descartes los dejaré para una consideración más amplia en el momento oportuno. Ahora sólo quiero sugerir que el filósofo, al obrar así, jugó su fortuna a que había

una serie de intuiciones intelectuales o de ideas puras totalmente independientes de cualquier realidad empírica. Más aún, al dar por supuesto, como él hizo, que estas esencias mentales son la misma materia de que está hecho el conocimiento humano, el menor error en torno a ellas tenía que afectar a la totalidad de las ciencias, desde la Física y la Medicina hasta la Ética. En último, aunque no menos importante lugar, quedaba abierta la posibilidad de que no existiesen estas ideas o no estuviesen ligadas por tal necesidad interna, en cuyo caso quedaría en el aire, sin fundamentación alguna, la estructura total de la Filosofía matemática.

Personalmente, Descartes nunca abrigó duda alguna sobre la absoluta validez de su posición. Es verdad que encontró mucha oposición en vida y que a menudo la provocó, pero él estaba tan seguro de su respuesta que, en conjunto, debió pasar toda su vida en un estado de intensa satisfacción intelectual. Tomemos, por ejemplo, su *Metafísica*; él no veía dificultad alguna en escribir que «es, en definitiva, tan cierto que Dios... es o existe, como que puede ser posible alguna demostración en Geometría»¹⁷. De hecho, había escrito ya a su amigo Mersenne en noviembre de 1630: «En cuanto a mí, me precio de haber hallado una prueba de la existencia de Dios que encuentro totalmente satisfactoria, y por la que sé que Dios existe con mucha más certeza de lo que

¹⁷ *Ibidem.* pág. 33.

conozco la verdad de cualquier proposición geométrica.» En lo que toca a su Física, había sido deducida *a priori* de principios filosóficos evidentes; por tanto, ningún defecto podía haber en ella, como tampoco en la Biología. Tan seguro de sí mismo estaba Descartes en estos puntos, que había anunciado su método como un camino infalible para el hallazgo de una Medicina matemáticamente demostrada. Nada menos que en 1630 había escrito ya a Merseune que estaba intentando «una Medicina fundada en demostraciones infalibles». Sin embargo, aquí se encontró en una situación singular: él pensaba que a menos que viviese todavía mucho tiempo, no podría completar su Medicina matemática; pero, en realidad, por mucho que viviese, nunca habría podido estar seguro de haber vivido lo bastante. Era un círculo vicioso, o, mejor, era una carrera a contra reloj, en que por fuerza tenía que perder.

La muerte llegó por fin, pero él había hecho un buen combate. En una carta de 25 de enero de 1638 a su amigo Hygens parecía seriamente preocupado por el problema de cómo prolongar su vida hasta el momento de su descubrimiento médico. Lo que le atormentaba era que mientras hasta entonces había pensado que la muerte no le arrancaría arriba de treinta o cuarenta años de vida a lo más, ahora se daba cuenta de que una muerte temprana acertaría su vida en más de un siglo. Y entonces hizo una cosa temible: pasó por alto las sagradas reglas del Método y se puso a escribir una «Medicina abreviada» antes

de haber completado su Física. Necesitaba una breve prórroga que prolongase su vida hasta el momento de su Medicina realmente demostrada. Después de todo, durando un siglo, sería la cosa más fácil del mundo. Este fué, a mi parecer, el único punto donde

Descartes tuvo tiempo suficiente para comprobar que no todo iba bien en su Filosofía. En 1646 escribía a Chanut que, a pesar de haber dedicado mucho más tiempo a la Medicina que a la Etica, estaba haciendo más progreso en Etica que en Medicina. Por eso, concluía modestamente: «En lugar de haber hallado el medio de conservar mi vida, he hallado otro mucho más fácil y seguro, que es no temer a la muerte.» Era éste, desde luego, un descubrimiento muy útil, pero ya antiguo, y que, en definitiva, no requería la inteligencia de un físico-matemático. El 11 de febrero de 1650 moría el filósofo; tenía entonces cincuenta y cuatro años. La muerte había ganado la carrera con notable ventaja; acaso fué mejor que él muriese entonces cuando aún su doctrina no había sido abiertamente refutada por los hechos. Efectivamente, la muerte, piadosa, sorprendió al gran soñador lleno todavía de sus sueños. Porque eso eran en definitiva: sueños, como los hechos iban a demostrar pronto.

En 1650 Spinoza y Locke tenían dieciocho años; el primero iba a usar un método todavía más geométrico que el de Descartes para llegar, sin embargo, a conclusiones completamente diferentes; el segundo iba a minar los fundamentos mismos del cartesianismo y a dar a la Francia del siglo XVIII una nueva

Descartes: ... método científico (Spinoza)
... fundamento del (Locke)

ortodoxia filosófica. Era difícil que un sistema de Metafísica demostrada matemáticamente tuviese éxito. Pero lo peor era que también la parte científica del cartesianismo estaba condenada a pronta destrucción. Leibniz, que había nacido ya cuando Descartes murió, iba a demostrar que las leyes cartesianas del movimiento son matemáticamente falsas, de lo que seguía que la Física cartesiana, como fundada en una mecánica errónea, no tenía valor científico alguno. Sin embargo, el fallo científico acaso más sorprendente de Descartes se comprobó ya en vida de éste. W. Harvey acababa de descubrir la circulación de la sangre; el modesto libro en que expuso sus conclusiones al mundo sabio (1628) quedará siempre como un ejemplo perfecto de demostración científica. Harvey no era menos admirable al no explicar lo que no entendía que al explicar lo demás. Apenas Descartes leyó el libro, tomó posición a favor de Harvey contra los que se oponían a sus conclusiones. El tenía derecho a poder ver la verdad, puesto que había construido su Matemática universal. Lo malo era que la descripción que Harvey hacía del movimiento del corazón—hoy todavía perfectamente correcta—no armonizaba muy bien con la Biología mecánica de Descartes. El mundo culto pudo presenciar entonces el sorprendente espectáculo: Descartes, que no había descubierto la circulación de la sangre, explicaba al descubridor, añadiéndole tantos errores como explicaciones. No obstante, estaba tan seguro de sí mismo que publicó su teoría en la quinta parte del *Discurso*,

mostrándola por extenso como un perfecto ejemplo de demostración matemática en Biología. [Nunca un método más ciegamente seguido llevó a conclusiones más claramente erróneas.]

No podría tolerarse la insistencia en los fallos de un hombre de la categoría de Descartes, si no se debiese a otros fines que el de rebajar su gloria. Pero nadie puede rebajarle o ensalzarle más que su efectivo nivel. Sólo Descartes tiene el derecho y la posibilidad de juzgar a Descartes. Cualquiera que esté familiarizado con él concederá sin duda que era tan absoluta su devoción a la verdad que le hubiera ofendido cualquier intento de paliar sus defectos; pero lo que más le hubiera ofendido sería la generosidad barata de los historiadores liberales. Él tampoco fué un espíritu liberal. Fué sumamente generoso, caritativo, tolerante sin reservas; sin embargo, sus ideas siempre las tomó en serio. Lo cual quiere decir que, si bien concedía a los demás plena libertad para defender como verdadero lo que él sabía que era falso, por su parte no se decidió jamás a pensar o decir que lo que él sabía que era falso pudiese ser, después de todo, verdadero. Estamos ante un hombre para quien la estricta honradez era la única señal de respeto. Si le dijésemos: «No es mucho lo que perdura de la Física de usted, y menos todavía de su Biología; pero el espíritu del cartesianismo vivirá eternamente en Física matemática; tampoco su Metafísica es ni mejor ni peor que muchas otras; pero, con todo, está llena de sugerencias muy estimulantes», proba-

blemente hubiese contestado: «Gracias; pero no veo cómo puede ser valioso el espíritu del cartesianismo, si el propio cartesianismo es totalmente falso. Desde el comienzo me comprometí a dar de todo demostraciones matemáticamente verdaderas; añadí, además, que no haría uso de meras probabilidades; y recalqué que la sabiduría era toda una y la misma, de forma que si una ciencia era válida, debían serlo todas, y si una era falsa, todas habían de ser falsas. Este y no otro fué mi mensaje al mundo; éste fué el pabellón de muestra por el que tengo derecho a ser juzgado. [Montaigne podría sentirse honrado si usted le dijese que en parte tenía razón; yo, no. Yo vine al mundo para librar al mundo de Montaigne; usted me concede la gracia de su indulgente escepticismo; pero no hay cosa que más me repugne. Prometí un método infalible; si no acerté a darlo, fallé por completo; lo reconozco.» Pero resultará menos desagradable dejar hablar a los hechos mismos, y en lugar de juzgar a Descartes, limitarse a registrar su propia sentencia.

VI. EL ESPIRITUALISMO CARTESIANO

Ya cuando Descartes concibió por vez primera, a los veintitrés años de edad, su proyecto de una matemática universal, era completamente consciente de su extraordinaria importancia. La consideraba como «la cosa más importante de todo el mundo», tanto, que decidió emplear varios años en prepararse para la obra. Durante nueve no hizo sino estudiar cuestiones particulares, especialmente en Matemáticas y en Física, sin prestar la menor atención a lo que consideraba como Filosofía y problemas filosóficos. Sólo en 1623 comenzó, por fin, según sus propias palabras, «a poner las bases de una filosofía más cierta que la vulgar»¹. Pero entonces se dió tal prisa en la tarea que en tres o cuatro meses estuvo completo el sistema de su metafísica.

¹ R. M. Eaton, *Descartes Selections*, pág. 27.

• Neohelias

Que le bastase tan poco tiempo para rematar su obra fué, desde luego, efecto de su genio filosófico, pero también de la misma naturaleza del conocimiento filosófico, tal como él lo concebía. La Filosofía había de ser un capítulo de la matemática universal. Ahora bien: el matemático trata con ideas, y las ideas pueden tratarse mucho más rápidamente que los hechos concretos. Precisamente el primer punto importante era comprobar que la nueva filosofía, al revés de la antigua, pero como la matemática, había de ir de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas. ¿Qué es un círculo para la mente de un matemático? ¿Es éste o aquel círculo que puedo dibujar imperfectamente sobre un encerado o sobre un trozo de papel? No; el círculo real es la definición de círculo y nada más. Hasta es posible que ninguna figura material verifique en la realidad esta definición; lo que al matemático le interesa es otra cosa: la esencia o verdadera naturaleza del círculo, tal como puede hallarse en su definición y solamente en ella. Establezcamos, pues, este primer principio, cuyas consecuencias corren no sólo a través de todo el cuerpo de la filosofía cartesiana, sino también a través de todo el cuerpo del idealismo moderno: todo lo que se puede afirmar clara y distintamente de la idea de la cosa se puede afirmar de la cosa misma. Es, en realidad, la cosa.

Pero ¿qué es conocer algo *distintamente*? Cuando un matemático conoce un círculo, no sólo sabe lo que es, sino, al mismo tiempo, lo que no es. Porque un

La unidad de la experiencia filosófica

círculo es un círculo, tiene todas las propiedades del círculo y ninguna de las que hacen a un triángulo ser un triángulo o a un cuadrado ser un cuadrado. Los filósofos habrán de proceder desde el mismo supuesto; como los matemáticos, deberán ir siempre, no solamente desde el pensamiento a la existencia, sino desde pensamientos distintos a distintas existencias. En otras palabras, puesto que, en Matemáticas, pertenece a la naturaleza de las ideas el ser mutuamente exclusivas, de forma que cada una contenga lo que está bajo su definición y nada más, se sigue, en Filosofía, que debe pertenecer a la naturaleza de las sustancias reales el ser mutuamente exclusivas, de forma que a cada una contenga lo que está bajo su definición y nada más.

Así, cuando Descartes decidió bajar al grano y reconstruir el mundo, el único material de que disponía eran ideas, ideas claras y distintas. Esa fué la razón principal de que pudiese hacerlo en tan corto tiempo; para él, como matemático que era, todo el problema estaba en adelante en saber por qué idea había de comenzar y en qué orden debía disponer la sucesión de ideas. Pero, incluso aquí, le podía ayudar la matemática. Consideramos la esencia misma del razonamiento matemático aparte del hecho de que se aplique a números, figuras o signos simbólicos; se lo puede reducir a reglas muy simples, que son, por otra parte, las reglas mismas de la razón y del espontáneo sentido común.

La primera de tales reglas es dividir cada pro-

blema que examine en tantas partes como sea posible. Dicho con otras palabras: no debemos intentar nunca la solución del problema total sin haber tratado antes de resolver los diversos problemas en él implicados. La segunda regla consiste en dirigir nuestras reflexiones, una vez que se ha dividido así el problema, en el orden debido, a saber: empezando por los objetos más sencillos y fáciles de entender para alcanzar poco a poco la comprensión de los más complejos. Así, todo el problema queda reducido a un problema de *orden*; hay que hallar el orden natural de las ideas y, si esto no es posible, proyectarle nosotros uno como sustitutivo. Mejor es un orden artificial, reconocido como tal, que ninguno, porque nos permite conectar largos tramos del orden natural, incluso aunque no nos dé ningún conocimiento de su conexión real.

¿Cuál podía ser el primero de todos los problemas particulares para un hombre que sólo necesitaba de ideas para levantar el mundo? Naturalmente, decidió si se podía conocer algo con evidencia, pero ahora no en el orden de la especulación abstracta, como en la matemática, sino en el orden real de las cosas actualmente existentes. La única manera de solucionar este problema era hallar un juicio de existencia que pudiese resistir hasta a las más extravagantes objeciones de los escépticos. Cuando Descartes llegó a este punto recordó que mucho tiempo antes, otro hombre se había hallado en una dificultad similar y había descubierto una ruta. Efectivamente, como aho-

ra Descartes, en su día San Agustín había devenido, a despecho de sí mismo, escéptico, pero había triunfado en su esfuerzo por hallar una refutación decisiva del escepticismo. Se la puede leer en los *Soliloquios* (libro II, capítulo I). La razón dialoga con Agustín: «Tú, que quieres conocerte a ti mismo, ¿sabes, al menos, que existes? —Sí, lo sé. —¿Cómo lo sabes? —Eso no lo sé. —¿Eres una cosa simple o compuesta? —No sé. —¿Sabes si estás en movimiento o no? —No lo sé. —Pero ¿sabes qué piensas? —Sí, eso lo sé. —Entonces sabes que, cuando menos, eso es verdad. —Cierto. —Luego sabes que existes, que vives y que piensas.»

[Tal fué también la primera evidencia que Descartes puso como cimiento inmutable de su filosofía: pienso, luego existo.] Porque supongamos con Montaigne que todo lo demás sea falso o, por lo menos, dudoso; supongamos que el Creador del mundo sea un engañador muy poderoso y astuto, que emplea precisamente su ingenio en engañarse: («Aun entonces, si dudo, existo, y si me engaña, y por mucho que me engañe, no puede nunca hacer que yo no sea nada en cuanto pienso que soy algo»)². También aquí repetía el filósofo francés lo que San Agustín había dicho en otro texto (*Sobre el libre arbitrio*, libro II, cap. III): «En primer lugar, para empezar por lo que es más evidente, te preguntaré si existes o no. En esto no puedes tener tu miedo de ser enga-

² *Ibidem*, pág. 97.

*
ñado, porque, si no existieses, no podrías ser engañado.» Y de nuevo en la *Ciudad de Dios* (lib. XI, capítulo XXVI): «Si me engaño, existo, porque quien no existe no puede ser engañado; así que del mismo hecho de que sea engañado se deduce que existo. ¿Cómo podría estar engañado al creer que existo, si es evidente que para estar engañado es preciso que exista?».

X
En 1641, cuando Descartes expuso su principio fundamental en sus *Meditaciones sobre la filosofía primera*, uno de aquellos a quienes él había invitado personalmente a dirigirle objeciones, Arnauld—el gran Arnauld—, se apresuró a poner de relieve que San Agustín había dicho ya lo mismo muchos siglos antes. La advertencia parece que no gustó mucho al filósofo de La Flèche: «No gastaré tiempo ahora—decía en su respuesta—en agradecer a mi distinguido crítico el haber traído en mi ayuda la autoridad de San Agustín y el haber desarrollado mis argumentos por una ruta que hacía temer que otros pudiesen no estimarlos suficientemente»³. Arnauld pudo haberlo supuesto: citar una autoridad en contra de las ideas claras y distintas podía ser indiscreto; pero citar una autoridad en su favor era peor: era un insulto.

No sólo fué Descartes quien se ofendió; también Blas Pascal iba a elevar una vigorosa protesta contra

³ Este texto no ha sido incluido por el Prof. R. M. Eaton en su libro *Descartes Selections*; se le puede hallar en *Philosophical Works of Descartes*, de F. S. Haldane y G. R. T. Ross, Cambridge University Press, 1912; vol. II, pág. 96.

La unidad de la experiencia filosófica

ello en su famoso tratado *Sobre el espíritu geométrico*: «Por supuesto, estoy lejos de pensar que no sea Descartes el verdadero autor de este principio, incluso aunque fuese verdad que hubiese llegado a él sólo por la lectura del gran santo. Porque yo bien sé la diferencia que hay entre escribir una frase por casualidad, sin consagrarle una reflexión más amplia y extensa, y percibir en su interior una serie admirable de consecuencias que demuestran la distinción entre la naturaleza material y la espiritual así como hacer de ella el principio firme y sustancial de toda la Física, tal como afirma Descartes haberlo hecho... Esta palabra resulta en sus escritos tan diferente de la misma palabra en los escritos de quienes la dijeron por casualidad, como un hombre lleno de vida y vigor de un cadáver»⁴.

Cuando Pascal escribió estas palabras tan acaloradas, había hecho ya sus propios descubrimientos sobre las secciones cónicas; el joven matemático y físico genial de entonces no podía prever que el Pascal más viejo y maduro, después de haber hecho otros descubrimientos en un campo más alto que el de la ciencia, escribiría un día esta breve frase: «Descartes, inútil e incierto...»⁵. Pascal comprendía a Descartes perfectamente, le admiraba, le amaba, y con razón. Pero de lo que dice, podemos deducir sin

⁴ Blas Pascal, *Pensées et opuscules*, editados por L. Brunschvicg, 4.^a ed., París, Hachette, 1907, pág. 193.

⁵ Pascal's, *Pensées*, trad. ingl. W. F. Trotter, J. M. Dent, 1931, pág. 23, n. 78.

riesgo que cuando escribió su tratado sobre *El espíritu geométrico* conocía muy poco—si es que conocía algo—de la obra de San Agustín. Porque no parece justo considerar casual una afirmación repetida cuatro veces por San Agustín, en cuatro libros diferentes, lo mismo al final que al principio de su larga carrera. Tampoco es posible sostener que Agustín no lograra sacar de su principio una serie de consecuencias importantes, puesto que lo usó para refutar el escepticismo, como Descartes; para probar la existencia de un alma espiritual, también como Descartes; y, por último, también como Descartes, para demostrar la existencia de Dios. En cuanto a las otras consecuencias, si San Agustín no las percibió, acaso se debió simplemente a que no existían. No necesitaba de Pascal para presentir que lo demás sería inútil e incierto.

Descartes, en cambio, no tuvo nada que le avisase que estaba en peligro. Su principio era un verdadero principio, no en el sentido antiguo de una afirmación abstracta y universalmente válida, sino en el nuevo sentido cartesiano de un «comienzo» o «punto de partida» para lograr un conocimiento real. Además, éste era indudablemente el principio primero, porque podía conocerse sin conocer otro, mientras que ningún otro podía conocerse sin conocer éste: sea cual sea el éxito de mi conocimiento, pienso; luego, en todo caso, existo. Era, además, el tipo perfecto del conocimiento claro y evidente, porque ponerlo en duda era a la vez demostrarlo: si dudo de que existo, pienso;

luego existo. En último, aunque no menos importante lugar, daba a Descartes la primera oportunidad de mostrar qué significaba la «distinción» en la idea. Pero este punto requiere una exposición más detenida.

Retrocedamos a nuestra definición matemática de conocimiento: «Decir que algo está contenido en la naturaleza o concepto de algo es lo mismo que decir que es verdadero de la cosa o que se puede afirmar de ella»⁶. En este caso concreto, yo sé que existo, pero lo sé solamente porque sé que estoy pensando. Si yo ahora me hago esta otra pregunta: ¿qué soy yo?, la única respuesta legítima será: una cosa que piensa. Que se llame a esto pensamiento o mente, es indiferente para el problema en cuestión. Lo importante es el hecho de que pueda atribuir con verdad a mi propia naturaleza todo lo que está contenido evidentemente en la naturaleza de una cosa pensante. Y ¿qué es una cosa pensante? «Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, rehusa, imagina y siente»⁷. Saber que yo soy tal es tener una idea clara de mí mismo como cosa que piensa, pero tener de ello una idea distinta es algo diferente y no menos importante. Tengo una idea clara de lo que soy tan pronto como me doy cuenta de lo que es ser una cosa pensante; en cambio, para tener de ello una idea distinta, es preciso que me

⁶ Respuesta a la Objeción II, ed. Haldane y Ross, vol. II, pág. 53.

⁷ Eaton, o. c., pág. 100.

haga cargo de lo que una cosa pensante no es. En resumen, las ideas son claras en cuanto les atribuimos todo lo que pertenece a su naturaleza distintas en cuanto negamos de ellas todo lo que no pertenece a su naturaleza.

Por ejemplo, algunos filósofos, como Aristóteles y sus discípulos, sostienen que el alma es una fuerza animadora, que ejercita varias operaciones en y por medio del cuerpo; la nutrición, el movimiento, la sensación. Pero no se puede atribuir al alma tales funciones sin asociar su idea con la de un cuerpo⁸. Ahora bien: ¿sabemos nosotros que tenemos un cuerpo? La idea de cuerpo no está en modo alguno contenida en la idea clara de pensamiento; podríamos, por tanto, excluirla de él, si pretendiésemos tener de él una idea *distinta*. Y si hemos convenido en afirmar y negar de las cosas mismas todo lo que puede afirmarse o negarse de sus ideas claras y distintas, decir que la idea de alma no implica nada que pertenezca al cuerpo es lo mismo que decir que el alma es realmente distinta del cuerpo. Las sustancias se excluyen entre sí tan radicalmente como nuestras ideas de ellas. Cuando el filósofo se ocupa de Metafísica no necesita saber si tiene un cuerpo, porque, en caso de que lo tenga, su pensamiento nada tendría que ver con él. Cuando se ocupa de Física sería preferible que olvidase que tiene un alma, puesto que, caso de que haya cuerpos, su alma nada tiene que ver con ellos.

⁸ *Ibidem*, pág. 98.

La unidad de la experiencia filosófica

(Como el alma es sólo pensamiento, así el cuerpo es sólo extensión en el espacio según tres dimensiones. La *Metafísica* es puro *espiritualismo*; la *Física*, puro *mecanicismo*. En este sentido, cabe decir con Pascal—cuya comprensión del significado del método cartesiano era realmente profunda—que Descartes hizo del «yo pienso» el principio firme y sustancial de toda la *Física*.)

Añadamos que la cosa en que estaba más interesado era en preparar el camino a una *Física*, a una *Biología* y una *Medicina* puramente *mecanicistas*; acaso esto explique su rapidez en exigir de la *Metafísica* que pagase las consecuencias de ello. Ante todo, puesto que una sustancia pensante nada tiene de común con los cuerpos, mejor sería evitar el uso de la palabra «alma». «Alma» sugiere siempre alguna conexión con un cuerpo; por otra parte, tampoco el término «espíritu» es conveniente, dado que es equívoco y se aplica con frecuencia a lo que es corporal. Por consiguiente, (mejor sería llamar «mente» a esa sustancia en que el pensamiento reside inmediatamente o, mejor dicho, que es pensamiento⁹). Mejor que de *espiritualismo*, debiera hablarse—si se permitiese la expresión—de «*mentalismo*» en la *metafísica* cartesiana.

Ahora bien: si se concede que la mente es puro pensamiento, resulta claro que no puede dejar de pensar sin dejar de ser. Una cosa que consiste en

⁹ Haldane y Ross, o. c., pág. 53.

1
pensar, o piensa, y, entonces, existe, o no piensa y tampoco existe. De aquí una nueva consecuencia que Descartes mantuvo siempre, frente a toda objeción, como ligada en vida o muerte con el conjunto del sistema: la mente está siempre pensando. Si no lo sentimos así, nos equivocamos, puesto que ello se sigue de la idea clara de mente y de su misma definición.

Una vez que hemos acompañado a Descartes hasta aquí, debemos ir un poco más lejos. Si se concibe la cosa pensante como distinta radicalmente del cuerpo, esta sustancia o mente deberá ser como es y pensar como piensa, incluso aunque no se den cuerpos en el mundo —ni el suyo ni otros—. ¿Dónde encuentra, entonces, la mente sus ideas? En sí misma y sólo ahí. La mente tiene una aptitud natural para captar en una intuición directa las ideas que representan esencias verdaderas, eternas e inmóviles: por ejemplo, la mente misma, Dios, el cuerpo concebido como pura extensión, el triángulo y otras así¹⁰. En la descripción cartesiana de esta primera clase de nociones se pueden reconocer los atributos de las ideas divinas en San Agustín. Pero, mientras que para éste las ideas brillaban *sobre* la mente, están, para aquél, *en* la mente. Hay otro tipo de ideas que construimos a voluntad y son producidas por la imaginación: por ejemplo, los centauros o las quimeras.

¹⁰ R. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. E. Gilson, pág. 328, b.

Son éstas las ideas «ficticias». Queda un tercer grupo, constituido por las llamadas sensaciones. Estas ideas parecen venir de fuera, pero sabemos cierto que no es así. Porque ¿cómo podría una sustancia distinta recibir algo de otra sustancia distinta? Sería contradictorio e imposible. Pero entonces, ¿qué es una sensación? Es, a lo más, una idea innata despertada en la mente con ocasión de un cambio ocurrido en un cuerpo. Aunque existan cuerpos—cosa que aún no sabemos—, no podrán ser la causa de nuestras ideas; son meras ocasiones para que la mente las conciba. Por tanto, incluso la sensación—y son palabras del propio Descartes—«debe haber existido previamente».

La concepción cartesiana del hombre como ángel o incorpórea sustancia pensante recorrió Europa, y muy pronto los más grandes pensadores de la época la recibieron como inmediatamente evidente. Al despojarlos de sus cuerpos, lo mismo que de sus almas, resultaban mentes espléndidas que, al menos en teoría, no debían a sus cuerpos ni una siquiera de sus ideas. Mentas así fueron Leibniz, en Alemania; Malebranche, en Francia; Spinoza, en Holanda; todas sus ideas eran, según ellos, innatas. El encanto del matematicismo los había hechizado a todos, como al propio Descartes. ¿Acaso su descubrimiento de la geometría analítica no autorizaba sus deducciones filosóficas, aparte del valor que pudiesen tener por sí mismas? Porque el descubrimiento se había debido, en efecto, a haber usado la razón, en lugar de la imaginación, para estudiar la materia y sus propie-

dades ¹¹. Al haber obrado así había hecho más que deducir de unos principios la conclusión de que el hombre es mente; había dado de ello una demostración experimental. (El mentalismo cartesiano reinó sin rival en la Filosofía francesa aproximadamente hasta el primer tercio del siglo XVIII; entonces un repentino cambio puso fin a su dominio.)

Hace algunos años, en una ocasión en que una gran tormenta había cortado totalmente el tráfico entre Gran Bretaña y el resto de Europa, el *Times*, de Londres, resumió la tragedia en este sencillo titular: *El continente, aislado*. En cierto modo, siempre el continente está aislado. Así se explica—creo yo—el que de cuando en cuando tenga algún francés que volver a descubrir Inglaterra. Ello le produce siempre una especie de «shock». Así aconteció a Voltaire cuando cruzó el canal y llegó a Londres en 1728. Como escribiría más tarde en la cuarta de sus *Cartas filosóficas*, «cuando un francés llega a Londres encuentra muchos cambios, lo mismo en Filosofía que en todo lo demás» ¹². Así, por ejemplo, ¿muy poca gente en Londres leía a Descartes; sus escritos resultaban anticuados; y si se preguntaba a los ingleses por una tesis del gran matemático, contestaban que era un «soñador» ¹³.) Sorprendente destino, por cierto,

¹¹ *Ibidem*, pág. 327, a. Cf. R. Descartes, *Oeuvres complètes*, ed. Adam-Tannery, vol. VII, 2.^a parte, pág. 359.

¹² Voltaire, *Lettres philosophiques*, ed. G. Lanson, Paris, Hachette, 1917; vol. II, pág. 1.

¹³ *Ibidem*, vol. II, pág. 5.

La unidad de la experiencia filosófica

para el filósofo del ²sentido común; de las ideas claras y distintas, y de la evidencia matemática: ser finalmente, acusado de «soñador». Pero es que, entre Descartes y Voltaire, había habido otro filósofo, a cuya doctrina se había convertido muy pronto el mismo Voltaire.

Se trataba de un inglés: John Locke. Al decir que era inglés quiero indicar, más que los meros hechos de que había nacido en Inglaterra, cerca de Bristol, en 1632, y que había vivido y muerto en Oates (Essex) en 1704. Locke era un típico inglés, como Descartes era un típico francés; ambos demostraron su respectiva nacionalidad hasta en la manera de acercarse a los problemas filosóficos. Podemos sentirnos sorprendidos al oír calificar de soñador a un matemático genial: pero es que lo bueno de Locke, según Voltaire, era precisamente que no era matemático: «Nunca hubo una inteligencia más sobria y más metódica, ni un lógico más exacto que Mr. Locke; sin embargo no era un gran matemático»¹⁴. Aún en 1749 repetiría Condillac, en términos todavía más tajantes, la misma opinión: «Tenemos cuatro famosos metafísicos: Descartes, Malebranche, Leibniz y Locke. El último fué el único que no era geómetra, y ¡qué superior fué a los demás!» Al no ser geómetra no podía caer en la tentación de deducir la naturaleza humana de algún principio abstracto, como habían hecho sus predecesores. «Todos éstos habían

¹⁴ *Ibidem*, carta XIII, vol. I, pág. 166.

escrito la novela del alma—concluye Voltaire—, pero ha venido un hombre sabio que ha escrito modestamente su historia»¹⁵.

Escribir la mera historia del alma: tal había sido siempre, desde luego, el designio de Locke. Como médico que era, defendía naturalmente lo que él llamaba un «método histórico, sencillo»¹⁶; es decir, un método de observación y descripción, que se ocupa principalmente, según sus propias palabras, de «hechos particulares», dado que tales hechos «son los fundamentos indudables de que está constituido nuestro conocimiento civil y natural». Por tanto, su ambición era un empirismo moderado; porque hasta en su empirismo era Locke un moderado. A su modo de ver, el problema estaba en navegar por en medio de dos errores opuestos. Algunos hombres malogran el provecho que podrían sacar de los hechos porque los hacían en la memoria, en lugar de colocarlos en el entendimiento; otros, al contrario, como no tienen paciencia, «son capaces de sacar conclusiones generales y de hacer brotar axiomas de cada hecho particular con que tropiezan»¹⁷. Comentando este texto, observa uno de los editores de Locke, J. A. St. John que «de los dos métodos arriba descritos, el

¹⁵ *Ibidem*, vol. I, pág. 168.

¹⁶ J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, página I, cap. I, Introducción, 2.^a ed., por J. A. St. John; 2 volúmenes. Londres, 1877; vol. I, pág. 129.

¹⁷ J. Locke, *On the Conduct of the Understanding*, 13, cf. 26; vol. I, pág. 55 y págs. 76-77.

primero es el de los alemanes, el segundo el de los franceses, pero quizá en casa podamos encontrar ejemplos de ambos»¹⁸. Desde luego, el hecho es que el ideal de Locke fué rehuir lo mismo uno que otro, y que puso en ello lo mejor de su habilidad.

Su celebrado *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado el año 1690, sigue siendo un memorable ejemplo de lo que puede hacer un hombre que recoge sugerencias de un material cuidadosamente acumulado y las somete a juicio del intelecto. Locke mismo escribiría en una ocasión a Stillingfleet:

«Todo lo que puedo decir de mi libro es que constituye una reproducción de mi propia mente en sus diversos modos de operación.» Descartes había formulado sus *Reglas para la dirección de la mente* sin haber llegado siquiera a sospechar que pudiera obrar mal al eliminar de ella todo lo que no fuese claro y distinto. Pero ¿no pertenece también a la mente lo que es confuso y oscuro? Por eso Locke antes de componer sus propias reglas sobre la *Conducta del entendimiento*, se creyó en la obligación de investigar en el original de esas ideas «que cada uno observa y es consciente de tener en su mente, así como los caminos por donde le llegan al intelecto». Una inquisición así—pensaba él—podría descubrirle «qué conocimiento tiene el intelecto con estas ideas, así como su certeza, evidencia y extensión». Había que tomar en consideración incluso la opinión, la fe, todas las

¹⁸ O. c., vol. I, pág. 55, nota.

razones y grados de asentimiento; en una palabra, todo modo particular de la vida intelectual. Iba a ser la obra de un auténtico médico: una anatomía, una fisiología y una patología completas del entendimiento humano.

¶ Cuando Locke sometió las conclusiones de Descartes a las reglas de su propio método, no encontró en ellas mucho que pudiese darse por sólidamente demostrado. ¶ El filósofo francés había pensado que de la misma naturaleza de la mente se deducía necesariamente que todas nuestras ideas son innatas. Pero ¿qué ideas? ¿Acaso los principios generales del conocimiento, tales como: «lo que es, es»; «es imposible que la misma cosa sea y no sea»? Pero niños, idiotas e incluso muchos hombres normales se mueren sin haber llegado a conocer tales principios. Tienen alma, tienen mente: ¿cómo podrían desconocerlos si estas nociones estuviesen impresas en sus mentes? Como dice Locke, «esto es destruir la impresión»¹⁹. ¶ En realidad, no hay principios ni ideas innatas; ni siquiera la idea de Dios lo es; todas nos llegan a través de la sensación y la reflexión. Las cosas externas materiales son objeto de sensación; las operaciones internas de la mente son objeto de reflexión. ¶ Para mí—concluye Locke—, éstas son las únicas raíces de que se originan todas nuestras ideas»²⁰.

En cuanto llegamos a este punto (y Locke llegó a

¹⁹ J. Locke. *Essay*, I, 2, 5; vol. I, págs. 136-137.

²⁰ *Ibidem*, II, 1, 4; vol. I, pág. 207.

La unidad de la experiencia filosófica

él ya en el primer capítulo del *Ensayo*), la suerte de la filosofía cartesiana está echada. Descartes sostiene que el alma forzosamente tiene que estar siempre pensando; si es forzoso, tendrá que ser así. Pero (desgraciadamente resulta que el alma no está siempre pensando, como tampoco el cuerpo está siempre moviéndose.) La cuestión debe discutirse en el terreno de los hechos, y en lugar de eso, «se comienza por dar como prueba de la tesis una hipótesis que es la misma cosa que se discute»²¹. Muchos hombres no sueñan al dormir. ¿Diremos que entonces piensan, pero no son capaces de recordar luego sus pensamientos? Pero si no recuerdan, ¿cómo podría demostrarse que piensan? Después de todo, no es evidente que el alma sea mera sustancia pensante radicalmente distinta como tal de un cuerpo que es pura extensión. No sólo pienso, también quiero, y tengo, además, capacidad para poner el cuerpo en movimiento mediante el pensamiento, es decir, motilidad. Y no solamente motilidad, sino también movilidad, porque cualquiera «halla en sí mismo que su alma puede pensar, querer y obrar sobre su cuerpo en el lugar donde él está, pero no puede actuar sobre un cuerpo que se halle a cien millas de distancia de él»²². El coche que lleva el cuerpo de Oxford a Londres conduce al mismo tiempo su alma; luego ésta cambia constantemente de lugar durante el viaje. ¿Qué sig-

²¹ *Ibidem*, II, 1, 10; vol. I, págs. 211-212.

²² *Ibidem*, II, 23, 20; vol. I, págs. 435-437.

nifica la frase de Descartes de que el alma no tiene nada que ver con el cuerpo? No se sabe siquiera si el cuerpo mismo es capaz de pensar o no. Si el alma puede moverse, ¿por qué no ha de poder pensar el cuerpo? No encierra contradicción alguna el que Dios pudiese, si quisiera, «dar a ciertos sistemas de lo creado una materia insensible, hacerlos capaces de algún grado de sensación, percepción y pensamiento»²³. En otras palabras, hay que confesar que no hay razones positivas para creer que la materia piense, pero hay que reconocer también que cuando Descartes afirma que sería contradictoria una materia pensante, se sale de los límites de lo que podemos saber y demostrar por medio del entendimiento humano.

Estamos tan acostumbrados a los cambios repentinos en la historia de la Filosofía que ya nos parecen inseparables de la Filosofía misma. Más aún: nos sentimos tentados a enjuiciar las revoluciones filosóficas como signos normales de su inagotable vitalidad. Pero no se debería olvidar que la destrucción radical de lo que ha sido considerado por muchas inteligencias como verdad absoluta trae consigo un efecto negativo en esas mismas inteligencias. Descartes logró convencer a los mejores pensadores de su tiempo de que la filosofía escolástica no había logrado demostrar la existencia de Dios y la espiritualidad del alma; por tanto, había que demostrarlas con su

²³ *Ibidem*, IV, 3, 6; vol. II, pág. 144.

método. No quiero decir que sus demostraciones convenciesen a todo el mundo; siguió habiendo escépticos, así como oscuros profesores escolásticos en los colegios, que se opusieron a tales opiniones. Pero lo extraño del caso es que Descartes lograra convencer precisamente a muchos pensadores que no eran de la masa (οί πολλοί). Convenció a Malebranche, gran filósofo, sacerdote; a Arnauld, notable teólogo, jansenista; a Bossuet, gran orador, obispo, el más fogoso adversario de los jansenistas; a Fénelon, obispo, gran escritor, en desacuerdo con los jansenistas, a la vez que con Bossuet. Hacia el fin del siglo XVII, el cartesianismo había llegado a ser el escolasticismo de todos aquellos que se consideraban capaces de hacer época en Filosofía. Cuando, por el contrario, comenzó el criticismo de Locke a minar la influencia de Descartes, la gente siguió convencida de que un hombre inteligente no podía ser escolástico, pero se hizo también evidente que ya no se podía seguir siendo, sin dificultades, cartesiano. ¿Qué iba a ser entonces de la existencia de Dios y de la inmaterialidad del alma? Si ni Descartes ni los escolásticos habían sido capaces de demostrarlas, era de temer que tales tesis no fuesen susceptibles de prueba satisfactoria.

St. J. Fleet
Eduardo Stillingfleet, obispo de Worcester, constituye un ejemplo elocuente de un estado de pensamiento que no era entonces infrecuente. Descartes le había persuadido de que sólo por medio de las ideas innatas es posible demostrar la existencia de Dios; ahora Locke intentaba probar que no se daban ideas

innatas; pero entonces—se preguntaba Stillingfleet en su *Discurso en defensa de la doctrina de la Trinidad* (1696)—¿cómo se puede refutar a los ateos, si no hay ninguna idea innata de Dios? A esto replicó Locke que, si hubiese, en realidad, una idea innata de Dios, no habría ateos: «Yo me permitiría preguntarle a vucencia si hay ateos o no en el mundo.» Esto bastaba para zanjar la cuestión.

Cualquiera puede comprender en seguida la falacia en la posición de Stillingfleet ante la cuestión. Un filósofo no tiene razón a decir: «La existencia de Dios tiene que ser susceptible de prueba: es así que no puede probarse, a menos que tengamos ideas innatas; luego tenemos ideas innatas.» El orden debe ser el inverso: ¿Qué ideas tenemos nosotros? Entonces y sólo entonces ¿puede demostrarse la existencia de Dios?

¶ Pero no he citado a Stillingfleet como un gran filósofo: sólo le he aducido como ejemplo de la zozobra mental en que se hallaron los contemporáneos cuando Locke comenzó a amenazar al cartesianismo con la misma suerte que éste había causado a la escolástica. Cuando Stillingfleet escribía a Locke: «Si es así, a pesar de lo que conocemos por nuestras ideas de materia y pensamiento, la materia puede tener un poder de pensamiento, y... entonces resulta imposible una demostración de que la sustancia espiritual en nosotros es inmateria!», ¿qué podía responder Locke para disipar los temores del obispo? No mucho más, desde luego. Con espíritu verdaderamente ockhamis-

ta, respondió que es muy probable que el pensamiento inmaterial no sea atributo de ninguna sustancia corpórea y sólida, pero que no podía demostrarse que lo contrario fuese imposible: «Con todo, Vucencia no piensa probablemente bastante... Vucencia parece concluir que ello es demostrable por los principios de la Filosofía. Aceptaría con gusto esa demostración, de Vucencia o de otro cualquiera»²⁴.

V. Moore
De todos los descubrimientos que Voltaire hizo al otro lado del canal, ninguno le interesó más que el materialismo hipotético de Locke. Era justamente lo que él deseaba. No se explicará por completo la apasionada defensa del «sabio Locke» frente al viejo Descartes, si no se tiene en cuenta el servicio determinado que Voltaire esperaba de Locke. Por lo pronto, Descartes había limpiado al mundo de la escolástica, y esto estaba bien. Voltaire estaba siempre reconocido al que había destruido algo. Pero Locke había destruido a Descartes, y esto estaba aún mejor: significaba nada menos que la destrucción de las tesis escolásticas que éste había tratado todavía de defender dentro de sus propias orientaciones. Tal como se lo describe en las *Cartas filosóficas*, de Voltaire, Locke había sido un materialista astuto y hábil que había disimulado su juego de un modo admirable. Déjesele decir que el materialismo es una posibilidad—pensaba Voltaire para sí—; ya luego cada cual comprobará que es una realidad evidente.

²⁴ Los textos se hallan en *The Works John Locke*, ed. J. A. St. John, vol. II, apéndice, págs. 339-411.

En realidad, la mayor responsabilidad en la difusión del materialismo a lo largo de todo el siglo XVIII no corresponde a Voltaire, ni menos aún a Locke, sino a Descartes. Este había asumido la difícil tarea de dar una demostración matemática de la espiritualidad del alma. Para mejor hacerlo, había empezado por sustituir el alma escolástica como forma del cuerpo por una mente «desincorporada». Ahora que la mente cartesiana había desaparecido, quedaba el cuerpo solo, sin mente y sin alma. El cuerpo era mera máquina; el mismo Descartes lo había dicho. Pero lo que Descartes no había previsto es que algún día la máquina humana despacharía a la mente, y, por tanto, a ésta le sería discutida incluso la producción del pensamiento.

El matematicismo cartesiano empezaba a traer consecuencias inesperadas, pero necesarias. Partiendo de la disección de toda realidad concreta en tantas cosas separadas como ideas distintas haya, la unidad sustancial del hombre se desintegra en dos sustancias realmente distintas: mente y cuerpo. Supongamos ahora que no se logre demostrar que hay una mente separada; entonces ya será imposible probarlo de cualquier otro modo. Ya no se puede apelar a lo que va con el cuerpo para probar que hay una mente; así podrá demostrarse la existencia de un *alma*, pero no la de una *mente*. Puesto que no puede establecerse su existencia ni matemática ni empíricamente, la implicación obvia es que no se da tal mente.

* He aquí cómo, por una conexión, paradójica pero

necesaria, de ideas, el espiritualismo matemático de Descartes introdujo en el mundo el materialismo de La Mettrie. El propio La Mettrie, en su famoso libro *El hombre máquina* (1768), reivindicará la ascendencia directa de Descartes: «Es verdad que este celebrado filósofo estaba muy engañado; eso nadie lo discute. Pero, en cierto modo, había comprendido la naturaleza animal; él fué el primero en demostrar satisfactoriamente que los animales son verdaderas máquinas. Y después de un descubrimiento de tal importancia y que exige tanta sagacidad, ¿cómo podríamos, sin ingratitud, negarle el perdón por sus errores?»²⁵. De este modo, de creer a su inesperado discípulo, la conclusión del cartesianismo era que el hombre es una máquina que piensa. «¡Qué ilustrada máquina!», exclama La Mettrie. Esto era ciertamente así; Descartes se hubiese sorprendido de comprobarlo. Pero acaso lo que más hubiese sorprendido a Descartes habría sido leer en los papeles de Du Marsais la descripción del filósofo: todos los hombres son máquinas; la única diferencia que hay entre un filósofo y otro hombre es que el filósofo es una máquina que, «debido a sus mecanismos, reflexiona sobre sus propios movimientos»²⁶. O sea—concluye Du Marsais—que el hombre es un reloj, y el filósofo, un reloj de cuerda automática²⁷.

²⁵ La Mettrie, *Man a Machine*, texto francés e inglés, ed. G. C. Bussey, The Open Court Co., Chicago, 1912, pág. 143.

²⁶ *Ibidem*, pág. 56.

²⁷ Cf. W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*, G. Allen, Londres, 1935, pág. 70.

A veces, los padres se extrañan de sus propios hijos; pero La Mettrie y Du Marsais eran hijos legítimos de un padre que había separado ya el cuerpo del alma. Iba en la naturaleza del matematicismo cartesiano que pudiese desintegrarse en dos caminos opuestos, y eso era lo que había sucedido. Mientras el cuerpo estaba perdiendo su alma en Francia, el alma estaba perdiendo su cuerpo en Inglaterra. Encontrar las conexiones abstractas que hicieron de una consecuencia inverosímil una necesidad filosófica es el problema que ahora nos espera.

VII. EL IDEALISMO CARTESIANO

Descartes había mostrado su existencia como la de una cosa que piensa. Como geómetra, la única oportunidad que tenía entonces para hacer algún progreso era descubrir, dentro de la naturaleza de su mente, otras naturalezas que pudiese someter a su análisis. ¿Qué es ser una cosa que piensa? Es conocer algunas cosas, ignorar muchas otras, querer, desear, imaginar y percibir. Para un psicólogo, como, por ejemplo, Locke, había aquí un admirable campo de exploración. Pero Descartes buscaba algo más; la increíble variedad de hechos psicológicos le ofrecían poco interés. Sabía que todos se reducían a variedades particulares del pensamiento, es decir, que fundamentalmente eran una y la misma cosa.

Tras mucho revolver entre sus ideas, sin ser capaz de decidir cuál podría seleccionar como siguiente en el orden de deducción, descubrió Descar-

tes que había que retroceder hacia el punto de partida. Después de todo, la única cosa de que estaba seguro era de ser una cosa que dudaba, esto es, una sustancia pensante, una mente. Pero en el acto de dudas puede envolverse más conocimiento que la mera certeza de la mente y de su existencia. El que duda sabe que no sabe perfectamente lo que desearía saber. Sin embargo, (debe tener en su mente, al menos, el sentimiento confuso de lo que debiera ser un conocimiento perfecto, es decir, la idea de perfección. Ahora bien: quien observe cuidadosamente esta nueva noción, se dará pronto cuenta de que está frente a su mente una idea muy notable, la de un ser perfecto, en otras palabras, la de un ser en el que se halla toda la perfección concebible. Tal es Dios, a quien concebimos como el ser supremo, eterno, infinito, inmutable, sabio, todopoderoso y creador de todas las cosas que están fuera de Él¹. ¿Cuál es el origen, en nosotros, de tal idea?

No puede serlo nuestro entendimiento, porque algo que duda y que es, por consiguiente, imperfecto, no puede ser el modelo para su propia idea de perfección. No puede serlo ninguna de las cosas materiales que existen fuera de la mente. Desde luego, los filósofos piensan comúnmente que las pruebas más profundas, por no decir las únicas, de la existencia de Dios son las que llegan a Él como causa necesaria del orden físico. Pero, en primer lugar, aunque

¹ R. M. Eaton, *Descartes Selections*, pág. 113.

tales demostraciones valiesen, no podemos nosotros, al menos, proponerlas. Todo lo más que conocemos es la existencia de nuestra propia mente. Ahora bien: [no estando seguros de que existe un mundo externo, ¿cómo podríamos hacer uso de él para demostrar la existencia de Dios?] Más aún: incluso suponiendo la existencia del mundo, la prueba resultante no sería todavía una demostración de la existencia de una cosa perfecta, ni eterna ni actualmente infinita. No siendo el mundo de la materia ni perfecto ni eterno ni actualmente infinito en perfección, ¿por qué habría de serlo, caso de existir, su primera causa?

Y, sin embargo, puesto que todo tiene su causa, también nuestra idea de Dios habrá de tener la suya. Deberá ser una causa que contenga en sí tanta perfección, al menos como puede hallarse en sus efectos; en otras palabras, el modelo del que nuestra idea de perfección es copia, tendrá que ser, al menos, tan perfecto como la copia misma. Debe ser, pues, un ser perfecto, revestido con todas las perfecciones que se hallan en nuestra idea de su naturaleza: supremo, eterno, infinito, omnisciente, todopoderoso, creador de todas las cosas que están fuera de Él. En resumen, tal ente debe ser necesariamente ese que llamamos Dios.

La idea de perfección, que es idéntica con nuestra idea de Dios, está, por tanto, en nuestros entendimientos como una realidad objetiva, para cuya existencia no se concibe otra causa que la misma existencia actual de Dios. Que esto es realidad y no

ficción de la mente, se deduce con claridad del hecho de que nos aparece como una verdadera «naturaleza», revestida con una necesidad de sí misma, tal como nuestras ideas de un círculo o de un cuadrado. Se dice que algunos pueblos no saben si existe Dios o no, pero estos mismos pueblos estarían de acuerdo en que, si Dios existe, debe ser necesariamente una sustancia perfecta e infinita, y esto es, de acuerdo con el principio de causalidad, la única cosa requerida para nuestra demostración de su existencia.

Concluamos, pues, que Dios colocó en nosotros, al crearnos, la idea de perfección para «que fuese la marca del artífice impresa en su obra». Nada, después de todo, más natural, dado que, como dice Descartes en la segunda de sus *Meditaciones sobre la Filosofía Primera*, «si Dios me ha creado, lo más probable es que de algún modo haya Él dejado su imagen y semejanza en mí y que yo perciba esta semejanza (en la cual está contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad con que me percibo a mí mismo»². En otras palabras: como siempre que se trata de deducciones exactamente geométricas, no estamos tanto deduciendo como percibiendo intuiciones dentro de otras intuiciones; porque si el mismo acto de dudar implica la noción de perfección, que es idéntica con la noción de Dios, hay el mismo derecho para decir: «Dudo, luego

² *Ibidem*, pág. 125.

existe Dios», como para decir: «Dudo, luego existo».

¿A pesar de la distancia que nos separa de Descartes, me parece que todavía podemos entender su filosofía como él mismo la entendió: una intuición inicial, después más intuiciones originándose de la primera mediante un proceso deductivo, y, finalmente, un poderoso esfuerzo del entendimiento para eliminar la deducción misma por reintegración de sus fases sucesivas en la primera intuición única. Todo el conjunto del conocimiento humano estaba presente a su entendimiento y él lo podía contemplar de una ojeada, apoyado como estaba en la verdad de su primer principio y participando en su evidencia. ¿Qué otra cosa hay que se pueda fundar en certeza matemática? Nada. Ahí está, por ejemplo, la idea de Dios; es posible probar—como hemos hecho—que su única causa concebible es un Dios actualmente existente; pero un mero análisis del contenido de esta idea bastaría de por sí para demostrar la existencia de Dios. Porque si la noción de Dios es idéntica con la noción de perfección, ¿cómo podríamos no ver que la existencia está implicada en la idea, como una de las perfecciones significadas o connotadas? Pensar a Dios como no existente me es tan imposible como pensar un triángulo, la suma de cuyos ángulos no fuese igual a dos rectos. Quiéralo yo o no, la existencia le pertenece a Dios con igual necesidad que las propiedades geométricas a las figuras geométricas. Yo no puedo pensar a Dios sino como

existente³ y, si todo lo que es verdad de la idea de una cosa es verdad de la cosa misma, la existencia no le pertenece sólo a la idea de Dios, sino también a Dios mismo.

Nos hallamos ahora en la mejor de las posiciones para comprender en qué sentido podía decir Descartes que «es tan cierto, al menos, que Dios, como ser perfecto, es o existe, como puede serlo quizá una demostración de geometría»⁴. Es aún más cierto que una verdad matemática, porque si no conociese a Dios como ser perfecto, no podría estar seguro de que mi Creador no está engañándome sistemáticamente lo mismo en matemáticas que en todo lo demás. En todo caso, es claro que la existencia de Dios me es mejor conocida que la existencia del mundo externo, en cuanto que sé que existe Dios y, sin embargo, no sé si existe o no un mundo externo.)

En este punto precisamente se encontró Descartes frente a una tarea nueva por completo y realmente difícil. Antes de su tiempo, ningún filósofo había negado llanamente la existencia de las cosas materiales; por supuesto, ni el mismo Descartes abrigó nunca duda real sobre su existencia real; pero ahora sus propios principios no le permitían tomarlo como un hecho establecido.) Como lo demás, también esto necesitaba ser probado y, por cierto, no resultaba

³ Eaton, *Ibidem* (quinta meditación), págs. 138-139.

⁴ Eaton, o. c., pág. 33.

posible demostrarlo en la primera etapa de la deducción. Primero la mente, Dios después, y ahora, sólo ahora, el mundo externo: ése era el orden. ¿Por qué se torturaba Descartes por esto? El mismo creía en la existencia de la materia y sabía que todo el mundo seguiría creyendo en ello de todos modos. Además, ¿no estaba él pronto para probarlo? La única diferencia sería que, en adelante, se *sabría* lo que antes se *creía*, y para el filósofo, al menos, sólo vale lo que se sabe.

Aclarados así sus propósitos, Descartes echó una mirada en torno en busca de un punto de partida apropiado para la nueva meta señalada. Por supuesto, dado que él sólo era hasta ahora una mente, debía partir únicamente de una idea. Ahora bien: la idea que debía ser ensayada primeramente era—claro está—la de materia. Pero ¿qué es la materia? En sí misma, esto es, como idea clara y distinta, la materia es pura extensión en el espacio según tres dimensiones. Ahora bien: por cuidadosamente que se examine esta idea, no se puede encontrar en ella nada de lo cual se pueda deducir la existencia de su objeto. A diferencia de la idea de Dios, no representa nada tan perfecto que yo no pueda ser la causa de mi idea de ello. ¿Por qué un entendimiento no sería capaz de formar la noción de materia, aunque no hubiese una materia actualmente existente? Tendremos, pues, que probar con otra idea.

Además de la idea de materia, Descartes podía encontrar en su mente otra representación del mismo objeto, sobre el que dudaba, pero debida no a la razón.

sino a la imaginación. En efecto, de los cuerpos extensos no tenemos sólo una noción abstracta; también podemos imaginarlos en nosotros mismos, tal como hacíamos con los círculos, triángulos, etc., cuando empezamos a estudiar Geometría. Pero aquí el problema es diferente; aquí no hay nada en el entendimiento, tomado como entendimiento, que explique por qué se tiene su imagen. De acuerdo con la naturaleza del entendimiento, no debía haber imágenes, sino solamente ideas. Para explicar la innegable diferencia entre la pura intelección y la imaginación, podríamos caer en la tentación de suponer que hay un cuerpo al que nuestro entendimiento está conectado y unido. La pura intelección podría ser una vuelta de la mente sobre sí misma y la imaginación una vuelta hacia el cuerpo y un observar lo que está fuera de su naturaleza. A decir verdad, no hay otra explicación adecuada para la presencia de una imaginación dentro de un entendimiento. Es, por tanto, muy probable que existan los cuerpos; pero, con todo, no tenemos una demostración de su existencia. Es verdad que la idea de las naturalezas corporales que encuentro en mi imaginación es una idea distinta, puesto que los geómetras no tuvieron otra sobre la que erigir su ciencia hasta el descubrimiento de la geometría analítica. No obstante, si es una idea distinta de algo que, a diferencia de Dios, es a lo más igual, pero más bien inferior en perfección al entendimiento, ¿cómo podríamos deducir de la presencia en el entendimiento de su idea la existencia actual de su objeto?

La unidad de la experiencia filosófica

(Nuestra última esperanza está en la sensación; ahora estamos obligados a ir adelante en nuestra empresa.

Es verdad que las sensaciones como las ideas e imágenes se hallan dentro del entendimiento, y por esto podemos usarlas como punto de partida, pero son muy diversas de nuestros restantes pensamientos, lo mismo por su contenido que por su origen. Ante todo, son representaciones confusas de algunas cualidades, que no tienen una idea distinta correspondiente. Tomemos, por ejemplo, la sensación de dolor. ¿Cuándo hay y qué es el dolor? Es evidente que si un trozo de madera o de acero me ha producido dolor, el dolor no está en la madera o en el acero. No puede estar sino en mi mente; pero ¿cómo podemos explicar el hecho de que una mente experimente tales sensaciones? Una mente es una cosa que piensa, no una cosa que siente; como tal, puede formar ideas claras y distintas, como, por ejemplo, la idea de extensión, pero no puede formar sensaciones como dolor y agrado, olor, gusto, que no pueden ser medidas ni numeradas, ni pueden constituir objetos propios de una ciencia exacta. Además, la mente no forma sensaciones a capricho, como hace con las ideas y aun con las imágenes; las sensaciones le llegan al entendimiento por los caminos más varios e inesperados, como si fuesen causadas por algo exterior a la mente. (En este caso podemos afirmar sin reparo que la mente no sólo supone, sino que experimenta actualmente su unión con algo exterior a su propia naturaleza, es decir, con un cuerpo, mediante el cual se relaciona con los demás cuerpos. Podríamos

sentir temor a ser engañado en nuestra conclusión. si no supiésemos que la existencia de Dios, demostrada del modo expuesto, implica la existencia de un ente absolutamente perfecto que no puede permitir que nos engañemos. Ahora bien: nos engañaría si, teniendo nosotros una inclinación natural a creer en la existencia del mundo y en la justificación racional de esta creencia, resultase que el mundo no existe.

La demostración de Descartes era todo lo buena que podía ser; su único defecto estaba en ser una demostración. Tal como Descartes la exponía, parece evidente que la existencia del mundo, como la esposa de César, debería estar fuera de toda sospecha. Y, en efecto, mientras a nadie se le ocurrió hacerla objeto de demostración, todo el mundo estaba seguro de ella, pero el primer intento de demostrarla se convirtió en el primer paso hacia la negación. Descartes intentó demostrar algo que no puede ser demostrado, no por no ser verdadero, sino, al contrario, por ser evidente. Añádase que es evidente para un alma, no para una mente, y, dado que Descartes era una mente, no podía aceptar como evidente algo que lo es únicamente para un alma, para un principio espiritual sustancialmente unido a un cuerpo. Tampoco podía encontrar en la mente—que es una sustancia pensante distinta desde y exclusivamente del cuerpo—un fundamento para la demostración de la existencia de éste.

Si las sensaciones pertenecen a la mente, nada sino la mente necesita explicar su existencia, pero entonces no habría razón para suponer que hay un mundo

material. Pero, al contrario, si las sensaciones están en nosotros, no como viniendo de la mente, sino como entrando desde fuera, lo que se llama mente no es una verdadera mente, sino un alma, que percibe inmediatamente la existencia de cuerpos como algo cierto que no necesita ni admite prueba. Descartes intentó encontrar una posible posición entre los dos cuernos del dilema, pero no existe. Necesitaba una mente que fuese tan radicalmente distinta de la materia que la existencia de la materia tuviese que ser demostrada; y que, al mismo tiempo, estuviese tan íntimamente unida a la materia, mediante la sensación, que la existencia de la materia pudiese demostrarse. Pero incluso los metafísicos saben que no es posible repicar e ir en la procesión. Por eso, tan pronto como los sucesores de Descartes comprobaron su fallo, se consagraron a la tarea de encontrar una nueva respuesta a la cuestión.

Tres fueron, en este punto, los sucesores de Descartes, todos ellos grandes metafísicos: Leibniz—gran matemático al mismo tiempo, descubridor del cálculo diferencial—, Spinoza y Malebranche. Los tres estaban de acuerdo en que Descartes había fracasado en la explicación de la existencia de las sensaciones. Como dijo Leibniz: «En este punto, monsieur Descartes se retiró del juego.» Y, sin embargo, ni uno se dió cuenta de que el fallo de Descartes se había debido al hecho de tratar las sustancias concretas como el géome- tra sus definiciones abstractas. Tomaron el juego en el punto exacto en que lo había dejado Descartes, cogieron su baza con sus tres mismas cartas, la mente.

la materia y Dios, y como Descartes había puesto ya las dos primeras y había fallado, no les quedaba sino una carta. Esto explica que todos jugasen la misma; tenían que explicar todo desde Dios. (Tal como ellos lo veían después de Descartes, el problema se reducía a términos muy simples. Entendimiento y materia son, en realidad, dos sustancias completamente distintas; esto, por lo menos, lo ha dejado bien demostrado Descartes. Por otra parte, parecía ser un hecho que había alguna conexión entre entendimiento y materia; pero la posibilidad de tal conexión no podía fundarse en las mismas dos sustancias, dado que por definición se excluyen mutuamente. Ahora bien: fuera de ellas hay otra y sólo otra: Dios. Por tanto, de Dios debía proceder la fuerza desconocida que une la mente a la materia y la materia a la mente.)

→ Esta es la razón de que pueda considerarse a Leibniz, Spinoza y Malebranche como miembros de la misma escuela—la escuela cartesiana—, a pesar de que se hayan pasado buena parte de su tiempo refutándose mutuamente. (Leibniz decía que Dios, en su perfecta sabiduría, había ordenado todas las cosas desde el principio de tal modo que a cada modificación en determinado cuerpo respondiese determinada modificación en la correspondiente alma. Llamó a su sistema armonía preestablecida. Spinoza fué todavía más lejos: sentó que pensamiento y extensión eran dos atributos de la misma infinita sustancia, que fluyen

Leibniz
Spinoza

⁵ Leibniz. *Monadologia*. art. 80.

La unidad de la experiencia filosófica

de dicha sustancia con la misma necesidad y según la misma ley, de forma que cada modo de extensión encuentra su equivalente en un correspondiente modo de pensamiento. Dios, que es la única verdadera sustancia, es también la fuente común de dichos atributos paracos⁶. Por esta razón llamó abiertamente a su sistema paralelismo metafísico. En cuanto a Malebranche, rechazó la solución de Leibniz: Si Dios hubiese preestablecido una armonía universal, perecería su libertad. Rechazó también el sistema de Spinoza (a quien llamó una vez «de miserable Spinoza»): el concebir mente y cuerpo como dos modos finitos de dos atributos de la sustancia divina era identificarlos con Dios, por tanto, implicaba caer en el panteísmo. Entonces ¿dónde podía estar la solución?

Una expresión, que ya había usado Descartes —aunque sólo por casualidad—, e incluso San Agustín, vino a ayudar grandemente a Malebranche en su búsqueda. ¿Por qué no decir que Dios estableció tales leyes, que con ocasión de cada cambio que tiene lugar en nuestros cuerpos acaece otro cambio necesariamente en nuestras almas? De acuerdo con tal doctrina—comúnmente llamada ocasionalismo—, la materia y sus modificaciones son meras ocasiones para que Dios nos dé sensaciones e ideas correspondientes. En cierto modo, puede decirse que Malebranche solucionó la cuestión, pero su respuesta traía con-

⁶ Spinoza, *Ética*, pág. II, prop. 1-3.

siglo terribles consecuencias, algunas de las cuales no llegó a prever.

Comencemos por las que él mismo captó y aceptó.

La primera consecuencia es que, puesto que conocemos todo por mediación de Dios, o, como Malebranche dice, en Dios, nuestro conocimiento no se refiere directamente a cosas que existen en la realidad, sino a sus ideas en Dios. Por supuesto, sabemos que las cosas son y lo que son; pero si las sustancias materiales son, por sus propias naturalezas, enteramente exteriores a las sustancias pensantes, tal vez sea mejor decir que, poseyendo a Dios, conocemos todo lo referente a ellas, pero no las conocemos a ellas. Esto es tan exacto que si el mundo externo fuese aniquilado por un acto de la voluntad divina, el carácter de la Física como ciencia exacta no cambiaría. Por tanto, la Física no es un conocimiento del mundo externo en su existencia actual y en su propia realidad, sino más bien la ciencia de la idea inteligible de materia que está en Dios y por medio únicamente de la cual conocemos las propiedades de la materia, así como sus leyes. La ciencia es lo que es, y seguirá siéndolo, exista o no un mundo externo.

La segunda consecuencia del ocasionalismo es que no conozco mejor mi propio cuerpo que los cuerpos externos. El propio cuerpo forma tanta parte del mundo externo, es decir, es tan exterior a mi mente como cualquier otro. Yo no veo mi cuerpo, sino que tengo sobre él las ideas y sensaciones que Dios ha impreso en mi entendimiento. Podría expresarse el mismo he-

cho diciendo que el cuerpo que ve nuestra alma no es el mismo que *ánima*. En efecto, el cuerpo que el alma anima es una cosa concreta y material que, como tal, no puede ser ni sentida ni conocida por la mente; en cambio, el cuerpo que la mente conoce no es sino la naturaleza inteligible del mismo cuerpo en Dios.

Aparte de las mencionadas consecuencias hay todavía otra, cuya importancia para el desenvolvimiento ulterior de la Metafísica percibieron inmediatamente algunos contemporáneos de Malebranche. Estaba equivocado Descartes al decir que Dios nos engañaría si nos hiciese creer falsamente que los mismos cuerpos externos se nos dan a conocer por medio de las sensaciones. Lo que pasa es que el filósofo de La Flèche admitía que las sensaciones eran causadas inmediatamente por los cuerpos externos. Es extraño que admitiese esto, porque así como fué el primero en demostrar la distinción real de entendimiento y cuerpo, así debiera haber sido el primero en comprobar que no es concebible acción alguna de un cuerpo sobre una mente. Pero el hecho es que lo admitió, y como estaba seguro de que tenía razón, decidió que si él, Descartes, pudiese estar equivocado cuando estaba seguro de estar en la verdad, entonces Dios engañaría. Desgraciadamente, existía una tercera posibilidad, que Malebranche no se detuvo a examinar. Según los principios de Descartes, sabemos como verdad evidente que el mundo externo no es la causa de nuestro conocimiento de él; por otra parte, sabemos

Ⓒ

también con igual certeza, más todavía desde las propias demostraciones de Descartes, que Dios no engaña. De aquí se sigue como una tercera verdad evidente que Descartes estaba equivocado. Estaba equivocado al pensar que nuestra inclinación natural a creer que los cuerpos puedan actuar sobre nuestros entendimientos sea una verdad evidente. Es cierto que hay en nosotros tal inclinación y que está puesta por Dios y que es una inclinación engañadora; pero que tal inclinación se dé en nuestra mente no prueba que Dios engañe. Preguntar por qué Dios nos puso tal inclinación carece de importancia para la cuestión; lo único que importa es que Dios no nos la dió como una evidencia racional para ser aceptada por la razón. Porque, al contrario, a la vez que esta inclinación natural nos dió también Dios la luz natural de la razón, con la cual podemos examinar el valor de verdad de tal inclinación y demostrar que es nulo. Descartes pudiera haber llegado a la misma conclusión desde sus propios principios; si no llegó, fué porque se engañó a sí mismo, no porque Dios le engañase⁷.

Recordemos lo que se ha dicho ya acerca de la demostración cartesiana de la existencia del mundo

⁷ El argumento de Malebranche es más fuerte, porque el mismo Descartes, al rechazar las cualidades, se vió obligado a admitir que «a pesar de la bondad suprema de Dios, la naturaleza del hombre, en cuanto compuesto de mente y cuerpo, no puede menos de ser a veces fuente de decepción». Eaton, *o. c.*, pág. 163.

La unidad de la experiencia filosófica

externo. Es muy de tener en cuenta que Descartes mismo había creído posible la visión de Dios como la defendió Malebranche, si bien la rechazó fundado en que, «dado que Dios no engaña, es evidente que no me comunica estas ideas inmediatamente y por sí mismo...»⁸. Al contrario—continuaba—, no sólo me dió Dios una facultad para reconocer, que así es, sino también una grandísima inclinación a creer que estas ideas me las envían los objetos corpóreos. De aquí su conclusión: Sintiendo yo esta inclinación natural y no teniendo, por otra parte, ningún conocimiento evidente de que haya engaño, «no veo cómo se podría defenderle (a Dios) de la acusación de engañarme, si estas ideas fuesen producidas por otras causas que no sean los objetos corporales. De esto se deduce que las cosas corporales existen»⁹. No hay duda de que, si este último argumento fuese inválido, toda la demostración cartesiana de la existencia de un mundo externo caería hecha añicos. ¿Cómo podemos demostrarla?

La respuesta de Malebranche a la pregunta fué fácil: no vamos a probar la existencia del mundo externo, porque no es susceptible de prueba. Discurrir así era dar un paso muy audaz, pero claramente inevitable para quien desease ser más fiel a los principios cartesianos de lo que había sido Descartes mismo. De hecho, el fundador de la escuela vivió lo bastante para

⁸ Eaton, o. c., pág. 154.

⁹ *Ibidem*, pág. 154.

ver ya cómo uno de sus primeros discípulos llegaba a la misma conclusión.

Regius, un profesor holandés de Filosofía, gran admirador de Descartes, escribió, de acuerdo con la nueva Filosofía: «es naturalmente dudoso si percibimos o no actualmente las cosas corporales». Pero —añadía—«la divina Revelación, en la Sagrada Escritura, remueve la duda, puesto que no puede darse de que Dios creó el cielo y la tierra»¹⁰. Cuando Descartes leyó esta afirmación, se puso furioso; recordando a Regius que él había demostrado apodícticamente la existencia del mundo en sus escritos, añadió que sus pruebas las entendería cualquiera, «como no sea el caballo y la mula, que no tienen entendimiento»¹¹. Esto, por lo menos, lo demostraba la Biblia.

Desgraciadamente, pronto apareció otro caballo o mula cartesiana en la persona de Geraud de Cordemoy. En su interesante ensayo *Sobre la distinción de mente y cuerpo*, discurso sexto, expresaba éste sorpresa de que alguien dijese que no estaba seguro de poseer un alma. El problema—decía Cordemoy—es, más bien, demostrar que tenemos un cuerpo; sin fe en la divina revelación, ¿cómo podríamos estar seguros de ello? Así, cuando llegó Malebranche, tercero de una serie, ya le quedaba muy poco que hacer, como

¹⁰ R. Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VIII, 2.^a parte, pág. 344, n. IX.

¹¹ Descartes, *o. c.*, págs. 356-357. Cf. Ps. XXI, 9, en la edición revisada de Douay.

no fuese confirmar, con pruebas más profundas y convincentes, lo que era ya una opinión generalmente recibida en la escuela cartesiana francesa.

En sus *Conversaciones sobre Metafísica y Religión* (1688) consagró Malebranche la sexta a probar la existencia de cuerpos por medio de la divina Revelación. La objeción obvia era que, al hacerlo así, sustituía la Filosofía por la Religión; pero a él le sobraban respuestas. Puesto que había demostrado ya que recibimos nuestras sensaciones directamente de Dios, no tenía más remedio que considerarlas como una especie de revelaciones naturales¹². Esta era la razón de que, en lugar de sentirse avergonzado por no poder suministrar una demostración de la existencia de la materia, insistiese en probar, al menos, que tal prueba es imposible¹³. Las mentes no pueden percibir los cuerpos; por otra parte (y aquí estaba el error de Spinoza), su existencia no puede deducirse de la naturaleza de Dios, dado que Dios los ha creado, no por necesidad de su naturaleza, sino, más bien, por libre decisión de su voluntad. ¿Cómo se podría demostrar la existencia de algo que no puede ni percibirse ni deducirse? Hay aquí una radical imposibilidad. Pero sabemos que existe un Dios y creemos que es el de los cristianos. En consecuencia, deberemos también creer que lo que Él dice en la Sagrada

¹² Malebranche, *Conversaciones sobre metafísica*, VI, 3. Trad. esp. Madrid, 1912.

¹³ *Ibidem*, VI, 4.

Escritura es verdadero. Luego estamos obligados en conciencia a creer que «en el comienzo creó Dios el cielo y la tierra», junto con los millones y millones de criaturas que en ellos se contienen. Por tanto, debemos tener también como artículo de fe que el mundo externo es o existe.

Tal como Descartes ha sido calificado de «soñador», así se ha llamado comúnmente a Malebranche «visionario». Pero el hecho es que pronto encontró aceptación, y precisamente en Inglaterra, donde J. Norris defendió las opiniones de Malebranche en su *Gobierno de la vida humana* (1690), con el resultado imprevisto de que los cuáqueros identificasen inmediatamente la doctrina de Malebranche sobre la visión en Dios con sus propias doctrinas¹⁴. Al mismo Norris, que era un buen científico, se le acusó de ser cuáquero, cosa que él negó, no sin añadir que, si éstos elaborasen su doctrina en un sistema claro, no resultaría tan diferente de sus propias opiniones¹⁵. Por eso Voltaire introduce en la segunda de sus *Cartas filosóficas* al famoso cuáquero que defiende su propia doctrina de la inspiración, diciendo que Dios nos da todas nuestras ideas. «¡Eh! Por ahí anda el Padre Malebranche», comenta Voltaire. «Conozco al Padre Malebranche—responde el cuáquero—».

¹⁴ Cf. J. Locke, *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein He Asserts P. Malebranche's of our Seeing all Things in God*; in J. A. St. John's edit., vol. II, págs. 459-471.

¹⁵ Voltaire, *Lettres philosophiques*, ed. G. Lanson, vol. I, pág. 31, nota 14.

Tenia algo de cuáquero, pero no lo suficiente»¹⁶.
Tal fué el pago que recibió Malebranche por haber
seguido siempre la pura evidencia de la razón. Como
Faydit dijo de él en un verso frecuentemente ci-
tado:

«Aquel que todo lo ve en Dios, no ve allí que
está loco.»

Pero no fué esto lo peor. Según una vieja tradi-
ción, cuando Malebranche se hallaba en el último año
de su vida (1715) y ya muy delicado, llegó a visitarle
un joven filósofo irlandés, llamado Jorge Berkeley.
Había publicado un *Ensayo sobre una nueva teoría
de la visión* (1709), y era muy natural que descase
tener una seria discusión filosófica con Malebranche.
No sabemos cierto cuál sería el tema de la discusión,
pero no andaríamos muy lejos de la verdad si su-
ponemos que transcurrió aproximadamente así: «Pa-
dre, estoy de acuerdo en que todas nuestras ideas,
incluso las sensaciones, proceden de Dios, y que, en
consecuencia, no se puede demostrar la existencia del
mundo material. Pero, entonces, ¿cómo defiende us-
ted con tanta vehemencia la existencia de tal mundo?
¿La existencia de qué? Usted ha probado apodícti-
camente que la llamada materia «ni actúa, ni perci-
be, ni es percibida». Pero, entonces, ¿qué es? Usted
dice que es una ocasión. Pero si la materia *no tiene
nada en común* con la mente, no podría Dios tomarla
como ocasión para causar algo en nuestras men-

¹⁶ *Ibidem*, vol. I, pág. 25.

tes»¹⁷ «Después añada usted que debemos, al menos, creer lo que la Revelación nos dice sobre ello. Pero es que la Revelación no nos dice nada en absoluto; todo lo que dice es que Dios creó el cielo y la tierra, pero no que crease esa sustancia no conocida e incognoscible llamada materia que se esconde detrás de nuestras propias ideas y sensaciones. Nada cambia en la Sagrada Escritura porque haya o no haya cosas externas»¹⁸. Ideas y espíritus agotan la realidad; fuera de ellos no hay nada, ni siquiera un «fuera»¹⁹.

Si el joven Berkeley propuso esta argumentación —aquí desarrollada por mí dentro de su crítica ulterior de Malebranche—, no carece de toda probabilidad la reseña que de la entrevista nos dió Stock: «En el calor de la disputa—cuenta Stock—, éste [Malebranche] elevó tanto su voz y de tal modo dió suelta a la natural impetuosidad de hombre de cualidades y de francés, que le produjo un violento em-

¹⁷ Cf. G. Berkeley, *Of the Principles of Human Knowledge*, p. I, n. 67-79; ed. A. C. Fraser, Clarendon Press, Oxford, 1901; vol. I, pág. 43.

¹⁸ *Ibidem*, pág. I, n. 82-85; vol. I, págs. 302-304.

¹⁹ Las implicaciones idealistas de la visión en Dios de Malebranche fueron vistas por Locke: «Lo que él (Malebranche) entiende aquí por sol no es fácil de adivinar; y según su hipótesis de que vemos todas las cosas en Dios, ¿cómo puede él saber que existe en el mundo ese ser que es el sol? ¿Ha visto él alguna vez el sol? No. Pero ¿cómo sabe, entonces, que existe ese sol que nunca vió?» J. Locke, *An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all Things in God*, n. 20; ed. J. A. St. John, vol. II, pág. 425

peoramiento de su enfermedad, causándole la muerte de allí a pocos días»²⁰. Si la anécdota es cierta, es una buena anécdota; caso de que no lo sea, es mejor que si lo fuese, porque podría haberlo sido. No tiene nada de extraño que De Quincey la insertase en su famoso ensayo sobre *El asesinato como una de las bellas artes*²¹. Se trata de un caso de asesinato: «¡un asesinato por Metafísica!»

Prescindiendo de si la muerte de Malebranche se debió o no a la súbita revelación de haber sido un idealista inconsciente, el hecho es que, mientras Locke ponía fin al predominio de Descartes en el continente, la distinción geométrica de mente y cuerpo alcanzaba en el suelo irlandés la última etapa de su evolución natural. Como todo filósofo, Berkeley se había interesado sobre todo por los puntos de su propio sistema en que disentía de Malebranche y Descartes, pero su radical idealismo era, no obstante, un vástago necesario y natural del *Cogito, ergo sum*. Sus contemporáneos, y en particular su amigo el doctor Clayton, no tuvieron dificultad en colocarle entre los miembros de la familia cartesiana, a pesar de las protestas del propio Berkeley. En el *Ensayo sobre el espíritu*, impreso en 1750 y atribuido a Clayton, se lee que la opinión de Spinoza era que «no hay más sustancia en la naturaleza que Dios; que los modos no pueden

²⁰ A. C. Fraser, *The Works of Berkeley*, Clarendon Press, Oxford, 1871; vol. IV, pág. 73. Cf. un relato abreviado de esta misma anécdota en la edición de 1901, vol. I, pág. 43.

²¹ *De Quincey's Works*, Riverside editions, Boston, 1877; vol. II, pág. 551.

subsistir ni concebirse sin una sustancia; que nada hay en la naturaleza más que modos y sustancias, y que todo debe ser concebido, por tanto, como subsistiendo en Dios. Opinión que, con algunas alteraciones, abrazaron y cultivaron el Padre Malebranche y el obispo Berkeley»²² Clayton tenía razón en cuanto al hecho, no en cuanto a la causa; si Malebranche, Berkeley y, añadamos nosotros, Leibniz, hicieron de Dios la única realidad cognoscente, actuante y subsistente, tal opinión no la debieron a Spinoza. La responsabilidad de tanta confusión en estos sistemas corresponde a Descartes y a su Metafísica geométrica. Cada cual es libre para decidir si comenzará a filosofar como pura mente; pero si lo hace, la dificultad ya no está en llegar a la mente, sino en salir de ella. Los cuatro grandes filósofos que lo intentaron, fallaron. El mérito de Berkeley reside en haber comprobado, al menos, que el intento era inútil y desatinado. Por lo menos, en este sentido es verdad que llevó al límite el «noble experimento» de Descartes; por lo mismo, su obra representará siempre una frontera en historia de la Filosofía. Pero Descartes no era sólo metafísico, era también físico. Vamos a ver cómo, después de haber destruído la creencia natural en la existencia del mundo, destruyó también, con su matematicismo, la creencia natural en la causalidad física.

²² A. C. Fraser, o. c., vol. IV, pág. 324, n. 83. Cf. J. Locke. *Remarks upon some of Mr. Norri's books*, n. 16; vol. II, págs. 468-469.

VIII. LA CAIDA DEL CARTESIANISMO

Nadie que conozca el ulterior destino de la doctrina de Descartes puede leer sin sorpresa la frase despreocupada con que comienza la sexta de sus *Meditaciones*: «Yá no falta más que examinar si existen las cosas materiales»¹. Tan lejos se hallaba el filósofo de temer dificultad alguna en este punto que cuando algunos lectores le dijeron que comenzaba con una confusión, no los creyó. Y, sin embargo, ya se le había prevenido debidamente. «¿Cómo debe pensarse la unión de lo corporal con lo incorpóreo?», le había preguntado Gassendi. «¿Cómo ha de captarse lo corporal de lo incorpóreo de forma que lo posea unido a sí, y cómo he de captar lo incorpóreo a lo corporal de forma que lo retenga ligado a sí?» Cier- to, usted dice que experimenta actualmente tal unión

¹ Eaton, *Descartes Selections*, pág. 145.

cuando *siente* dolor, pero yo le pregunto: «¿cómo explica usted que, siendo incorpóreo e inextenso puede experimentar el sentimiento de dolor?» En resumen—para concluir con palabras del propio Gassendi—, «la dificultad general sigue en pie: ¿cómo puede lo corpóreo tener nada en común con lo incorpóreo? ¿Qué relación se puede establecer entre lo uno y lo otro?»²

A estas objeciones tan oportunas de Gassendi Descartes se limitó a responder simplemente: «En ninguna parte presenta usted una objeción a mis argumentos»³. Tal ceguera en un genio como Descartes resultaría misteriosa, si no supiésemos que su verdadero designio, al demostrar la existencia de un mundo externo, no era tanto probar la existencia de algo exterior a la mente como poner en claro que lo existente fuera de la mente es pura extensión geométrica. Tal como él la entendió, la distinción de mente y cuerpo era un arma de dos filos. Tenía que probar, en primer lugar, que no se puede atribuir a la mente nada de lo que pertenece a la naturaleza de la sustancia corporal, y, en segundo lugar—y ello era lo más necesario—, que la inversa es verdadera, o sea que nada de lo que pertenece a la naturaleza de la mente puede adscribirse a la materia corpórea. Con otras palabras: si el filósofo francés nunca se ator-

Por Dios!

² Gassendi, *Quinta objeción*, en Eaton, *o. c.*, páginas 245-246.

³ Eaton, *o. c.*, pág. 262.

mentó demasiado por la demostración de la existencia de la materia, la razón está en que, en su mente, nunca existió realmente este problema: ¿existe la materia?, sino más bien este otro: ¿Qué demostramos que existe al probar la existencia de la materia? Y su respuesta era: la extensión en el espacio según tres dimensiones. De donde se sigue que la materia es extensión y nada más que extensión.)

[Así apelaba Descartes una vez más a su principio fundamental: lo que es verdadero del concepto es verdadero de la cosa misma⁴.] La única existencia exterior a mi mente que yo puedo concebir es la de la extensión; en consecuencia, todo lo exterior a mi mente es extensión. De aquí el título de la sexta y última de las *Meditaciones*: «De la existencia de cosas materiales, y de la real distinción entre el alma y el cuerpo del hombre»⁵. Y cuál fuese el punto que deseaba precisar en su demostración se puede deducir claramente de su conclusión: «De aquí podemos deducir la existencia de cosas corporales. Sin embargo, [tal vez las cosas no sean exactamente como las percibimos por los sentidos...] En todo caso, debemos admitir que se puede reconocer como objetos externos todas las cosas que concebimos en ellos clara y distintamente, es decir, todas las cosas que, hablando en general, están comprendidas en el objeto de la

⁴ Descartes, *Respuesta a la Objeción II*, ed. Haldane y Ross, vol. II, pág. 57, propos. I; y pág. 53, defin. 9.

⁵ Eaton, o. c., pág. 145.

matemática pura»⁶. Por tanto, tendremos que remover de la idea de materia las llamadas «cualidades», tales como el peso, la dureza, el color y demás, porque no provienen sólo del cuerpo y, por tanto, no le pertenecen realmente⁷. Dentro de la misma dirección, y por el mismo motivo, habremos de eliminar de la materia las llamadas «naturalezas» o «formas», que Aristóteles y sus seguidores medievales suponían en los cuerpos animados e inanimados como causas internas de sus movimientos, nutrición, crecimiento, generación y sensaciones. Tales «naturalezas» o «formas» no son sino almas disfrazadas que los hombres atribuyen a la materia como si los cuerpos naturales se compusiesen de cuerpo y alma. Por más natural que sea la ilusión de concebir las cosas según el modelo del hombre, no deja de ser ilusión. Solamente el hombre consta de cuerpo y mente; los cuerpos naturales no son sino cuerpos, es decir, partículas extensas variablemente dispuestas, colocadas según órdenes igualmente variados, ocupando lugares determinados en el espacio. Incluso los cuerpos vivientes, los animales, por ejemplo, son meras máquinas, y nuestro mismo cuerpo humano, cuando se lo considera aparte de la mente con la que está unida, es pura máquina. †

La última conclusión de la metafísica de Descar-

⁶ *Ibidem*, pág. 154.

⁷ Descartes, *Principios de filosofía*, II, 2-4; Eaton, páginas 290-291.

tes le suministraba de este modo el primer principio de una concepción puramente geométrica y mecánica del mundo físico, que era lo que él deseaba. Supongamos con él una materia creada por un Dios omnipotente. No hay razón para concebir una extensión detrás de la cual no pueda hallarse más extensión; ni siquiera es posible hacerlo. De lo que se deduce que podemos decir—como en el caso de la idea de materia que tenemos en la mente—que la materia misma es indefinidamente extensa y que el mundo material no tiene límites. Por otra parte, si la materia se identifica con la extensión, no puede haber espacio vacío en el mundo; por tanto, donde hay espacio hay extensión y, consecuentemente, materia; luego no sólo es el mundo de la materia indefinidamente extenso, sino que además está lleno. Por último—último en lugar, no en importancia—, como no es concebible una partícula extensa tan pequeña que no pueda ser susceptible de división en partes todavía más pequeñas, no queda más remedio que pensar que el cuerpo material sea indefinidamente divisible. En suma: no hay átomos que hagan posible el movimiento en un mundo perfectamente lleno. Un movimiento material es siempre un círculo completo de partículas materiales infinitamente pequeñas moviéndose a la vez de tal forma que, como en el caso de un tranvía completamente lleno, donde no puede entrar uno sin que salga otro, cada partícula de materia ocupa sucesivamente cada uno de los lugares que le ha dejado vacíos la anterior. Todos los movi-

mientos materiales son, por tanto, movimientos circulares; cada uno de ellos es un «vortex».

La única hipótesis metafísica que necesitamos suponer para explicar estas propiedades intrínsecas de la materia es que, cuando Dios la creó, le imprimió determinada cantidad de movimiento. Dado este supuesto fundamental, todas las leyes de la física se deducen con evidencia matemática; la observación y el experimento no tienen otro papel que aclarar cada punto sucesivo de la deducción o suministrarnos más hechos para deducirlos de los mismos principios. Habiendo creado el mundo con determinada cantidad de movimiento, Dios, que es inmutable porque es perfecto, conserva en el mundo justamente la cantidad de movimiento que había en el primer día de la creación. Cada cuerpo que se mueve, en lo que depende de él, continúa moviéndose tanto como fué impulsado, perdiendo por completo su movimiento cuando entra en contacto con un cuerpo más resistente y comunicando a los cuerpos más débiles exactamente tanto impulso como libera con su impacto. Dicho impulso no es la manifestación externa de ninguna energía súbita dentro de la materia; tal fantasía es incompatible con el recto mecanismo y nos retrotraería a la ilusión escolástica de las «formas» o «naturalezas». En definitiva, esto significaría que hay unas «almas» que animan la materia desde dentro, impulsándola y deteniéndola a voluntad. En pura idea geométrica el movimiento se reduce a cambio de lugar; se dice de un cuerpo que está en movimiento

Deducción
Física
Equilibrio

cuando pasa de la proximidad de los cuerpos que están en inmediato contacto con él a la proximidad de otros⁸. Como dice textualmente Descartes, el movimiento no es más que «transporte, y no la fuerza o la acción que transporta». La razón que de ello da es obvia: «el movimiento está siempre en la cosa movida, no en la motora»⁹. Los cuerpos en movimiento conservan el movimiento que han recibido hasta que lo comunican a otros cuerpos según leyes muy simples. Sería incluso más correcto decir que el movimiento pasa a través de los cuerpos, de unos a otros, porque los cuerpos móviles están en movimiento, son cosas movientes, pero no son motores. Tanto es así, que el único motor de todo el mundo no está él mismo en movimiento: es el inmóvil conservador y motor de la materia moviente, Dios.

Para explicar mejor el relieve de esta revolución filosófica, retrocedamos, por unos momentos, al mundo medieval que Descartes pretendía sustituir. Según Santo Tomás de Aquino, el orden físico se compone esencialmente de «naturalezas», es decir, de principios activos que son causa de los movimientos y de las diversas operaciones de sus respectivas materias. En otras palabras, cada naturaleza o forma es esencialmente una energía, un acto. Ahora bien: es evidente que un mundo así no se presta a una interpretación puramente mecánica del cambio físico. Las

⁸ Descartes, *Principios de filosofía*, II, 25; Eaton, página 301.

⁹ *Ibidem*, pág. 301.

dimensiones, posiciones y distancias son cosas pa-
tentes por sí mismas; se las puede medir y numerar;
pero, en cambio, esas secretas energías que Aristóte-
les y Santo Tomás atribuían a los cuerpos no se las
puede someter a ningún género de cálculo. Si se ad-
mitiesen—y éste era el punto en que Descartes insis-
tía con preferencia—, quedaría en la naturaleza algo
confuso y oscuro, y en la ciencia misma, un elemen-
to permanente de ininteligibilidad. El filósofo fran-
cés, que como geómetra deseaba hacer de la física un
departamento de su matemática universal, no podía
tolerar tal estorbo. Formas, naturalezas y energías
habían de ser eliminadas del mundo físico de modo
que no quedase sino la extensión y una cantidad de
movimiento siempre constante causada por Dios.

¡Qué Dios más previsor y acomodaticio, por cier-
to, el de Descartes! Como todopoderoso, ha creado
justamente el tipo de mundo que la filosofía carte-
siana podía explicar; como inmutable, todo lo ha
conservado con una regularidad tan escrupulosa como
para que Descartes pudiese desarrollar toda la expli-
cación de su mundo sin preocuparse más de Él. Pas-
cal captó claramente esa profunda intención cuando
escribía que en toda la filosofía de Descartes éste
«ha sido totalmente complaciente con Dios para po-
der prescindir de Él. Tenía que hacerle dar el em-
pujón para poner el mundo en movimiento; hecho
esto, ya no lo necesitaba para nada»¹⁰ Por más ver-

¹⁰ Pascal, *Pensées*, trad. ingl. W. F. Trotter, pág. 23, n. 77.

La unidad de la experiencia filosófica

dadero que esto pueda ser, no se debe olvidar que si, en cierto sentido, el dios cartesiano poco hace en el mundo, puesto que la ciencia se desenvuelve libremente, como si no existiese, en otro sentido también es igualmente verdadero que lo hace todo. El Dios de Santo Tomás era también, como el de Descartes, el creador continuo de todo; pero las cosas que había creado y que mantenía en la existencia eran «naturalezas», es decir, causas activas, verdaderas causas. Aunque estas cosas le debiesen a Dios su actual existencia, sus poderes operativos, e incluso la misma eficacia de sus operaciones, eran, sin embargo, causas eficientes, y sus operaciones podían serle verdaderamente atribuidas. Así lo que en el mundo tomista tiene Dios que conservar en la existencia es una serie de naturalezas, permanentes y activas, cada una de las cuales es un poder original con una capacidad suficiente para realizar su propia obra. No así en el mundo de Descartes. Una vez que se han expulsado de él todas las fuentes individuales de energía, ya no queda más que la extensión y sus leyes; no quedan, por tanto, naturalezas, sino que queda la Naturaleza, es decir, los cambios que acaecen en las diversas partes de la materia. En cuanto a las «leyes de la naturaleza», no son más que las reglas creadas divina y libremente, según las cuales ocurren los cambios; así, pues, la actividad divina —ella misma inmutable— queda, de hecho, como la única causa activa que puede hallarse en el mundo ¹¹

¹¹ Descartes, *El mundo*, VIII; Eaton, pág. 322.

Entre estos dos Descartes, el que hubiera descado ser muy complaciente con Dios para poder prescindir de él y el que quisiera atribuirle toda la causalidad, ¿cuál es el verdadero? Los dos lo son. En efecto, el filósofo francés estaba dispuesto a concederle todo a Dios en Metafísica, si ello era necesario para no tener más que pura extensión en Física. Como en su Física puramente mecánica no hacía uso de ningún género de energía física, lo que necesitaba en Metafísica era un Dios monstruoso y despótico, cuya misión específica fuese arrancar de la materia todo lo que no fuese nuda y simple extensión en el espacio. La condición actual de un mundo así, en un momento dado, no podía requerir otra explicación que el poder creador y conservador de un Dios que le hubiese hecho así; lo que el mundo es ahora no se sigue de lo que fué en el instante inmediatamente precedente ni es la causa de lo que será en el próximo. En resumen: la existencia del mundo no es una duración continuada de sustancias permanentes, sino una sucesión de existencias desconectadas e instantáneas, cada una de las cuales no tiene otra causa que el poder creador de Dios¹².

Me gustaría poder afirmar con verdad que las renunciaciones de Descartes en el campo de la Metafísica fueron compensadas al ciento por uno por sus des-

¹² Como Spinoza iba a ver muy claramente, esta es la razón de que en el mundo cartesiano los cuerpos no deberían ser tenidos por «sustancias»: Spinoza, *Ethica*, pág. II, proposition 13, lemma 1.

Cartesiano
de la Física
de la Metafísica

cubrimientos en el campo de la Física. Pero no sucedió así. (La verdad es una, y la mala metafísica rara vez compensa, aunque sea en interés de la ciencia. Leibniz demostró, inmediatamente después de Descartes, que las leyes del impacto que éste había formulado eran científicamente erróneas, y que esto se debía precisamente a no haber tenido en cuenta la importancia de nociones como forma, fuerza y energía ¹³. (Cuando Newton publicó sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, en 1687, se vió claro que la física de Descartes era cosa pasada.) La física de Aristóteles había durado veinte siglos; la de Descartes duró alrededor de treinta años en Inglaterra y no mucho más de sesenta en el continente. Es verdad que todavía en el primer tercio del siglo XVIII quedaban, lo mismo en Inglaterra que en Francia, algunos cartesianos rezagados, pero los verdaderos científicos los miraban ya como ejemplares curiosos de una raza extinguida. Cuando el benemérito Fontenelle comparó descuidadamente a Descartes con Newton, la opinión pública inglesa reaccionó indignada, y lo atribuyó a prejuicio nacional de francés. En una carta de 1723 al *The London Journal* se decía: «Esto es como comparar una novela con una historia verdadera, un esquema de conjeturas con un tejido de auténticas verdades; conjeturas, imaginaciones, meros sue-

¹³ Para el significado leibniziano de estas nociones, véase el importante texto citado por H. W. Carr, *Leibniz*, Little, Brown and Co., Boston, 1929, págs. 77-79.

ños, con hechos patentes, leyes visibles y una comprobada experiencia»¹⁴. Contra esta sentencia no hubo apelación, ni siquiera en Francia. Cuando, hacia el año 1732, Voltaire se convirtió a la física newtoniana, la opinión pública francesa le siguió, y desde entonces apenas una sola ley de las formuladas por Descartes en sus *Principios de filosofía* ha sido dada como válida por ningún científico. Quedaba claro que la física cartesiana había sido un fracaso; en cambio, su metafísica de la naturaleza iba a imprimir un cambio decisivo en la filosofía natural.

Como era de esperar, es a Francia a donde tenemos que volver para presenciar los comienzos de los nuevos desarrollos. En 1664, uno de los discípulos de Descartes, Luis de la Forge, publicó una obra póstuma del maestro: *El hombre, por Renato Descartes*; a ella añadía un interesante comentario propio. En 1666, el mismo de la Forge publicaba su propio *Tratado sobre el espíritu del hombre, sus facultades, sus funciones y su unión con el cuerpo, según los principios de Renato Descartes*. En el capítulo X de su libro, demostraba de la Forge que, según los principios de Descartes, las modificaciones fisiológicas del cuerpo no podían ser más que «causas ocasionales» de los sentimientos; pero en el capítulo XVI suscitaba otro tema que parecía muy inte-

¹⁴ El texto aparece citado, a la vez que otros muchos al mismo efecto, por G. Lanson, en Voltaire, *Letres philosophiques*, vol. II, págs. 9-10.

resante. Siempre los filósofos han encontrado extraño que la mente pueda obrar sobre el cuerpo y viceversa. Pero, bien mirado, resulta que un cuerpo es una sustancia tan distinta de otro cuerpo como pueda serlo de la mente. Entonces la cuestión es explicar el hecho de que nos parezca que un cuerpo actúa sobre otro. Es verdad que vemos, o, por lo menos, creemos ver cómo algunas cosas materiales, que están en movimiento, comunican algo de su propio movimiento a otros cuerpos. Pero ¿tenemos una idea clara y distinta de cómo puede acaecer esto? En modo alguno. Al contrario, percibimos clara y distintamente que es contradictorio afirmar tal comunicación directa entre dos sustancias distintas. Lo que realmente sucede no es que el cuerpo A obre sobre el cuerpo B, sino que Dios, que estaba conservando a A y B en lugares contiguos, los conserva ahora aparte, esto es, en lugares separados, con ocasión de su precedente contigüidad.

Iniciada así la caída de la casualidad física por Descartes y de la Forge, pronto fué un hecho consumado con Géraud de Cordeinoy. Nadie hizo más que este hombre oscuro para poner al descubierto las implicaciones esenciales que habían estado desde siempre involucradas en los principios cartesianos. Ya al comenzar a tratar la cuestión, en su tratado *Sobre la distinción de la mente y del cuerpo*, expuso en seguida todo el caso e hizo un trabajo acabado de él. Dos axiomas, y la obra estaba consumada. Primer axioma: una cosa no puede tener por sí misma

lo que puede perder sin dejar de ser lo que es. Segundo axioma: un cuerpo puede ir perdiendo gradualmente todo su movimiento, sin dejar de ser cuerpo. Como se ve, la conclusión de Cordemoy alcanzaba la raíz misma del problema y de este modo venía a confirmar el profundo sentido de la ironía de Pascal. Descartes sólo necesitaba de Dios para que diese el empujón que había de poner en movimiento al mundo. Claro que sólo por esto, ya era mucho lo que necesitaba de él.

Descartes, pues, se propuso dar una explicación geométrica de todos los fenómenos, incluso de la vida: pero encontró dificultades ya en el mismo comienzo de su empresa. ¿Con qué derecho extendía la geometría pura a la mecánica, si la geometría pura trata solamente de la extensión y la mecánica se ocupa de la extensión y del movimiento? El movimiento no pertenece al orden geométrico; viene de fuera, como algo que no es posible deducir de la mera esencia de la extensión. Cierto es que las cosas extensas están realmente en movimiento, pero no se mueven por extensas, es decir, en virtud de su esencia como cosas extensas. Descartes mismo lo comprendió tan bien que hizo todo lo posible por paliar la dificultad. Si lo hemos visto reducir el movimiento a transporte de un lugar a otro, pasivamente padecido, fué porque deseaba no dejar en los cuerpos más que relaciones de lugar y de distancia, es decir, relaciones geométricas. Desgraciadamente para él, el transporte mismo requería explicación. ¿Quién transporta? Nada de la

extensión, porque el movimiento no pertenece a la extensión como tal. Entonces ¿quién? Dios; no hay otra respuesta.)

Y ésta fué, precisamente, la respuesta final de Corde moy. Si un cuerpo no puede mover a otro, y, fuera del cuerpo, no hay otro género de sustancia que la mente, la causa de todos los movimientos en el espacio debe ser una mente. No la mente humana, que no puede mover siquiera su propio cuerpo; luego la mente divina. Es tal la necesidad con que esta conclusión se sigue del método cartesiano que en el último tercio del siglo XVII todos los cartesianos la admitieron como verdad apodícticamente demostrada. En el panfleto anónimo *Carta de un filósofo a un cartesiano*, impreso el año 1672, se la cita como «el principio de los cartesianos». Según el párrafo 32 de dicha *Carta*, todos los cartesianos admitían que sólo Dios puede ser la causa del movimiento. Es una ilusión pensar que sea la bala del cañón la que derriba el muro. No hay en el mundo arma de fuego, ni bala de cañón, ni ingenio de guerra, ni hombre, ni ángel que pueda mover siquiera una paja. Únicamente puede hacerlo Dios.)

Así, cuando Malebranche recogió el problema, ya poco más podía hacer que suministrar a sus contemporáneos nuevas demostraciones de la misma tesis. De hecho, todos los grandes ingenios de la época intentaron dar alguna respuesta al problema cartesiano de la «comunicación de las sustancias». Spinoza, por ejemplo, identificó la Naturaleza con Dios (*Deus sive*

natura). Según él, las cosas individuales no son más que «modos que expresan de una manera determinada los atributos divinos, es decir, cosas que expresan de una manera determinada el poder según el que Dios existe y obra»¹⁵. Los cuerpos no obran, sólo exhiben los modos particulares de la acción divina. Las famosas mónadas de Leibniz, por su parte, «no tienen ventanas por las que algo pueda entrar o salir de ellas»; por tanto, «no hay medio de explicar cómo una mónada pueda ser cualitativamente alterada o cambiada internamente por otras cosas creadas»¹⁶. De aquí la conclusión de Leibniz de que «la influencia de una mónada sobre otra es solamente ideal, y que sus efectos se deben únicamente a la mediación divina»¹⁷, o sea, dicho con el mínimo gasto de palabras, «sólo hay un Dios, y este Dios es suficiente»¹⁸.

Si a la tesis de Malebranche estaba reservada una influencia particularmente profunda en el siglo XVIII, ello se debió a que Malebranche creía al menos todavía en la existencia de un mundo material concreto y realmente subsistente. Para él, la materia no era simplemente una percepción confusa, como para Leibniz. Tampoco los cuerpos se podían reducir a lo que pensaba Spinoza, a saber, a modos finitos de una extensión puramente inteligible como uno de los atri-

¹⁵ Spinoza. *Ethica*, pág. III, prop. 6.

¹⁶ Leibniz. *Monadología*, 7.

¹⁷ *Ibidem*, 51.

¹⁸ *Ibidem*, 39.

La unidad de la experiencia filosófica

butos divinos. Aun sabiendo, como sabía, que no era posible demostrarlo, mantuvo, gracias a la fe, la opinión de que Dios había creado, según el modelo de su idea inteligible, una sustancia realmente existente, que era algo en sí misma, aparte de su idea en Dios y de nuestro conocimiento de ella. (De este modo se vió obligado a tratar la naturaleza de la causalidad en el mundo material y, por supuesto, a negarla.)

Para Malebranche, (el primer paso para la conclusión de que un cuerpo no puede obrar sobre otro es que no nos podemos hacer idea de cómo puede tener lugar tal acción.) Como verdadero cartesiano, insistía en que se debía examinar la idea que tenemos de los cuerpos, puesto que «se debe juzgar de las cosas por las ideas que representan»¹⁹. Ahora bien: la idea de una acción ejercida por un cuerpo sobre otro no representa nada para nuestra mente; simplemente, no tenemos tal idea; por consiguiente, no hay tal acción. Y, lo que es más, no puede haberla, porque ya el suponerla envuelve contradicción categórica. ¿Qué significación podría tener el decir que un cuerpo mueve a otro? Únicamente que cierto cuerpo que estaba primeramente en otro lugar está ahora en otro. Pero ¿cómo podría un cuerpo material hacer que otro cuerpo material esté en el lugar donde efectivamente se halla? Es Dios quien da la existencia a los cuerpos, como a todas las cosas creadas; el divino poder, que las creó, las mantiene también en la

¹⁹ Malebranche. *Conversaciones sobre metafísica*. VII. 5.

existencia, de forma que si la voluntad divina cesase en la existencia, cesarían igualmente todos los cuerpos. Ahora bien: nos es imposible concebir un cuerpo que no se halle en ningún lugar, como nos es asimismo imposible concebir un cuerpo que no esté ni en movimiento ni en reposo, ni cambiando sus relaciones de distancia respecto a otros cuerpos ni manteniendo las mismas. Hasta tal punto es esto verdad, que («Dios mismo, con ser todopoderoso, no puede crear un cuerpo que no se halle en parte alguna y que no esté en determinada relación respecto de otro cuerpo»). Lo mismo da decir que Dios está conservando en la existencia a un cuerpo que decir que lo está conservando en la existencia en el lugar donde efectivamente está. Dios mismo no podría hacer que fuese de otra manera, puesto que «Él no puede querer lo que no puede concebirse», es decir, lo que envuelve contradicción manifiesta. Pero entonces ¿qué es lo que pueden hacer los cuerpos creados? Un cuerpo está donde está porque el poder creador de Dios lo conserva donde está; si en el momento siguiente se mueve o queda en reposo es que Dios lo ha querido conservar respectivamente en distinto o en el mismo lugar. Queda claro, en consecuencia, que los cuerpos no son en modo alguno la causa de que otros cuerpos estén donde están, puesto que no pueden mover ni ser movidos por ellos ²⁰.

Imposible imaginar una explanación más lúcida de

²⁰ *Ibidem*, VII, 6.

las consecuencias lógicamente envueltas en la concepción cartesiana de la materia. La pura extensión es pura pasividad, es decir, excluye por naturaleza la causalidad. Cuando Dios creó el mundo, éste no representaba nada en su propia creación, estaba simplemente «siendo creado». Todo el mundo sabe que las cosas, en el mismo momento de su creación, no fueron las causas de su propia existencia o de sus naturalezas o de su situación en el espacio; sólo a la voluntad de Dios debieron ellas el ser, el ser lo que son, y el estar donde están. La mayoría de nosotros tiende a admitir esto referido al momento de la creación, pero no después. «El momento de la creación pasó una vez», dice Malebranche, pero: «este momento no pasa nunca. La conservación de los seres creados es... una creación continuada... En realidad, el acto creador no cesa nunca, porque en Dios la conservación y la creación son la misma volición, a la cual siguen, por necesaria consecuencia, los mismos efectos»²¹. En una palabra, como los cuerpos carecen de toda eficacia, es Dios solamente el que adapta la eficacia de sus acciones a las *ineficaces acciones* de sus criaturas»²².

A un hombre que ha dado a su pensamiento una expresión tan perfecta no podría acusársele ciertamente de inconsistencia y descuido. Tampoco se pueden rechazar sus conclusiones por el mero motivo de

²¹ *Ibidem*, VII, 7.

²² *Ibidem*, VII, 10.

ser raras y desconcertantes, puesto que a menudo lo son también las conclusiones verdaderas. En cambio, es completamente legítimo preguntarse si no habrá algún fallo en su mismo modo de acercarse a la cuestión. Esto es precisamente lo que hizo, con su habitual agudeza, J. Locke en su *Examen de la opinión de Malebranche, según la cual vemos todas las cosas en Dios* y en las *Notas sobre algunos libros de Mr. Norris, donde sostiene la opinión del Padre Malebranche de nuestra visión de todas las cosas en Dios*. Locke captó con claridad las dos razones principales por las que Malebranche tuvo que sostener el ocasionalismo, a saber, el deseo de exaltar el poder absoluto de Dios y la imposibilidad radical de hallar en la materia la causa de su propio movimiento. La respuesta que a la primera de estas dos razones dió Locke es la misma que había dado, en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino a los que creían al hombre «totalmente pasivo en todo el ejercicio del pensamiento». El paralelismo es tan sorprendente que vale la pena citar el texto completo de Locke: «El infinito y eterno Dios es, desde luego, la causa de todas las cosas, la fuente de todo ser y poder. Pero, porque todo venga de Él, ¿no va a existir nada más que Él? O porque originariamente todo poder haya estado en Él, ¿nada puede haberse comunicado a las criaturas? Esto es poner estrechos límites al poder divino, y, por la pretensión de extenderlo, aniquilarlo»²³.

²³ J. Locke, *Remarks upon some of Mr. Norris's Books* n. 15, ed. cit., vol. II, pág. 667.

Locke

La unidad de la experiencia filosófica

En esta cuestión toca mucho al teólogo, pero algo también al filósofo. El no tener una idea clara y distinta de cómo pueda un cuerpo actuar sobre otro, y menos sobre una mente, llevó a Malebranche a admitir las causas ocasionales. Pero ¿es que tenemos una idea clara y distinta de lo que pueda ser una causa *ocasional*? Si no actúa sobre Dios, no es causa; y si actúa, entonces resulta que Dios habría dado a los cuerpos el poder de obrar sobre su mente infinita y no les habría dado el poder de obrar sobre la mente finita del hombre o sobre otras cosas, lo cual es absurdo ²⁴. El error de Malebranche, como de todos los cartesianos, radicaba en querer hacer todo claro y ver cómo se efectúa cada cosa. «Pero, acaso hubiera sido mejor reconocer nuestra ignorancia que hablar con tanta temeridad del santo de Israel y condenar a otros por no atreverse a expresarse de un modo tan rudo como ellos» ²⁵.

La lección no se perdió: su fruto más inesperado iba a producirlo en el pensamiento de David Hume. ¿Cómo hubiera podido prever el Padre Malebranche, de la Congregación del Oratorio, hombre profundamente religioso y casi místico, que su mundo iba a caer un día en las manos de un hombre que negaba que pudiese probarse racionalmente la existencia de Dios? Sin embargo, eso fué lo que sucedió cuando Hume conoció las conclusiones filosóficas de Male-

²⁴ *Ibidem*, pág. 466.

²⁵ *Ibidem*, n. 16, pág. 469.

branche. Ahora bien: ¿qué podía pasar con el mundo físico de Malebranche si se prescindía de Dios, clave de toda su estructura? Necesariamente tenía que caer hecho pedazos; nada podía quedar de él sino fragmentos inconexos.

Tal fué precisamente lo que sucedió cuando David Hume abordó el problema de la causalidad física donde Malebranche lo había dejado. En general, Hume continuó a Locke mucho más que a Malebranche, pero en este punto apenas se puede dudar de que el ocasionalismo de este último filósofo desempeñó un importante papel en la formación de la doctrina de Hume. Como su predecesor, también Hume aplicó su análisis a la idea de causa y efecto, con el resultado de no encontrar nada esencial en esta idea sino una relación de contigüidad o sucesión entre lo que llamamos causa y efecto, más la noción de una conexión necesaria entre ellos. Un cuerpo se aproxima a otro, lo toca, y, sin que haya un intervalo sensible entre ellos, el movimiento del primer cuerpo se halla ahora en el segundo. Observamos el hecho y sentimos que no podría ser de otra manera y que siempre será así. Pero no tenemos la menor idea de cómo y por qué sea así, dado que no podemos imaginarnos de qué manera pueda ser posible un impulso o una producción ²⁶. ¿Qué es lo que en nuestra mente responde, por ejemplo, a la palabra «efica-

²⁶ D. Hume, *A treatise of Human Nature*, lib. I, pág. IV. sec. 3.

cia»? Nada. Malebranche— a quien Hume nos remite en este punto— ha probado apodícticamente que ningún filósofo ha sido jamás capaz de explicar la llamada «fuerza y energía secreta de las causas». De aquí— prosigue Hume— la conclusión de Malebranche de que «la última fuerza y eficacia de la naturaleza nos es perfectamente desconocida y que en vano la buscamos en todas las cualidades conocidas de la materia». Por cierto— concluye Hume—, ¿cómo hubieran podido dar los cartesianos otra respuesta a la cuestión? Según ellos, conocemos perfectamente la esencia de la materia. Ahora bien: «como la esencia de la materia consiste en la extensión, y como la extensión no implica movimiento actual, sino sólo movilidad, concluyen que la energía que produce el movimiento no puede estar en la extensión»²⁷. Apenas se podría desear un observador más inteligente y agudo, pero es fácil caer en la cuenta de que la razón de que Hume espíase tan de cerca la partida filosófica estaba en que la conclusión de Malebranche iba a ser su propio punto de partida.

Porque esta conclusión— nos aclara Hume— lleva a los cartesianos a otra que ellos consideraron inevitable. Puesto que, según ellos, la materia es en sí misma completamente inactiva y «desprovista de toda capacidad para producir, continuar o comunicar el movimiento», el poder que produce los efectos físicos que atestiguan nuestros sentidos debe estar en la

²⁷ *Ibidem*, lib. I. pág. III, sec. 14.

Deidad. «La Deidad, por tanto..., no sólo creó la materia y le dió su impulso original, sino que, además, mediante un ejercicio continuado de su omnipotencia, la mantiene en la existencia y le confiere sucesivamente todos los movimientos... de que está dotada». Pero Hume objeta: si no tenemos una idea adecuada del «poder» o «eficacia», ni noción alguna de la «causalidad» que podamos aplicar a la materia, ¿dónde encontraremos una idea de ella que podamos aplicar a Dios? «Si estos filósofos, del hecho de que sea imposible descubrir en la materia un principio de eficacia, han deducido que no lo tiene, por el mismo razonamiento debieran haberlo excluído también del Ser Supremo»²⁸.

Por eso, según Hume, no se puede considerar ya la causalidad como la afección de una cosa por otra o por el poder divino, sino como el paso en nuestra mente de una idea, que llamamos causa, a otra que llamamos efecto. La costumbre nos atestigua que una idea sigue a la otra, y entonces interpretamos erróneamente la fuerza de nuestra creencia como una fuerza física de las cosas. Esta conclusión—por cierto irrefutable—arrojó por el aire, de una vez para siempre, las últimas esperanzas de la escuela cartesiana en mantener al menos una pequeña sombra de causalidad en el mundo. La agudeza filosófica de Hume cerró el círculo cartesiano; el escepticismo había sido su comienzo y el escepticismo era su fin. Y

²⁸ D. Hume, *loc. cit.*

en medio, entre el escepticismo de Montaigne y el de Hume, un inmenso esfuerzo, renovado sin cesar a lo largo de una cadena de genios de la Filosofía y de la ciencia, sin otro efecto que el de que Berkeley negase la existencia del mundo externo y los que, como Hume, todavía creían en la existencia de la materia, renegasen del principio de causalidad. ¿Qué cé yo fuera de lo que me enseña la costumbre?—había preguntado Montaigne—. La mente, Dios y el mundo son tan evidentes—si no más—como las matemáticas—había respondido Descartes—. Pero la geometría cartesiana convirtió el mundo en un mosaico de sustancias mutuamente excluyentes que no podían ni obrar ni padecer, ni conocer ni ser conocidas. Y ahora, después de un prudente escrutinio de esta respuesta a lo largo de una centuria, iba a escribir Hume, como su última conclusión, que «todos nuestros razonamientos concernientes a las causas y a los efectos derivan de la mera costumbre»²⁹

En el fondo, se trataba de la misma respuesta de Montaigne. Lo único que había variado era el tono; en lugar de la sonriente despreocupación de un hombre que no sabe porque ni siquiera desea saber, tropezamos ahora con el desaliento de una gran inteligencia que recoge la herencia espiritual de muchos otros genios, pero, tan pronto como la examina, se da cuenta de que no vale nada. «Estoy... afligido y confundido por la desamparada soledad en que me

²⁹ *Ibidem*, pág. IV, sec. 1.

deja mi filosofía», confiesa Hume al final del *Tratado*. Después de todo, ¿qué era Hume más que un Montaigne melancólico?

Tenemos que agradecerle, sin embargo, el sentimiento profundo y la sincera expresión de lo que él mismo llamó su «desesperación»³⁰. Su voz iba a ser oída muy pronto por un joven profesor de Filosofía de la Universidad alemana de Koenisberg, llamado Inmanuel Kant. Con él iba a comenzar un nuevo ciclo filosófico, y a este ciclo debemos prestar ahora atención.

³⁰ *Ibidem*, pág. VII, sec. 8, conclusión.

TERCERA PARTE
EL EXPERIMENTO MODERNO

IX. EL FÍSICISMO DE KANT

En 1756, Kant leyó a Hume en una traducción alemana, y en cuanto comprobó el significado del escepticismo de Hume, su propia fe en la validez del conocimiento metafísico sufrió una violenta sacudida. «David Hume—escribiría años más tarde en sus *Prolegómenos*—me despertó de mi sueño dogmático». Las observaciones críticas del inglés al principio de causalidad—observaciones que el alemán generalizó y amplió a todo el cuerpo de la Metafísica—llevaron a éste a la conclusión de que la Metafísica, como conocimiento positivo, estaba muerta. La página inicial del primer prólogo a la *Crítica de la razón pura* parte de esta tesis como de un hecho obvio y consumado, que no necesita demostración: «Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la reina de todas las ciencias... La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio, y la matrona gime, abandonada y

maltrecha, como Hécuba: *modo maxima veram, tot generis natisque potens—nunc trahor exul, inops*¹.

¶ Así como Montaigne trajo al mundo una nueva edad escéptica antes de Descartes, lo mismo hizo Hume inmediatamente antes de Kant: «Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo indiferentismo, madre del Caos y de la Noche, en las ciencias»².

Kant tenía que encararse con una generalización de la falta de confianza en el conocimiento metafísico. No tenía que levantar una revolución; la revolución se la encontró ya hecha. Precisamente limitando la quiebra era como se podía acabar con ella.

¶ Es notable que la esperanza le vino a Kant de la misma fuente que a Descartes, a saber, de la ciencia misma. A Descartes le había animado la luz confusa que entreveía en el caos de la geometría de su tiempo; Kant estaba ahora divisando en la noche de las ciencias «el salto o, al menos, el preludio de una cercana reforma y de una nueva luz, después que un estudio mal dirigido las había vuelto tenebrosas, confusas e inútiles»³.

En la segunda mitad del siglo XVIII era tan sorprendente el contraste entre la senilidad manifiesta

¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. García Morente, I, págs. 2-3. Madrid, Victoriano Suárez, 1928. La cita es de Ovidio, *Metamorfosis*, XIII. 508.

² *Ibidem*, I, 4.

³ *Ibidem*, I, 4.

de la Metafísica y la floreciente situación de la ciencia positiva que ya no podían explicarse las perplejidades de los metafísicos al no ser admitiendo que habían cometido algún dislate fundamental. No sólo la Matemática mantenía su antigua reputación de solidez, sino que la Física, con Newton, había sobrepasado largamente su fama. Es verdad que había filósofos que empezaban a poner en duda la validez del conocimiento científico, pero lo que hacían era ampliar a la ciencia la desilusión de la Filosofía; se trataba de una actitud de los filósofos hacia la ciencia, no de los científicos mismos. Para resumir el estado de cosas en pocas palabras: todo iba bien en la ciencia, pero algo fallaba en la Filosofía; ¿Qué era?

Después de haber tanteado su camino a través del problema durante casi quince años, pensó Kant que había hallado, al fin, la respuesta a la cuestión. Lo que define a la ciencia como ideal específico del conocimiento humano es su autocriticismo. La ciencia da por verdadero lo que puede ser demostrado y descarta lo demás como especulación ociosa, con el doble resultado de que siempre progresa y es respetada. Muy otro es el caso de la Metafísica, la Ética y la Religión. Estas disciplinas no basan su derecho a nuestro acatamiento en la evidencia de sus conclusiones, sino en la importancia de los temas de que se ocupan. Para Kant, tal actitud era cosa del pasado. Vivimos en una época en que ya no puede uno sentirse interesado en una disciplina por la sublimidad de sus ambiciones, sino únicamente por la solidez de

sus demostraciones. «Nuestra época es la época de la crítica, a la que todo tiene que someterse. La religión por su santidad y la legislación por su majestad quieren generalmente substraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí sospechas injustificadas y no pueden aspirar a un respeto sincero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen»⁴.

Ya en 1763, en la *Inquisición sobre la claridad de principios en Teología natural y en Ética*, llamó Kant la atención sobre el error básico que había llevado a la situación caótica peculiar de la Filosofía. Interesa notar que introdujo su propio punto de vista sobre la cuestión con una cita del obispo Warburton (1698-1779), que aún vivía por entonces. Warburton había dicho que nada había causado más daño a la Filosofía que la Matemática; Kant se apresuró a añadir que, si bien la aplicación de la matemática es muy deseable en lo posible, la imitación de la matemática como método de razonamiento resulta ciertamente muy perjudicial, si se intenta en casos en que es imposible⁵. Esto último sucede en Filosofía, y especialmente en Metafísica. El objeto de la Matemática es simple: es cuantitativo. En cambio, el objeto de la Metafísica es complejo e infinitamente variable: es cualitativo. La relación del trillón a la unidad

⁴ *Ibidem*, I, pág. 5.

⁵ Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, en Kant, *Werke*, ed. K. Vorländer, Leipzig, F. Meiner, vol. V, 1, página 126.

es fácil de comprender, mientras que el análisis del concepto de libertad dentro de sus conjuntos ideológicos constituye una tarea que ningún maestro de sabiduría ha logrado jamás rematar. No se puede aplicar un método a lo que no es su objeto específico. Esta—concluye Kant—es la razón de que las filosofías matemáticas hayan pasado siempre, mientras la Matemática misma permanece: «La Metafísica representa, sin duda, la más difícil de todas las intuiciones humanas; es la única que no ha sido escrita»⁶.

Quando Kant llegó a esta conclusión, se sintió perfectamente libre: estaba libre del matematicismo de Descartes y, por su parte, no había cometido aún ningún desacierto. Cuánto tiempo permaneció en este envidiable estado nunca lo sabremos. Acaso un año, acaso dos. Pero es más que probable que ni Kant mismo supo cuándo fué libre, porque apenas hubo abandonado el método cartesiano se apresuró a encadenarse a otro. En lugar de empezar con definiciones, como hacen los matemáticos, la primera regla del nuevo método era buscar en cada objeto lo que se puede percibir en él con evidencia inmediata. Cada una de estas percepciones inmediatamente evidentes se expresa en un juicio. La segunda regla era enumerar por separado tales juicios y asegurarse de que ninguno de ellos está contenido en otro; los juicios que quedasen entonces podían, sin peligro, ser asen-

⁶ I Kant, o. c., pág. 126.

tados como axiomas fundamentales sobre los que había que fundamentar todo el conocimiento subsiguiente.

Las reglas del nuevo método fueron precisadas por vez primera en la *Inquisición de 1763*; la lectura de esta obra es aún muy conveniente para quien desee comprender la filosofía kantiana. En ella se asiste al nacimiento de la *Crítica de la razón pura* en un momento en que ni el propio Kant era consciente de ello. Pero así era. Al sustituir las definiciones abstractas por la observación empírica como primera fase del conocimiento filosófico, no estaba pasando Kant de la Matemática a la Filosofía, sino de la Matemática a la Física. Como Kant mismo concluía: «El verdadero método de la Metafísica es fundamentalmente el mismo que Newton ha introducido en la ciencia natural y que tan excelentes resultados ha producido allí»⁷. En el mismo día y en el mismo minuto en que escribió Kant estas simples palabras, cruzó la línea de muerte más allá de la cual se extiende la tierra donde la Metafísica no puede vivir. Una nueva ciencia modelo era designada supremo juez de la Filosofía. Pero la Metafísica no es más susceptible de demostración física que de demostración matemática; en honor y conciencia, el veredicto de su nuevo juez tenía que ser necesariamente condenatorio.

Hoy esto nos resulta de fácil comprensión, pero

⁷ *Ibidem*, pág. 129.

Kant mismo no podía adivinarlo; tuvo que enseñárselo la experiencia. Porque, lejos de sentir temores por el futuro del conocimiento metafísico, el filósofo de Koenisberg se proponía probar en la misma Inquisición de 1763 que la Metafísica podía alcanzar conclusiones cuya certeza llegaba hasta a una total y absoluta convicción. Por este tiempo no veía él diferencia alguna entre los principios de la Metafísica y los de otro conocimiento racional que no fuese la Matemática⁸. Era tal la fuerza de esta convicción, que Kant se propuso demostrar en dos páginas que los primeros principios de la Teología natural eran capaces de la más alta evidencia filosófica, y después probaba, en poco más de tres páginas, que, si bien los primeros principios de la Ética no gozaban aún de tal evidencia, podía pensarse al menos que llegarían a alcanzarla con el tiempo⁹. El futuro autor de la *Crítica* podía abrigar estas ilusiones, porque creía aún en una especie de intuición intelectual mediante la cual se podían percibir los diversos objetos de la especulación filosófica. Suponiendo que tenemos una intuición intelectual del espacio, del tiempo, del alma y de Dios, se podía aplicar el método físico de Newton a tales objetos. Tardó Kant todavía algún tiempo en comprobar que la única forma de intuición que puede captar la realidad actual es la intuición sensible. La cosa no estaba aún clara alrededor del año 1770.

⁸. *Ibidem*, págs. 135-141.

⁹ *Ibidem*, págs. 141-146.

cuando escribió su disertación *Sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible*, pero la hora del descubrimiento se aproximaba. Todo lo que existe realmente—decía Kant allí—se halla *irgendwo und irgendwann* (en cierto lugar y en cierto tiempo), pero él no veía aún que su posición implicase el rechazo de la *Metafísica*. Al contrario, ofrecía allí un análisis muy profundo y luminoso de lo que debía ser un método metafísico¹⁰. Pero él no tenía derecho a usarlo; había llegado el tiempo en que, dentro de la mente de Kant, iba a salir Newton victorioso.

Kant debió darse cuenta del hecho alrededor del comienzo del período de absoluto silencio que se extiende desde 1770 hasta la publicación de la *Crítica*, en 1781. Entonces se vió claro que no sólo consideraba el método newtoniano como el único método válido, sino que daba también por supuesto que el mundo era exactamente como Newton lo había descrito. La *Crítica de la razón pura* constituye una descripción magistral de lo que debería ser la estructura de la mente humana para explicar la existencia de una concepción newtoniana de la Naturaleza, partiendo de que esta concepción se verifica en la realidad. Nada puede mostrar mejor la debilidad del fisicismo como método filosófico. La razón pura no podía durar más que la física newtoniana, cuya justificación constituía su función propia. Newton había creído que su física exigía necesariamente la existen-

¹⁰ I. Kant. *De mundi sensibilis...*, vol. V, 2, pág. 125

La unidad de la experiencia filosófica

cia de un espacio y un tiempo absoluto¹¹; en consecuencia, decidió Kant que se debía estar dotado de dos formas de intuición sensible: espacio y tiempo, en las que son dados al entendimiento todos los objetos de conocimiento. En cuanto nuestra mente se aplica a objetos así dados, puede constituir un conocimiento válido; cuando, al contrario, se aplica a meras presentaciones de objetos posibles, no forma conceptos de cosas, sino solamente ideas, y como estas ideas no tienen objetos, no constituyen conocimiento científico, sino esa especulación ilusoria que llamamos Metafísica.

El lenguaje técnico de Kant es difícil de dominar, pero resulta muy ventajoso una vez que se lo ha dominado. Digamos, pues, dentro de su terminología, que el hombre tiene sensibilidad y entendimiento, y que la sensibilidad percibe inmediatamente la realidad que le es dada a través de las dos formas a priori de espacio y tiempo. Se dice que estas formas son *a priori* porque no las derivamos de las cosas, sino que se las imponemos; las formas de nuestro conocimiento de la realidad constituyen a ésta en objeto de conocimiento; son también, por tanto, formas de la experiencia misma. Por su parte, el entendimiento está equipado de modo similar con principios a priori, tales como las nociones de sustancia

¹¹ I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, ed. F. Cajori, Cambridge University Press, 1934; Defn. VIII. Scholium, n. 1 y 2.

o de causalidad, mediante los cuales conecta los diversos objetos que se nos dan en el espacio y en el tiempo. Estos principios del entendimiento—llamados categorías—no derivan de las cosas más de lo que derivan el espacio y el tiempo mismos; como dice Kant, son trascendentes respecto a las cosas; no son extraídos de la experiencia, sino que la hacen. La propiedad de los principios del entendimiento es que, siendo la condición de toda experiencia sensible, es probablemente para resultar fuente de una ilusión perjudicial. Tal como pueden referirse a objetos realmente percibidos, pueden también referirse a nuestros conceptos de las cosas, como si estos conceptos fuesen las cosas reales mismas (lo cual es falso). La naturaleza trascendente de los principios del entendimiento resulta así la fuente de lo que Kant llama una ilusión trascendental. Es, en efecto, una ilusión, porque, en lugar de conectarse los objetos reales unos con otros por medio de conceptos, lo que se hace es conectar los conceptos entre sí por medio de ideas abstractas, creyendo, sin embargo, que se está aún tratando con las cosas mismas. Es una ilusión trascendental porque su misma posibilidad se debe a que los principios del entendimiento humano no están tomados de objetos particulares, sino que son trascendentes respecto a todo posible objeto. Cuando se los aplica a intuiciones sensibles producen conocimiento científico (tarea propia del entendimiento); cuando se los aplica a conceptos científicos producen ideas abstractas y metafísicas (tarea propia de la ra-

zón). Al carecer la Metafísica de objetos concretos, es a la vez necesaria e inútil. Es necesaria porque no podemos detener al entendimiento o evitar que piense en el vacío; convertido en razón, lo demuestra todo. Es, sin embargo, inútil, precisamente porque lo demuestra todo: que hay Dios y que no hay Dios; que hay alma y que no hay alma; que el mundo tiene y no tiene unidad. En cuanto que los principios del entendimiento «trascienden todos los límites de la experiencia y, por tanto, esquivan toda prueba empírica», la razón resulta forzosamente «el campo de batalla de esa controversia sin fin llamada metafísica»¹².

En los *Prolegómenos* ha descrito Kant la evolución de su pensamiento hasta estas conclusiones. Comenzó cuando Hume «le despertó» de lo que el propio filósofo alemán llamó su «sueño dogmático». Generalizando la observación del inglés sobre el principio de causalidad, llegó a la conclusión de que el conocimiento científico sería absolutamente imposible, a menos que se considerasen estos principios, no como derivados de la experiencia (éste había sido el error de Hume), sino como originados en el puro entendimiento¹³. Haciéndolos pasar de experiencia a condiciones intelectuales de experiencia, esperaba Kant lograr un triple resultado; en primer lugar, librar a

¹² Greene, *Kant Selections*, Scribners, Nueva York, 1929, pág. 2.

¹³ Kant, *Prolegomena*.

- (b) la ciencia del escepticismo; en segundo lugar, quitar a la Metafísica sus pretensiones al título de conocimiento objetivo; en tercer lugar, aclarar por qué la Metafísica, aunque no pase de ser ilusión, es inevitable.

Al tener Kant que encararse con cuestiones que ni pueden ser ignoradas, ni tampoco contestadas racionalmente, no tuvo más remedio que buscar una justificación y una respuesta fuera del orden del conocimiento racional. Un hombre a quien él había leído y cuyo lectura había conservado cuidadosamente en su memoria, iba a sugerirle, en definitiva, un posible camino para salir del atolladero. Hay un profundo simbolismo en el rabioso odio personal de Juan Jacobo Rousseau contra Hume; la aversión de Rousseau era, sin duda, patológica, pero su objeto estaba seleccionado con acertada precisión. El escepticismo de Hume era la personificación de la razón como destructora de los principios del conocimiento filosófico y de la moralidad. La apasionada apelación de Rousseau al sentimiento, frente a la ceguera natural de la razón, fué para Kant la revelación de un orden moral completamente independiente y cerrado en sí. «¡Oh conciencia, conciencia, instinto divino... infalible juez del bien y del mal!...», había exclamado Rousseau en uno de sus famosos libros¹⁴. «¡Deber! Sublime y poderoso nombre...», exclamaría

¹⁴ J. J. Rousseau. *Profession of Faith of a Savoyard Vicar*, trad. inglé. O. Schreiner. Nueva York, 1889, pág. 64.

La unidad de la experiencia filosófica

Kant en su Critica de la razón práctica¹⁵. Como no había logrado éste una justificación racional de la moralidad y estaba de acuerdo, por otra parte, en que la moralidad es inseparable de la vida humana, no le quedaba sino tomar la moralidad como un hecho que se justifica a sí mismo. Cuando la moralidad no proviene de lo que sabemos queda en libertad para prescribirnos lo que debemos creer. Si Kant adoptaba el sentimiento moral de Rousseau, tenía que aceptar también su teología natural como racionalmente injustificable, pero moralmente necesaria. Cuando, después de haberse separado de la Metafísica, comienza la Ética a dictar su propia metafísica, aparece el «moralismo» en escena. El principio kantiano de la primacía de la razón práctica es un caso claro de «moralismo», una de las clásicas huídas del escepticismo de alguien que no confía en la Filosofía.

La primacía de la razón práctica significa que la razón tiene que suscribir ciertas afirmaciones, aunque sean racionalmente indemostrables, porque las exigencias de la vida moral postulan su verdad. El hecho fundamental de la moralidad es el sentimiento de que se deben hacer ciertas cosas y evitar otras. La razón puede enseñarnos, y nos enseña, en realidad, qué cosas se deben hacer; pero que debemos hacer algunas es un hecho que puede ser observado y descrito, mas no demostrado. El verdadero nombre de este hecho es deber. Llamamos deber a la ne-

¹⁵ Green, *Kant Selections*, pág. 330.

cesidad, reconocida por una mente meditadora, de actuar, no sólo en conformidad con la ley moral, sino por puro respeto a la ley moral, independientemente del dolor o placer que podamos sentir al obrar así.

Lo primero que implica el hecho del deber es que el hombre ha de ser capaz de cumplirlo. Un acto de puro deber, sin ninguna clase de motivos personales, es acaso imposible psicológicamente; pero el desear obedecer a la ley moral por ser ley, ha de formar parte, en definitiva, de nuestras decisiones morales. Si no se quiere que la palabra «deber» carezca de todo significado, lo que debemos hacer, también hemos de poder hacerlo. Por tanto, hay que presuponer que la libertad es una propiedad de la voluntad en todos los seres racionales¹⁶.

Además, puesto que el hombre no es libre en cuanto miembro del mundo sensible (mundo que el entendimiento tiene que concebir como estrictamente determinado), hay que suponer que, como agente moral, pertenece a otro mundo, puramente inteligible, donde ningún motivo sensible puede interferir con las exigencias de la moralidad. Nos vemos así en la necesidad de aceptar, por conectadas inseparablemente con la razón práctica, algunas posiciones teóricas completamente «privadas de posible comprensión para la razón especulativa»¹⁷. El que la voluntad actúe

¹⁶ *Ibidem*, pág. 335.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 356.

por puro respeto al deber postula la posibilidad de un orden moral perfecto; si tal orden es imposible en esta vida, ha de serlo en otra; luego el alma es inmortal.

Ahora bien, una vida moral perfecta, no perturbada por la incesante lucha entre razón y sensibilidad, debe forzosamente traer consigo felicidad, porque si la felicidad no es el fin, sí es una consecuencia de la moralidad. ¿Y qué es la ley moral como causa de la felicidad, sino Dios? Por tanto, Dios es postulado por la razón práctica, lo cual significa que la razón puede afirmar su existencia, aunque la razón especulativa o teorética no pueda saber nada sobre ello ¹⁸.

Es evidente que la primacía de la razón práctica es más que una fórmula abstracta: a la Ética se le asigna la obligación de resolver los problemas metafísicos sin consultar a la Metafísica. Lo que los metafísicos dan como verdadero no puede probarse ni refutarse; pero la razón práctica lo necesita; por tanto, está a salvo de todo posible ataque de escepticismo, su irresponsabilidad racional protege plenamente su seguridad.

Un fisicismo completado por un moralismo no era una posición desconocida ni imposible, pero tenía sus dificultades. Toda la doctrina de Kant tendía a satisfacer dos postulados: la Física de Newton es posible, el deber moral es posible. De ordinario, una Filosofía así logra realizar su programa pero

¹⁸ *Ibidem*, pág. 360.

como se halla enteramente gobernada por sus postulados como por requisitos externos, por fuerza sus elementos componentes han de quedar más o menos inconexos. A pesar de los esfuerzos de Kant para multiplicar las conexiones internas entre las diversas partes de su doctrina, la verdad es que no consiguió dar a ésta unidad orgánica. No era cuestión de talento o de genio; es que la cosa misma no lo permitía. Al haberse separado de la Metafísica, no podía el kantismo crecer desde dentro como un árbol; y como no germinaba internamente, sino que copiaba modelos exteriores, necesariamente tenía que ser una sucesión de adaptaciones sin relación mutua.

Por eso, a otras grandes mentes que lo han replanteado, el kantismo aparece como una estructura soberbia, pero carente de necesidad interna. La primera fisura se observa ya dentro de la *Crítica de la razón pura* entre la sensibilidad y el entendimiento. Efectivamente, entre estas dos fuentes del conocimiento, no sólo se da distinción, sino heterogeneidad, a pesar de que pertenecen a la misma mente. Pero ¿es posible que no tengan ninguna raíz común dentro de la misma mente en que aparecen? Si es así, ¿cómo se explica el que, a pesar de ser completamente distintas, colaboren con todo éxito, cual sucede en la Matemática y en la Física? Por supuesto que el filósofo alemán se dió cuenta de la dificultad, pero ni quiso ni tampoco podía contestarla. No quiso porque no era cuestión de la crítica, ya que ésta se refiere únicamente a las condiciones *a priori* del conocimiento.

sino de la Metafísica, a quien corresponden las últimas causas de la realidad. Pero tampoco podía, porque si atribuyese a la sensibilidad y al entendimiento un origen común, borraría su distinción, y entonces resultaría imposible el conocimiento empírico, no habría diferencia entre Física y Metafísica, y, en fin, la *Crítica de la razón pura* debería acabar en un idealismo metafísico.

② Otra fisura, acaso todavía más ancha y honda se observa entre las dos Críticas. Demostraría ignorancia del punto en cuestión el acusar a Kant de haber contradicho en la segunda lo que había afirmado en la primera. Si lo hubiese hecho, no abriríamos siquiera sus libros. Nunca Kant cambió en objeto de entendimiento lo postulado por la *Crítica de la razón práctica*. El afirmar a Dios en virtud del hecho de la moralidad no es *saber* que Dios existe. La dificultad se halla más profundamente disimulada en la doctrina. Según la *Crítica de la razón pura*, la Naturaleza es un sistema de sustancias determinado estrictamente por el principio de causalidad; sea como sea en sí misma, no se la puede concebir de otro modo. Por otra parte, la *Crítica de la razón práctica* afirma que el deber postula un libre arbitrio autónomo, capaz de autodeterminación e inmune de toda necesidad natural. Este es realmente el punto de encuentro de las dos *Críticas*: puesto que el mundo de la intuición sensible está sometido a la necesidad, ningún motivo sensible puede entrar en el acto moral sin destruir a la vez su libertad y su moralidad. El rigor

ético de Kant, que le llevó a considerar incompatibles el placer y el deber, no era una mera consecuencia del pietismo de Spener (puritanismo, diríamos mejor), sino que le venía impuesto como una consecuencia necesaria por la primera *Crítica*. Nada se sigue de suyo de la inconsistencia de una doctrina; pero si resulta que empieza a apilar dificultades arbitrarias por razón de su misma consistencia, entonces sí hay derecho a preguntarse qué es lo que falla en ella. Y por cierto que aquí las dificultades eran aterradoras, pues implicaban una antinomia radical entre el hombre como viviente en el orden de la naturaleza y el hombre como agente en el orden de la moralidad. Después de todo, son el mismo hombre. Y entonces, ¿por qué razón, en virtud de qué incalculable pecado original, ha sido condenado el hombre como ciudadano libre del mundo inteligible a vivir en el mundo estrictamente determinado de la materia? Si él mismo es la causa de esta determinación, ¿por qué su propio entendimiento habría de establecer la necesidad causal como un obstáculo permanente a su propia voluntad libre? Si nosotros hacemos a la Naturaleza ser lo que es, ¿por qué la hacemos ser un obstáculo para nuestra propia moralidad? Realmente, esta dramática lucha entre la ley de la Naturaleza y la ley de la moralidad se parece un poco demasiado a la *Epístola a los romanos* en traje filosófico. Al haberse negado Kant a establecer conclusiones metafísicas sobre fundamentos metafísicos.

cos, forzosamente tenía que ser arrastrado de la Metafísica a la Ética y de la Ética a la Teología.

Afortunadamente, Kant vivió lo bastante para descubrir, al menos de lejos, cuál habría sido el resultado normal de su itinerario filosófico. Las notas publicadas en 1920 por Erich Adikes con el título de *Opus posthumum de Kant*, le llevan a uno a sospechar que, de haber vivido Kant un poco más, incluso se hubiera abandonado a una especie de fiebre mística. Después de haber demostrado en su juventud que nada sabemos sobre Dios, el viejo Kant estaba empezando a sospechar que él mismo podía ser Dios: «Dios no es un ser fuera de mí, sino una mera idea en mí. Dios es la razón práctica moral autolegisladora. Por tanto, solamente un Dios en mí, en torno a mí y sobre mí.» / Un Dios que está en nosotros y sobre nosotros, como ley moral misma, o no es nada o es el poder legislativo de la razón práctica en nosotros. «Dios sólo puede ser visto en nosotros», dice Kant, y más adelante: «Hay un Ser en mí que, aunque distinto de mí, está conmigo en relaciones de eficacia causal, y que siendo Él mismo libre, es decir, no dependiendo de la ley de la Naturaleza en espacio y tiempo, indirectamente me dirige (justifica o condena), y yo, como hombre, soy este Ser. No es una sustancia fuera de mí; y lo que es más extraño, la causalidad es una determinación a la acción en libertad y no como una necesidad de la Naturaleza»¹⁹

¹⁹ *Ibidem*, págs. 373-374.

¡Qué laberinto metafísico-teológico! Newton se habría sorprendido de ver fluir de su método tales resultados. Los filósofos que se dejan seducir por el señuelo de la ciencia positiva siempre acaban su vida en un mundo extraño: ése es el castigo a su error. Pero nunca es su filosofía lo extraño: ésa es la recompensa a su honestidad.

(a)

(b) Sin embargo, todavía les aguarda otro castigo: sus discípulos. Al principio, maestro y discípulo sólo encuentran gozo en sus relaciones. ¿Quién puede leer sin emoción las páginas de *Diario del joven Fichte* en que nos cuenta cómo, hallándose desconocido y sin dinero, acudió a Kant para pedirle consejo y dinero? El gran filósofo no tenía dinero para darle, pero sí consejo. Para atraer la atención de Kant, había escrito Fichte una *Crítica de todas las Revelaciones*, y se la envió como carta de recomendación. ¡Qué alegría cuando el maestro le dijo que podía imprimirse! Fichte deseaba que Kant la revisase, pero éste le contestó que estaba bien escrita. «¿Es posible?—se pregunta Fichte a sí mismo en el *Diario*—. Y, sin embargo, Kant lo ha dicho»²⁰. De ordinario lo que pone fin a esta amistad es que, mientras el maestro tiene sus conclusiones por conclusiones, sus discípulos las toman como premisas, con la consecuencia de que ya las conclusiones del discípulo no pueden ser las conclusiones del maestro.

²⁰ H. Heine, *De l'Allemagne depuis Luther*, pág. II; en «*Revue des Deux Mondes*», 15 diciembre 1834; vol. IV, página 654.

La unidad de la experiencia filosófica

En el caso particular de Kant, el abismo que la Critica de la razón pura había dejado abierto entre la sensibilidad y el entendimiento estaba pidiendo un puente. El paso era tan necesario, que ya Reinhold lo había hecho con anterioridad nada menos que en 1789. Pero cuando Fichte afrontó el mismo problema, lo hizo de tal modo que hasta Reinhold se quitó el sombrero y se inclinó ante la nueva solución. En cambio, Kant continuó cubierto y refunfuñó. Tal como Fichte la concebía, la voluntad de la Critica de la razón práctica disrutaba de la primacía, y en lugar de limitarse a complementar la Critica de la razón pura, la estaba reconstruyendo. En su obra Principios fundamentales de la ciencia y del conocimiento (1794) había tratado Fichte de deducir el sentido y el entendimiento del Ego o «Yo», considerándolo como su fuente común. El Ego mismo es esencialmente una voluntad que se halla limitada desde dentro por el mundo material. Para anular esta limitación, el Yo crea el mundo del sentido y el entendimiento como un sustitutivo para una realidad que, de otra manera, sería ininteligible. Por supuesto, aun ahora el Yo sigue siendo limitado, pero, desde que ha creado este nuevo obstáculo, es, al menos, dueño de su propia limitación. En virtud de esta primera reducción, resulta fácil reconciliar incluso las dos Criticas. No hay oposición entre la necesidad de la naturaleza y la libertad de la voluntad, porque la libertad de la voluntad es la causa de la necesidad de la naturaleza. Y tal como el Yo ha creado la

naturaleza, puede siempre remodelarla y liberarse a sí mismo más y más del límite que se ha autoimpuesto dándole más y más inteligibilidad. El progreso en el conocimiento de la naturaleza es el progreso en la liberación de ella.

Al haber alcanzado estas conclusiones, le quedaba todavía a Fichte otro problema que resolver. ¿Cómo es que el mundo del sentido y del entendimiento, creado por el Yo, puede ser el mismo para todos nosotros? Su respuesta fué que el acuerdo entre los productos de las voluntades individuales era el resultado de Una Eterna Voluntad Infinita, que crea el mundo *en* nuestras mentes y *por* nuestras mentes. El inesperado vástago de la *Critica de la razón pura* era un monstruo filosófico realmente interesante: un spinozismo de la voluntad. Al himno de Rousseau a la conciencia y al himno de Kant al deber era natural que siguiese el himno de Fichte a la voluntad: «¡Sublime y viviente voluntad! ¡Nombrada por no nombrada, comprendida por no pensada! Yo puedo levantar mi alma a Ti, por Ti no estoy yo dividido. Tu voz resuena dentro de mí, la mía resuena en Ti»²¹. La filosofía de Kant no tiene sentido, a menos que signifique esto, escribía Fichte a Schelling en 1799; pero otro kantiano, Forberg, escribía por su parte: «Fichte insiste en afirmar y repetir que su sistema no es otro que el de Kant. Pero yo sé de la mejor fuente y estoy

Schelling

²¹ Fichte, *El destino del hombre*, lib. III, 3.

en situación de asegurar que el fundador de la *Critica* es de otra opinión»²².

¶ Por el mismo tiempo en que Kant desautorizaba a Fichte era el joven Schelling el discípulo favorito de Fichte. Cuando publicó su *Sistema de idealismo trascendental*, Schelling estaba convencido de que su libro era una confirmación de la doctrina del maestro. Quería sencillamente saber por qué la voluntad siente tal inclinación a limitarse a sí misma con un obstáculo material. Su respuesta fué que la voluntad es un artista cuyas ideas inteligibles necesitan encarnarse en una realidad material. El mundo es una obra artística y la filosofía del arte, o Estética, es la piedra fundamental de la Filosofía. La originalidad de esta nueva doctrina se hizo patente en 1801, cuando Schelling publicó su *Filosofía de la naturaleza*. En 1802 escribía Fichte a Schad que Schelling nunca había entendido su filosofía. Entonces Schelling se sorprendió muchísimo, pero debió sentirse indignado cuando en 1806 tuvo que acusar a Fichte de haber tomado de su *Filosofía de la naturaleza* una larga serie de proposiciones. ¡Qué triunfo! Schelling había deducido de los principios de Fichte con tanta corrección estas conclusiones que, cuatro años más tarde, éste se veía obligado a tomarlas del mismo libro que públicamente había desautorizado²³.

²² X. Léon, *Fichte et son temps*, A. Colin, París, 1922; vol. I, pág. 415.

²³ X. León, o. c., vol. II, págs. 501-502; París, A. Colin, 1924.

Hegel

Hegel era el hombre que iba a poner un poco de orden en este caos. Había escrito un tratado *Sobre la diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* (1801): estaba, pues, perfectamente enterado de ambos sistemas, y era razonable que esperase hallar un camino fuera de estas contradicciones. Ese camino lo descubrió y reveló al mundo en su *Fenomenología del espíritu* (1807). Muchos años más tarde, en su lecho de muerte, diría Hegel con cierta melancolía: «Sólo un hombre pudo haberme entendido, y él no me entendió tampoco.»

Forzado a reconciliar metafísicas tan variadas, Hegel se hallaba en la mismísima situación de Nicolás de Cusa en el siglo xv. Después de describir lo que él llamaba estado de conciencia «infeliz» o «arrepentida», que surge de tales contradicciones, procedió a demostrar que hay en Filosofía actitudes típicas susceptibles de ser descritas objetivamente como fenómenos mentales y cuya exclusivista autoafirmación es la raíz del daño. Cada una de esas actitudes típicas tiene que afirmarse como verdadera, y, sin duda, lo es, pero no es la verdad. «La verdad es el todo», y el todo es la naturaleza, que alcanza «su plenitud a través del proceso de su propio desenvolvimiento»²⁴. Una vez que Hegel hubo establecido esta primera conclusión, fué derecho a la fuente de estas contradicciones metafísicas. La encontró en las

²⁴ J. Loewenberg, *Hegel Selections*, Scribners, Nueva York, 1929, pág. 16.

La unidad de la experiencia filosófica

antinomias kantianas de la razón pura, y entonces con profunda agudeza trató de extraer de ellas un remedio para la contienda filosófica que habían causado. La Naturaleza es la manifestación externa de una Idea absoluta y eterna, que se expresa en el espacio y el tiempo según una ley dialéctica. Como el Uno de Plotino, la Idea que se «enajena» en la Naturaleza encuentra su camino de vuelta mediante los momentos sucesivos de su realización dialéctica. Cada término de una antinomia concreta resulta de este modo un paso necesario para la autoafirmación final de la Idea. Esta doctrina era un golpe maestro, pero implicaba el reconocimiento manifiesto de que la contradicción se halla en la raíz misma de la realidad. La contradicción ha de darse dondequiera en las cosas para que las contradicciones de la Filosofía sean un retrato exacto de la realidad.

A primera vista, no había nada alarmante en esta actitud. Se trataba sencillamente de una «docta ignorancia» y de un caso más de escepticismo establecido dogmáticamente. Pero cuando Hegel defendió su posición en la *Enciclopedia de las ciencias exactas* (1817) y más tarde en la *Filosofía del Derecho* (1821), se vió claro por primera vez el impacto de la nueva doctrina sobre la vida práctica. La verdad es el todo, pero la realización progresiva del todo supone una superación progresiva de todas las contradicciones parciales de la cual saldrá su unidad. El razonamiento abstracto es un juego dialéctico inofensivo: la proposición de una tesis lleva a la antítesis para desapa-

recer ambas en la unidad de la síntesis; ésta, a su vez, al convertirse en tesis, se pone en tensión frente a su propia antítesis, y así indefinidamente. Hay cierta emoción metafísica en observar el avance progresivo de la Idea conductora hacia su propia actualización. Pero no se debería olvidar que la contradicción es la materia misma de que está hecho el mundo. Cada cosa particular es inteligible como parte de un todo; por sí misma, es ininteligible; mejor dicho, por sí misma es una mera autoafirmación fundada sobre la negación de lo demás y negada por lo demás. Si la realización de la Idea es la marcha de Dios a través del mundo, la ruta del Dios de Hegel está sembrada de ruinas.)

Siendo el hegelianismo un sistema metafísico en que se incluye toda la realidad, tal doctrina no se limita a las ideas, sino que se aplica a las cosas. De este modo, el conflicto entre las filosofías resulta un conflicto entre filósofos; el «campo de batalla de una controversia sin fin», que había descrito Kant con el nombre de metafísica, es, en realidad, un campo de batalla entre hombres, donde cada filósofo, como momento particular de la ley universal, tiene que ser la antítesis de otro, hasta que ambos sean resueltos en la síntesis de un tercero. La contradicción entre ideas es guerra entre hombres. En un mundo así, la guerra no es en modo alguno un accidente; es la ley. La actualización progresiva de la Idea conductora del mundo implica la sumisión de los individuos a la unidad del Estado. El Estado ideal mismo expresa pro-

gresivamente su unidad mediante las oposiciones necesarias entre los estados particulares. El Estado es —según palabras del mismo Hegel— «la marcha de Dios a través del mundo»²⁵, y una vez más, la ruta de Dios está sembrada de ruinas.

Ni podía ser de otra manera. En una doctrina donde las filosofías no pasan de ser expresiones abstractas de las civilizaciones en que tienen lugar, estas mismas civilizaciones expresan únicamente las ideas particulares de los estados correspondientes. Ahora bien: como término que es de una antinomia, cada estado es un individuo, y «en la individualidad está contenida esencialmente la negación». Incluso la confederación de estados, «como individualidad, debe crear una oposición, y así engendra un enemigo». La expresión concreta de la fuerza dialéctica que opone sus muchos términos es, en tal mundo, el soldado armado: «la clase militar—dice Hegel—es la clase de la universalidad»²⁶. Hay algo de misterioso en una filosofía en que, según Hegel demuestra, ni siquiera el arma de fuego es una invención casual, sino el descubrimiento necesario de un arma impersonal que permite a los estados, tomados como todos, hacer guerras impersonales contra otros estados, también tomados como todos. A los profesores de mente liberal que enseñan el relativismo hegeliano en las Universidades les parece que es una escuela de tolerancia;

²⁵ *Ibidem*, pág. 443.

²⁶ *Ibidem*, pág. 465.

efectivamente, los estudiantes aprenden a ver que hay un lugar para cada cosa porque cada cosa tiene derecho a seguir su propio camino. Pero esto no es relativismo hegeliano, sino indiferentismo filosófico. En realidad, el relativismo dogmático de Hegel enseña algo muy diferente, a saber, que ninguna cosa particular, tomada por sí, puede afirmarse debidamente sino destruyendo a la otra hasta ser, a su vez, destruída por otra. «La guerra—dice Hegel—no es un accidente», sino un elemento «por el cual recibe el carácter ideal de lo particular su derecho y realidad»²⁷. Se trata de ideas real y verdaderamente asesinas; aún no se ha vertido toda la sangre de que son responsables. Pero son, en verdad, la última palabra del hegelianismo, como también la conclusión necesaria de una escuela que, al confinar a la razón en la esfera de la pura ciencia, hizo a la Filosofía esclava de la ciega tiranía de la voluntad.

²⁷ *Ibidem*, pág. 464.

X. EL SOCIOLOGISMO DE A. COMTE

En el día 3 del mes del Dante del año 66 de la Gran Crisis Occidental se hallaba el filósofo francés Augusto Comte completando la lista de ciento cincuenta libros que componían su Biblioteca Positivista. En el «calendario positivista», en el día 3 del mes del Dante, se celebraba la fiesta de Rabelais. Pero la Biblioteca Positivista no era ninguna broma; era, ni más ni menos, que el catálogo de los libros cuya lectura es necesaria y suficiente para adquirir todos los conocimientos requeridos por nuestras necesidades sociales. Treinta volúmenes de poesía, otros treinta de ciencias, sesenta de Historia y otros treinta de lo que Comte llamaba «síntesis», hacían, en total, ciento cincuenta. En esta biblioteca las obras de filosofía entraban en los treinta volúmenes de «síntesis» y no comprendían más que cuatro o cinco volúmenes. Platón no se hallaba representado; tampoco

Leibniz, Spinoza, Locke ni Kant. El primer volumen se reservaba para la *Política* y la *Ética* de Aristóteles; en el segundo entraba el *Discurso del Método* de Descartes, precedido por el *Novum Organum* de Bacon, y seguido por la *Interpretación de la Naturaleza* de Diderot; los *Pensamientos* de Pascal, seguidos por los de Vauvenargues, y los *Consejos de una madre* de madame de Lambert, constituían el tercer volumen; en cuanto al cuarto, estaba formado por las numerosas obras del propio Augusto Comte, más los *Ensayos filosóficos* de Hume. También en los orígenes de Comte, como en los de Kant, estuvo Hume.

Comte, que nació en 1798, se educó en el colegio de Montpellier y fué después alumno de la Escuela Politécnica—de donde se le expulsó por sus opiniones políticas subversivas—, se enfrentó, desde su temprana juventud, con las consecuencias sociales de la filosofía del siglo XVIII. Su punto de partida fué, no solamente la caída de la metafísica clásica, como había sido el de Kant, sino también la caída de la misma estructura social que, por muchas centurias, había amparado esta forma de filosofía a la vez que era amparada por ella. La Francia del rey había desaparecido destruída por la Revolución; pero, a su vez, la Revolución no había logrado establecer un nuevo orden de vida política, y después del glorioso y trágico episodio del Imperio napoleónico, todo parecía llevar a un retorno al pasado. La Monarquía había vuelto y pretendía dominar el país como si

nada hubiese acontecido desde 1789. Toda la carrera de Comte estuvo dominada por la arraigada convicción de que, si es verdad que después de la Revolución se imponía una restauración, al mismo tiempo el pasado estaba irrevocablemente muerto. Este adverbio expresaba perfectamente el pensamiento de Comte: decir «irrevocablemente» era decir que nadie podía levantar la sentencia de muerte que pesaba sobre el antiguo régimen social, porque tal sentencia de muerte expresaba una fatalidad histórica y objetiva.

Siendo esto así, una restauración tenía que ser una reorganización, es decir, la formación de un nuevo tipo de orden social según nuevos principios. No era Comte el único que se sentía interesado en este problema: De Bonald y De Maistre, Fourier y Saint-Simon habían sugerido ya diversos remedios para la anarquía política del momento. Pero Comte enfocaba la situación como filósofo nato, para quien todo el problema es esencialmente un problema de ideas, la solución del cual ha de ser por fuerza una solución filosófica. Para él, la anarquía social y política era una manifestación exterior del estado de anarquía mental que prevalecía desde que los viejos caminos de pensamiento habían quedado anticuados. Porque habían caído los viejos caminos, pero ninguno nuevo había venido a ocupar su lugar o a desempeñar en un nuevo orden social el papel que había desempeñado la metafísica en el viejo. Esta era la razón de que no pudiese surgir un nuevo orden social. Cuando los hombres no saben qué pensar, tampoco saben cómo

vivir. Comte quería enseñarles cómo vivir enseñán-
doles qué pensar. Era ésta, sin duda, una alta am-
bición, pero Comte nunca la rehuyó y a última
hora creía haberla realizado. Desde 1830 a 1842 el
nuevo reformador había publicado los seis volúmenes
de su *Sistema de filosofía positiva*; ahora pudo él
tomar como lema para su *Sistema de política positiva*
las palabras del poeta francés Alfredo de Vigny:
«¿Qué es una vida grande? Un pensamiento de ju-
ventud realizado en madurez.» Pero la vida grande
de Comte fué un sueño más grande aún, porque su
filosofía nació bajo un hado funesto. Este hado fu-
nesto era, por una vez más, una idea científica des-
lumbradora: no la matemática, ni la física, sino la
sociología. La filosofía de Comte iba a ser un «so-
ciologismo».

No puede pensarse que la elección de la nueva
ciencia modeló fuese fruto de una decisión totalmente
arbitraria, como no lo fué tampoco la de Abelardo,
Descartes o Kant. Si se toma una sociedad en un
momento de su evolución, viene definida siempre por
tres elementos fundamentales cuyas relaciones mutuas
son inalterables. Comte los describe del siguiente
modo. En primer lugar, en la raíz misma de cada
grupo social se da un estado definido de conocimiento
intelectual. Es manifiesto que una sociedad donde im-
pere el fetichismo tiene que diferir, por completo y
en cada elemento de su estructura interna, de una so-
ciedad donde prevalece el monoteísmo; como ésta a
su vez, forzosamente ha de diferenciarse de otra don-

La unidad de la experiencia filosófica

de el conocimiento científico haya sustituido a la teología monoteísta. Un grupo social está constituido esencialmente por familias unidas en la misma concepción intelectual del mundo.

⑥ En conexión y dependencia del factor de conocimiento, aparece siempre un segundo factor: una determinada forma de gobierno político. Este segundo factor fluye del primero. En efecto, el gobierno es la mera reacción natural del todo sobre las partes, y si el todo es la perspectiva intelectual común que enlaza a los miembros de la comunidad, el régimen político ha de expresar el cuerpo de creencias de que se origina. Queda, por fin, un tercer elemento que fluye a su vez de los otros dos: una civilización específicamente literaria, artística, comercial e industrial, nacida de la mentalidad rectora y del régimen político. Un modo fácil de recordar esta parte de la doctrina de Comte es darle la vuelta. En este caso nos encontramos al marxismo, con una situación industrial determinada en la raíz del sistema, de donde nace un régimen político, que es seguido, a su vez, por justificaciones religiosas, artísticas y filosóficas. Démosle la vuelta, a su vez, y retrocederemos al comptismo, con un estado determinado de conocimiento en la raíz del sistema, una situación industrial igualmente definida al fin, y, en el medio, una forma específica de arte¹. En una palabra: tal como el marxismo es un materialismo histórico, el comptismo era

¹ A. Comte, *Filosofía positiva*, lib. IV, cap. XI.

un idealismo histórico, en el cual la estructura total de una sociedad dada en un tiempo dado, viene estrictamente determinada por la comunidad de creencia en que se funda. La cohesión ideológica de estas creencias se identifica con la cohesión social.

Siendo tal la estructura estática de los grupos sociales, consideremos ahora la ley dinámica de su desenvolvimiento. Si se parte de la posición adoptada por Comte, el desenvolvimiento de las sociedades humanas tiene que ser concebido necesariamente como el desenvolvimiento de una idea, o, mejor dicho, de un cierto espíritu. De hecho, para Comte, es el proceso, lento, pero casi regular, por el cual lo que se llama «el espíritu positivo» ha llegado a alcanzar conciencia completa de su propia naturaleza. Lo que llamamos historia política o social, así como la historia del arte, de la literatura o de la filosofía, son meros episodios incidentales de la gran epopeya central del espíritu positivo. Porque tal espíritu existía ya en el comienzo mismo de la Historia, cuando la mente humana explicaba aún todos los fenómenos por la voluntad de las divinidades. Fué éste el «estadio teológico». Pero que había ya entonces espíritu positivo lo demuestra el que, incluso durante este estado primitivo, tuvo lugar una racionalización progresiva de las creencias teológicas, desde el fetichismo al politeísmo y desde el politeísmo al monoteísmo. Tan cierto es esto, que la transición del monoteísmo al segundo estadio resulta casi imperceptible. Al segundo estadio lo llama Comte «metafísico»; en él, las cau-

sas abstractas sustituyen a los dioses o a Dios como última explicación del mundo. La Metafísica es, según Comte, el espectro de las teologías muertas. Pero era un intermedio necesario para que la ciencia positiva alcanzase su completa madurez. En el tercer estadio, el espíritu positivo es esencialmente el espíritu de la ciencia positiva que no se interesa por los dioses ni por las causas, porque no busca el «por qué», sino únicamente el «cómo» de las cosas. Las leyes, no las causas, son la única explicación válida de todos los hechos conocibles. Tal es el tercer y último estadio de los tres por los que todas las concepciones humanas y, por tanto, todas las sociedades humanas, tienen que pasar necesariamente en el curso de su desenvolvimiento. Comte formuló claramente la famosa «ley de los tres estadios» ya en 1822. Ella constituye la base de todo su sistema: cada rama del conocimiento humano pasa sucesivamente por el estadio teológico o legendario, el metafísico o abstracto y el científico o positivo.

El descubrimiento de esta ley universal no sólo determinó la base de la sociología de Comte; le ofreció también la explicación completa de la crisis social que estaba viviendo y un medio seguro de ponerle fin. A una sociedad en que domine la teología ha de corresponderle necesariamente un orden social peculiar. La Edad Media, por la que Comte profesaba una romántica admiración, constituía una clara prueba de la tesis. Una fe revelada, explicada por la teología y recibida por la fe, había de traer consigo

una teocracia en la que el papado regía al sacerdocio, el sacerdocio a la Monarquía, la Monarquía a la nobleza y así sucesivamente de acuerdo con las leyes del sistema feudal. A esto se añadía un arte y una literatura cristianas, con lo cual la estructura total de la sociedad medieval era posibilitada, animada desde dentro, y a la vez conservada, por el mismo espíritu teológico. Muy otra era la situación de Europa a comienzos del siglo XIX. Debido al avance necesario del espíritu positivo, la teología medieval había pasado a ser una cosa del pretérito. A su hora había ya dado paso al estadio metafísico, cuyo nacimiento habían favorecido las Monarquías absolutas del siglo XVII, con su arte y su literatura correspondientes. Pero el espíritu marchaba y había de aniquilar también el orden metafísico-monárquico; ése fué el efecto de la Revolución francesa. Ahora la Metafísica quedaba anticuada, como antes había quedado la Teología. Hume y el espíritu crítico del siglo XVIII habían revelado al mundo su completa inutilidad. Lo malo era que el espíritu positivo no había logrado aún dar una explicación completa del mundo, cuya aceptación general fuese el vínculo común del nuevo orden social. ¿Quién era el llamado a hacer por el estadio positivo en el siglo XIX lo que por el estadio teológico había hecho Santo Tomás de Aquino en la Edad Media y por el estadio metafísico Descartes en el siglo XVII? El mundo estaba esperando un profeta que anunciase la era última y final en que la Humanidad iba a vivir ya para siempre. Tal profeta había

La unidad de la experiencia filosófica

de ser, por supuesto, Augusto Comte. Pero ¿qué debía él hacer para ello?

Dotado como estaba de una inmensa capacidad de especulación abstracta, empezó Comte por explicar por qué la ciencia positiva no había conseguido dar a la Humanidad una concepción sistemática del mundo. Es verdad que eran ya muchas las ciencias positivas, pero quedaba todavía un orden de hechos cuya interpretación aún era puramente metafísica: el orden de los hechos sociales y políticos. En un tiempo en que ya a nadie se le hubiera ocurrido ocuparse de la materia sin recurrir a la Física, a la Química o a la Biología, aún se creía, sin embargo, generalmente que los hechos sociales no estaban sometidos a leyes y, por tanto, que cualquiera podía modelar una sociedad a su gusto con tal de que se le diese poder para ello. De ahí las ilusiones, lo mismo de los conservadores retrasados que de los revolucionarios atrevidos, que planeaban ciudades ideales y utópicas sin preguntarse por las leyes actuales de la vida social. Por tanto, la primera tarea de nuestro reformador tenía que ser por fuerza la ampliación del espíritu de la ciencia positiva a los hechos sociales; es decir, la creación de una ciencia todavía inexistente: la Sociología. Con ello esperaba también el filósofo francés lograr un segundo resultado. Ante todo, al liberar a la política de su estado metafísico y caótico y convertirla en una ciencia positiva, pretendía iniciar una era de ingeniería social y política. Podemos actuar sobre la materia porque conocemos sus leyes; luego, si logra-

mos conocer las leyes sociales, podremos actuar con la misma facilidad sobre las sociedades. En segundo lugar, después de haber extendido el espíritu positivo a la única clase de hechos que estaba todavía fuera de su jurisdicción, podía proceder Comte a levantar el sistema perfectamente consistente del conocimiento humano y a formular el dogma científico que requería el nuevo orden social. Había expulsado a la Metafísica de su vieja posición; estaba, pues, asegurada la perfecta uniformidad del conjunto del conocimiento humano. Si todas las ideas, si todas las leyes son igualmente positivas, se las puede reducir a un sistema homogéneo cuya cohesión ideológica sea la cohesión social de la Humanidad.

Todo era bello y bueno. Personalmente, aun habiendo comprobado qué engañador es, no puedo menos de expresar mi simpatía por el entusiasmo tan puro de estos jóvenes filósofos. Nada hay más bello sobre la tierra que el nacimiento de una idea, cuando, en su prístina novedad, trae una luz nueva a nuestro viejo mundo. (Antes todo estaba desconectado; ahora cada cosa está en su sitio, desde que la Lógica se ha revelado a Abelardo, la Matemática a Descartes, la Física a Kant, o cuando el joven Comte descubre ahora la ciencia de los hechos sociales. Pero ¿por qué cada uno de ellos ha de estar tan seguro de haber descubierto al mismo tiempo la Filosofía misma?) Estamos ahora, creo, mucho más cerca de la respuesta a esta importante cuestión de lo que estábamos al comienzo de nuestro estudio. De todos modos, antes

*

* Las ideas constituyen el motor de la historia.
HEGEL.

de darla, debemos seguir el experimento sociológico de Comte y de sus sucesores hasta el fin.

No había nada de malo en el descubrimiento de la Sociología. Cualquier ciencia nueva merece la bienvenida, y si es verdad que no era ésta la más segura, podía, con todo, constituir una rama valiosa del conocimiento, especialmente si se tiene en cuenta que su objeto no son los grupos animales, sino las sociedades humanas. El error de Comte estuvo en haber creído, después de haber concebido la posibilidad de tal ciencia, que podía llevarla a feliz término él solo, y en proponerse resolver todos los problemas filosóficos, una vez que más o menos la había rematado. Ante todo, se propuso hacer posible la Filosofía misma por medio de la reorganización de todo conocimiento humano desde dentro.

Nunca son casuales los avatares de un filósofo, incluso cuando va descaminado. Comte andaba en busca de un dogma científico cuya común aceptación trajese un nuevo orden social. A primera vista, parecía que el cuerpo total del conocimiento científico, completado ahora con el descubrimiento de la Sociología, fuese en sí una respuesta suficiente a la cuestión. La ciencia estaba desplazando a la Metafísica en la razón humana; por tanto, bastaba esperar pacientemente a que llegase el día inexorable en que, después de haberse desvanecido por completo las viejas ideas, adoptasen todos los hombres espontáneamente la misma concepción científica del mundo. Entonces

surgiría naturalmente, como vástago necesario de la nueva unidad mental, un nuevo orden social.

Se trataba de una solución tentadora por su misma simplicidad; sin embargo, Comte no la aceptó nunca, y ello por una razón muy profunda. La ciencia—palabra con que designaba el cuerpo de todas las ciencias positivas desde la Matemática a la Biología y a la Sociología—, constituye una representación objetiva de lo que es actualmente el mundo: pero, examinado desde el punto de vista de la ciencia, el mundo no tiene unidad por sí mismo. Cada científico está sometido a la índole y a los modos del especialista; primeramente se especializa en su propia ciencia; después comienza a especializarse en una parte determinada de esa ciencia, y así va restringiendo su perspectiva hasta que acaba por volver la espalda a las demás ciencias y a sus resultados y limitarse a la investigación exhaustiva de algún detalle microscópico que se convierte así en toda la realidad que le compete. Esta era la razón de que ya en tiempos de Locke la enseñanza de las ciencias en las Universidades fuese absolutamente caótica, no se relacionasen las ciencias mutuamente, y cada profesor defendiese su propio bocado del mundo, como un perro su hueso, con una mirada de desagrado para todo el que quisiese tocarla. En breves palabras: la tendencia natural de la ciencia no es hacia la unidad, sino hacia una más completa desintegración. Tales hechos indican la intrínseca heterogeneidad del mundo. Es verdad que cada cosa está estrictamente deter-

La unidad de la experiencia filosófica

minada, pero la suma total de estas determinaciones no constituye un todo. Pero, aunque el mundo físico, en cuanto expresado por la ciencia positiva, no sea un sistema coherente de cosas, sin embargo, una sociedad, para ser una sociedad real, debe ser un sistema coherente de hombres; ahora bien: esto resulta imposible, a menos que su perspectiva fundamental del mundo tenga algo de unidad. La unidad le viene a una tribu primitiva de su fetiche; a la civilización teológica, de su dios; a la sociedad metafísica, del Autor de la Naturaleza; pero si una sociedad no tiene nada más de qué vivir que de la ciencia y de sus leyes, discontinuas, se verá condenada sin remedio a una desintegración completa; en realidad, no será ya una sociedad.

La marcha de su pensamiento condujo a Comte a la conclusión de que, aunque a la ciencia tocase proporcionar todo el material del futuro dogma, ella sola no podía proporcionar el dogma mismo. Lo que se necesitaba ahora, sobre y más allá de la ciencia positiva, era una filosofía positiva, es decir, un sistema estrictamente justificado de pensamientos, cada uno de los cuales fuese una verdad científicamente demostrada, y todos, tomados en conjunto, constituyesen una explicación plenamente redondeada de la realidad. Todos los datos del problema de que nos venimos ocupando desde el comienzo de este libro están aquí delante de nuestros ojos, numerados y definidos por Comte con asombrosa lucidez. Los hombres no creen ya en la Teología: también saben que la Metafísica

es cosa del pasado; pero ahora necesitan una filosofía, y sólo tienen una ciencia. Y de aquí el problema: ¿Cómo nos dará la ciencia una filosofía? Lo que da al caso de Comte tan importante relieve es que, después de haber planteado así la cuestión, tuvo la mente lo bastante lúcida para atinar con la recta respuesta: la ciencia sola ni pretende ni puede darnos una filosofía. A menos que veamos la ciencia desde un punto de vista no científico, nuestro conocimiento positivo nunca se reducirá a la unidad. Ahora bien: de no mirar las cosas desde el punto de vista de las cosas, como hace la ciencia, la única alternativa que nos queda es mirarlas desde el punto de vista del hombre. Para expresar la misma idea en la terminología de Locke, digamos que, puesto que no es asequible una «síntesis objetiva», la única síntesis posible es una «síntesis subjetiva». Por consiguiente, la Filosofía ha de ser la síntesis subjetiva del conocimiento positivo desde el punto de vista del hombre y de sus necesidades sociales.

(Una vez decidido a dar este salto fatal, Comte lo hizo del modo más científico posible. Primeramente insistió en el hecho de que la más joven de todas las ciencias, la Sociología, fuese la ciencia del hombre. No era una casualidad que la ciencia descubierta en último lugar fuese la ciencia del hombre. El conocimiento positivo de las sociedades, al ser el más complejo de todos los hechos, presupone el conocimiento positivo de todos los demás hechos; de

H. Spé

ahí que las demás ciencias hayan sido descubiertas antes que la Sociología. Pero entonces, y por la misma razón, la vida social humana es el único hecho desde el que se pueden mirar todos los demás, con la certeza de no pasar por alto el fundamental. Así resulta que la ciencia misma nos invita a unificar el conocimiento positivo desde el punto de vista de la Humanidad. Las consecuencias de la interpretación subjetiva de la ciencia en la doctrina de Comte son simplemente sorprendentes. Para hacer una síntesis subjetiva del conocimiento positivo, empezó Comte por reducirlo a las que él llamó ciencias teóricas y abstractas: la Matemática, la Astronomía, la Física, la Química, la Biología y la Sociología. Estas ciencias versan sobre leyes, no sobre cosas; en cambio, si quisiésemos explicarnos las ciencias concretas, como la Mineralogía, la Botánica y la Zoología, nos perderíamos en el carácter heterogéneo de la realidad. Por tanto, ciñámonos a las ciencias abstractas y eliminemos las demás como inadecuadas para una síntesis filosófica. Por supuesto que desde el punto de vista de la ciencia misma era ésta una decisión arbitraria. H. Spencer protestó en su libro *La clasificación de las ciencias* (1864) contra el carácter «antropocéntrico» de la clasificación de Comte². Spencer tenía razón: ¿con qué derecho, en nombre de la ciencia, se eliminaba a la mitad de las ciencias en beneficio de

² L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'August Comte*, París, Alcan, 1905, pág. 61.

la otra mitad? Pero Comte tampoco pensaba mal: si no se hace nada en la ciencia, ¿cómo se la podrá convertir en Filosofía?

Una vez que Comte hubo procedido a esta drástica reducción en el número de las ciencias se encontró frente a la tarea, todavía más difícil, de reducir las que quedaban a unidad sintética. Pretender que las ciencias mismas prescindiesen de lo que está más allá de las necesidades sociales del hombre habría sido perder el tiempo. La ciencia no se cuida del hombre, sino de las cosas, y para el puro científico es tan importante conocer una cosa como otra, con tal de que caigan dentro del objeto de su ciencia. La consecuencia era que cada una de las ciencias fundamentales había de reorganizarse desde dentro para acomodarse a las necesidades del filósofo. A tal operación la calificó Comte de «regeneración» de la ciencia: con ello pretendía causar un renacimiento de la ciencia por infusión de una dosis apropiada de espíritu subjetivo. Por desgracia, las ciencias así regeneradas subjetivamente parecían tan extrañas que los científicos no conseguían ver en ellas una traza positiva nueva. Por ejemplo, la Astronomía quedaba reducida al estudio del sistema solar, porque es el sistema en que nos toca vivir; a la llamada Astronomía sideral la estigmatizaba Comte como «grave aberración científica». Aún sometió a la Astronomía a una reducción más drástica; la redujo al estudio de la tierra o de los otros cuerpos celestiales en sus relaciones con la tierra. La tierra es *nuestro* planeta,

La unidad de la experiencia filosófica

el planeta humano; por tanto, en él deberían concentrarse los estudios astronómicos. Del mismo modo habría de ser simplificada la Química: primeramente suponiendo que todos los cuerpos compuestos están hechos de dos cuerpos simples o de cierto número de otros cuerpos complejos que se pueden a su vez resolver en dos simples; en segundo lugar, dejando el estudio prácticamente de todos los innumerables cuerpos químicos que sean indignos de nuestra atención.

Una vez que una ciencia se ha sometido a su proceso de regeneración, lo poco que de ella quede ha de hacer frente al último y, con mucho, más peligroso de sus ensayos: su actual incorporación a la síntesis subjetiva. Como Comte ha dicho al final de su *Sistema de filosofía positiva*: «El punto de vista esencialmente filosófico no asigna, por último, más fin al estudio de las leyes naturales que darnos una representación del mundo externo conforme a las exigencias esenciales de nuestra inteligencia, tan lejos como lo permita el grado de exactitud requerido por el conjunto de nuestras necesidades prácticas»³. En cuanto se puso a elaborar su síntesis subjetiva, resultó evidente que las necesidades prácticas no tolerarían mucha exactitud intelectual. Después de todo, Comte había llegado a un punto en que la razón no

³ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, página 642. El mismo Comte sugirió más tarde que «Sistema de filosofía positiva» habría sido título más adecuado.

tenía más que decir. Supongamos que un científico le dijese: «Puesto que usted es tan celoso del espíritu de la ciencia, al que usted llama espíritu positivo, ¿por qué el positivismo no deja a la ciencia sola? Como científico, me opongo enérgicamente a cualquier intromisión en la ciencia por cualquier razón ajena, incluso por el alto interés del hombre. Usted no quiere que la ciencia sea esclava de la Teología; yo me opongo a que sea esclava de la Humanidad, y es que el resultado será en ambos casos la destrucción de la ciencia.» ¿Qué argumentos racionales podría Comte oponer a tal actitud? Absolutamente ninguno. La última razón para regenerar la ciencia según las necesidades sociales de la Humanidad no podía hallarse dentro de la ciencia misma; cuanto menos se meta uno con la ciencia mejor le irá a ella, y cuanto más ame uno la ciencia, menos dispuesto estará a sacrificarla a cosa alguna. La única justificación de tal aventura había de ser un sentimiento, no una razón; de hecho, sería el amor a la Humanidad. Pero, al hacer del amor la última fundamentación del positivismo, estaba repitiendo Comte, dentro de su camino y por razones enteramente propias, la decisión kantiana de dar la primacía a la razón práctica. Es evidente que Comte no debía nada a Kant, pero, al pretender trazar una filosofía sin metafísica, tenía que caer en alguna especie de moralismo. El moralismo comptiano iba a ser el sentimentalismo que él mismo afirmó al comienzo de su *Discurso sobre el conjunto del positivismo*: «La necesidad de asignar

con exactitud el lugar que ocupan el entendimiento y el corazón en la organización de la naturaleza humana y de la sociedad lleva a la decisión de que el afecto debe ser el punto central de la síntesis.» Y más adelante: «La fundación de la ciencia social confirma la afirmación hecha al comienzo de esta obra de que, en el positivismo, el entendimiento acepta una posición de subordinación al corazón. El reconocimiento de esta tesis, que es el principio subjetivo del positivismo, hace posible la construcción de un sistema completo de la vida humana»⁴. La condenación inicial de la Metafísica en nombre de la ciencia, a la que estas filosofías consideran el único tipo de conocimiento racional, culmina invariablemente en la capitulación de la ciencia misma ante algún elemento irracional. He aquí una ley que se infiere de la experiencia filosófica y que es confirmada plenamente por lo que de ordinario se llama la segunda carrera de Comte.

La explicación vulgar de su subjetivismo sentimental fué, por supuesto, muy otra. Cuando el lector, después de haber recorrido los seis volúmenes del *Sistema de filosofía positiva*, tropieza con el lema de la *Visión general del positivismo*: «Nos cansamos de pensar, e incluso de actuar, pero nunca de amar», no puede por menos de preguntarse qué se oculta detrás de tal frase. La respuesta obvia sería: una mujer.

⁴ A. Comte, *A General View of Positivism*, trad. ingl. J. H. Bridges, G. Routledge, Londres, 1908, págs. 15 y 40

Y, en efecto, eso era. En el caso de Comte, el *cherchez la femme* es un aviso totalmente superfluo, porque el problema no es hallarla, sino mantenerse libre de ella y de lo que él llama su «angélica influencia». Como Comte dice con su inimitable manera: «Mi carrera ha sido la de Aristóteles. Yo habría deseado energía para la de San Pablo de no ser por ella»⁵. Nunca se debe discutir con los profetas sobre la fuente de su inspiración. Comte nos dice que Clotilde de Vaux fué para él una «nueva Beatriz». Se trata de una comparación más bien benévola; ello nos recuerda que, aunque las Beatrices abundan, muy pocas encuentran su Dante, y no habiendo Dante no hay tampoco *Divina comedia*; lo cierto es que Clotilde nunca inspiró a Comte más que sus propias ideas. Rindamos, pues, el debido homenaje a la nueva Beatriz, pero sin olvidar que la segunda parte de la carrera de Comte fluye, no de Clotilde de Vaux, sino de la primera parte, y esto con necesidad orgánica.

Ya en 1826, es decir, dieciocho años antes de haber encontrado a Clotilde, había sentado Comte los principios de su reforma social y religiosa en sus *Consideraciones sobre el poder espiritual*. Anticipando el tiempo de la promulgación de su nuevo dogma positivo, podía ya prever la necesidad de organizar un nuevo clero, cuya función específica sería la de

⁵ A. Comte, *The Catechism of Positivism*, trad. ingl. R. Congreve, J. Champman, Londres, 1858; prefacio, pág. 19.

La unidad de la experiencia filosófica

enseñar la nueva verdad y facilitar la implantación de un orden social positivo. Pero, en cuanto estuvieron completos su *Sistema de filosofía positiva* y su *Política positiva*, la empresa siguiente tenía que ser necesariamente el establecimiento de un poder espiritual positivo y, por supuesto, asumir su dirección. Desde ahora, la Humanidad, en lugar de ser sencillamente el principio central de su síntesis subjetiva, vino a ser para Comte un objeto de culto, el dios positivo, el Gran Ser de una religión cuyo autoelegido papa era él mismo. De este modo, la ciencia de la Sociología daba origen a una Sociolatría, con el amor por principio, el orden como base y el progreso como fin. Según Comte se hacía viejo, se sentía más convencido de la santidad de su religiosa misión. Un domingo, el 19 de octubre de 1851, concluía su tercer curso de conferencias filosóficas sobre la historia general de la Humanidad con lo que él llamó modestamente «el resumen de cinco horas». La memorable conclusión de este resumen era este tajante anuncio: «En el nombre del Pasado y del Futuro, los sirvientes de la Humanidad—lo mismo los sirvientes filosóficos que los prácticos—se adelantan a reclamar para ellos la dirección general de este mundo. Su objeto es constituir, finalmente, una Providencia real en todos los sectores: moral, intelectual y material. En consecuencia, arrancan, de una vez para siempre, la supremacía política a todos los diversos sirvientes de Dios, católicos, protestantes y

deístas—, por estar anticuados y ser, a la vez, una causa de perturbación»⁶.

(Después de haber excomulgado así a todas las otras religiones, el Alto Sacerdote de la Humanidad se puso a organizar el nuevo culto.) Su primer pensamiento fué para sus inmortales predecesores, los grandes hombres del siglo XVIII, por haber llevado a cabo su obra destructora de un modo tan eficaz, lo mismo en religión que en política, que después de ellos se había hecho absolutamente necesaria una reorganización total y directa de la sociedad. Esto no se refería a Voltaire o a Rousseau, cuyo vago deísmo metafísico había dado lugar a «sectas superficiales e inmorales» completamente ajenas al espíritu positivo, sino más bien a la grande e inmortal escuela de Diderot y de Hume. «Hume—decía Comte—es mi principal precursor en Filosofía»⁷; recordemos, a propósito, que su *Ensayo* se hallaba entre los pocos libros filosóficos incluidos en el catálogo de la *Biblioteca positivista*. Pero el punto verdaderamente importante no era éste, sino la necesaria conexión que Comte advertía entre la completa destrucción que Hume había hecho de la Metafísica y de la religión, y la reconstrucción que él mismo pretendía hacer de la religión y la política sobre la base de una nueva filosofía. Comparado con Hume, Kant, cuya «concepción fundamental nunca ha sido realmente sistemati-

⁶ *Ibidem*, prefacio, pág. 1.

⁷ *Ibidem*, pág. 7.

zada y desenvuelta hasta el positivismo», no pasaba de ser una preparación de Comte. Era Comte, y no Kant, el que había puesto fin a la gran crisis occidental, puesto que, partiendo de la negación universal y absoluta de Hume, había conseguido, por fin, lo que él llamaba «el noble objeto de sus anhelos, una religión que se apoya sobre demostración»^a.

La diferencia de Kant, Comte fué, a la vez, su propio Fichte y su propio Hegel. Este notable hecho explica, no sólo su falta de entusiasmo por la obra de Kant, sino también el que las dos escuelas siguiesen rumbos opuestos. Kant rompió con Fichte porque no quiso ser arrastrado del conocimiento positivo a la metafísica y de la metafísica a la religión. John Stuart Mill y Littré tuvieron que apartarse de Comte porque no quisieron dejarse arrastrar desde la filosofía positiva a la nueva teología y a la nueva religión. Los discípulos de Kant fueron más de prisa y más lejos que su maestro; Comte fué más de prisa y más lejos que sus discípulos. De ahí la inacabable controversia en que Mill y Littré se vieron obligados a oponerse a Comte en el mismo punto, aunque no por las mismas razones.

Mill había sido un seguidor, independiente, pero muy fiel, de Comte durante la primera parte de la evolución de éste último. Seguía la filosofía positiva porque tenía una confianza absoluta en el conocimiento científico, a la vez que un decidido escepticis-

^a *Ibidem*, pág. 6.

mo, lo mismo en Metafísica que en religión. Sin embargo, en cuanto oyó lo de la síntesis subjetiva acusó a Comte de caer en una pasión desordenada de unidad abstracta. Se retiró entonces de la escuela, basándose en que la política positiva y la religión positiva de Comte no tenían nada que ver con su filosofía positiva. Comte—concluía Mill—es, en definitiva, tan grande como Descartes y Leibniz, quienes, entre todos los grandes pensadores científicos, «fueron los más consistentes, y por la misma razón, los más absurdos, puesto que no rehuyeron ninguna consecuencia, por contraria que fuese al sentido común, si a ella parecían conducir sus premisas.» Cierto, Comte era tan grande como ellos y difícilmente más extravagante; de todos modos, al escribir en una época «menos tolerante para los absurdos palpables», los que él comete, aunque no sean en sí tan grandes, resultan, en definitiva, más ridículos.⁹

También Littré deseaba una filosofía basada sobre la ciencia, y sólo sobre la ciencia; pero no estaba de acuerdo con la comparación que Mill había establecido entre Comte y los viejos metafísicos. Según Littré, Descartes y Leibniz habían fallado por llevar lógicamente hasta sus últimas consecuencias principios erróneos; Comte, en cambio, por no acertar a desarrollar de un modo firme principios filosóficos verdaderos: «En el caso de Descartes y Leibniz, el prin-

⁹ J. S. Mill, *A. Comte and Positivism*. Trübner, Londres, 1865, líneas finales del libro.

La unidad de la experiencia filosófica

cipio era responsable de las consecuencias: «en el caso de Mr. Comte, las consecuencias eran arbitrarias, pero el principio mismo quedaba a salvo»¹⁰. De acuerdo con eso, concluía Littré que el verdadero positivismo debía reducirse exclusivamente a la filosofía científica de Comte sin ninguna mezcla de religión subjetiva.

Mill y Littré eran hombres capaces, pero no eran contrincantes para Comte. Naturalmente, éste se sintió profundamente herido; pero lo que de ellos le extrañó fué ante todo su miopía. Descaban una filosofía positiva libre de todo subjetivismo; en otras palabras, descaban una «síntesis objetiva». Pero esto sí que era un «absurdo palpable». Si removemos del positivismo todos sus elementos subjetivos, se evaporaría, desde luego, la política positiva y la religión positiva, pero se evaporaría también con ellas la filosofía positiva misma. Comte conocía su propia doctrina desde dentro, y no podía olvidar cómo la había hecho. Si se prescinde del propósito subjetivo de reorganizar las ciencias según las necesidades sociales de la Humanidad, no quedará más que un conocimiento científico inconexo, un caos de ciencias no relacionadas, la mayor parte de ellas inútiles, y las pocas útiles sobrecargadas de impertinente especulación. En una palabra, se abandonaría la ciencia, no la Filosofía. Si se rechaza la política positiva y la religión positiva

¹⁰ E. Littré. *August Comte et J. S. Mill*, París, 1857, páginas 5-6.

a causa de su subjetividad, se debe rechazar también por la misma razón la filosofía positiva; pero si, al contrario, se acepta la filosofía positiva a pesar de su subjetividad, ¿con qué derecho se condena la política positiva y la religión positiva? La Filosofía es una síntesis, y toda síntesis es subjetiva. La filosofía positiva es una síntesis subjetiva de hechos objetivos, y por eso es Filosofía; por tanto, o hay que rechazarlo todo o hay que admitirlo todo.

El sociologismo de Comte es uno de los experimentos filosóficos más sorprendentes que recuerda la Historia. Reducido a su más simple expresión, significa que, si se rechaza la Metafísica por no ser suficientemente racional, no hay otro remedio que o bien «regenerar» la ciencia sobre una base no científica, lo cual implica el abandono de la ciencia; o bien, mantener la completa objetividad del conocimiento científico, lo cual implica el abandono de la Filosofía. Mill y Littré tenían razón en no querer meterse con la absoluta objetividad de la ciencia, porque suponía poner en peligro su existencia misma; pero Comte tenía también razón al replicar que Mill y Littré, puesto que habían identificado conocimiento racional con conocimiento científico objetivo, no podían rechazar toda subjetividad y al mismo tiempo mantener una filosofía. En tal situación, los hombres optaron naturalmente por renunciar a la Filosofía, abriendo así la época de desorden intelectual y de anarquía social en que ahora nosotros buscamos a tientas un camino.

XI. LA CAIDA DE LA FILOSOFIA MODERNA

Cuando Ostwald Spengler publicó *La decadencia de Occidente*, muchos lectores de su ahora famoso libro se sintieron en desacuerdo con más de una de sus conclusiones; pero pocos entre ellos habrían pensado en discutir el hecho mismo de que Occidente se hallara en decadencia. La mayoría de ellos estaban en la conciencia de ello desde hacía ya mucho tiempo. Y no, en definitiva, a causa de la guerra mundial; porque, al contrario, la guerra había sido un momento de entusiasmo y de completa autodedicación a la causa sagrada, en el cual se habían olvidado viejos recelos e insistentes temores por el futuro de la cultura occidental. Reconozco que no es elegante reírse ahora de esa causa sagrada; pero hay todavía algunos que recuerden como intentaron entonces justificar la guerra, dándole un significado, y ¿qué significado era ése? No se podía permitir que sucumbiese

cierta idea del hombre y el ideal correspondiente de vida social. Pero parece ahora claro que incluso en aquel momento se hallaba la cultura occidental siguiendo invariablemente su proceso de disolución; nosotros lo sabemos desde dentro por una especie de experiencia personal e inmediata. Porque nosotros somos los soportes de esta cultura; no puede ella estar moribunda, y moribunda precisamente en nosotros sin que seamos conscientes de ello.

En su más amplio sentido, lo que llamamos cultura occidental es, en esencia, la cultura griega, heredada por los romanos, decantada por los Padres de la Iglesia con las doctrinas religiosas del cristianismo, y progresivamente enriquecida por incontable número de artistas, escritores, científicos y filósofos desde el comienzo de la Edad Media hasta el primer tercio del siglo XIX. Sería un derroche de tiempo calcular ahora el punto crítico en su historia—en el continuado oleaje de sus eventos históricos cada punto es un punto crítico—, pero se puede afirmar sin riesgo que la Revolución francesa señala el momento en que los más clarividentes entre los representantes de la cultura occidental comenzaron a darse cuenta de que algo fallaba en ella. Aparecieron varias diagnósis y se comenzó a sugerir remedios. Por las razones ya dichas, falló Comte en la tarea de dotar a Europa de un dogma vivo; su nueva religión científica era un aborto, y él, su autoelegido papa, murió sin apenas discípulos. En conjunto, su Reforma había sido un fracaso, pero el filósofo francés había visto, al me-

nos, con claridad que la crisis de Europa era esencialmente una crisis de la cultura occidental: ¿puede un orden social que ha sido engendrado por la fe común en el valor de ciertos principios conservar la vida cuando se ha perdido la fe en dichos principios?

Quedará más claro el significado de esta cuestión si se hace una descripción sumaria de lo que podemos llamar, en gracia a la brevedad, el credo occidental. Su rasgo más fundamental es una firme creencia en la eminente dignidad del hombre. Los griegos de los tiempos clásicos jamás dudaron de que entre todas las cosas que se hallan en la Naturaleza el hombre es, con mucho, la más alta, y que de todas las cosas que el hombre puede conocer es el hombre mismo, con mucho, la más importante. Cuando Sócrates, después de haber intentado sin éxito ocuparse de problemas físicos, se resolvió a dedicarse exclusivamente al estudio del hombre, tomó una decisión trascendental. El «conócete a ti mismo» es la clave, no sólo de la cultura griega; sino también de la cultura clásica del mundo occidental. Lo que los griegos dejaron a sus sucesores fué un complejo cuerpo de conocimientos referentes, en su mayor parte, a la naturaleza del hombre y a sus diversas necesidades: la lógica, que es la ciencia de cómo pensar; varias filosofías diversas, culminantes todas en una ética y en una política, que son las ciencias de cómo vivir, y notables modelos de historia y elocuencia política, referentes a la vida de la ciudad. En cuanto a lo que llamamos hoy ciencia positiva, los mayores éxitos del genio

griego tuvieron lugar en el dominio de las matemáticas—conocimiento que se hace desde la propia mente sin someterse a la degradante tiranía de los hechos materiales—y en el campo de la Medicina, cuyo objeto específico es asegurar la salud del cuerpo humano. Y ahí se quedaron, detenidos por un oscuro sentimiento de que el resto no tenía ningún valor o al menos de que no compensaba del precio que había que pagar por ello: la independencia de la materia, la libertad interna.

[De los herederos de la cultura griega puede decirse sin escrúpulo que, si aumentaron la herencia, respetaron su naturaleza y nunca pensaron en desplazar su centro de gravedad. Los romanos le añadieron la espléndida estructura de su Derecho, pero su interés esencial era también el hombre y su mejoramiento. En cuanto al cristianismo, aunque es verdad que su meta última y su centro de referencia es Dios, también es cierto que concibe al hombre, creado por Dios a su propia imagen y semejanza, como el más perfecto de los seres de la tierra con el logro de su salvación propia como su más alto deber. Y ¿por qué es el hombre imagen de Dios? Según San Agustín, por tener inteligencia. Todos los filósofos griegos hubiesen suscrito con gusto esta tesis. 7

De ahí el segundo rasgo fundamental de la cultura occidental, a saber, una convicción definida de que la razón es la diferencia específica del hombre. La mejor definición del hombre es decir que es animal racional: si se priva al hombre de su razón, lo

que queda ya no es un hombre, sino un animal. Parece ésta una tesis muy común; sin embargo, la cultura occidental se halla en trance de muerte por haberla olvidado; porque la naturaleza racional del hombre es el único fundamento posible para un sistema racional de ética. La moralidad es esencialmente normalidad; para un ser racional, el actuar y comportarse o sin razón o en contra de sus dictados es actuar y comportarse no precisamente como una bestia, sino como un hombre bestial, que es peor. En efecto, es natural que una bestia actúe como bestia, es decir, según su propia naturaleza; pero es completamente impropio que un hombre obre como bestia, porque eso significa el olvido total de su propia naturaleza, y de ahí su destrucción final.

Difícilmente se puede comprender la continuidad de la cultura occidental a lo largo de toda su historia, si no se tiene presente el importante papel desempeñado por la Iglesia en la obra de su transmisión. Los padres de la Iglesia griegos y latinos habían conservado con tanto cuidado la noción clásica del hombre que, cuando Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, se propuso construir una exposición completa de la verdad cristiana, no tuvo escrúpulo en equiparse técnicamente en el pagano Aristóteles, cuya lógica, física, biología, ética y metafísica fueron entonces transformadas por sus discípulos medievales en elementos de la síntesis cristiana.

La Reforma del siglo XVI arruinó el majestuoso edificio; los dos elementos de que se componía—cris-

tianismo y cultura griega—se disgregaron entonces cada uno por su lado. Sin embargo, no sólo los humanistas, católicos, como Erasmo, sino incluso los protestantes, como Melanchthon, se pusieron inmediatamente a la tarea de reconstruirlo. Lutero mismo, a despecho de sus fieros ataques a la cultura pagana, era devoto de Ovidio y siempre sintió debilidad por Cicerón. Los humanistas que, de modo más o menos consciente, se desviaron del cristianismo al paganismo, retrocedieron a lo que les parecía ser la doctrina pura de Aristóteles o aseguraron el valor de verdad de las doctrinas legadas por los estoicos y epicúreos. A lo largo del Renacimiento, y hasta mediados del siglo XIX, la tradición clásica siguió siendo el terreno común sobre el que paganos y cristianos podían aún discutir y llevar adelante un fructífero intercambio intelectual. Hasta los más brillantes descubrimientos científicos fueron obra de hombres que, como Descartes, Pascal, Fermat, Leibniz y Newton, poco más habían estudiado en la escuela que el latín clásico, una filosofía más o menos parecida a la de Santo Tomás y Aristóteles y los rudimentos de Matemáticas. En tanto que la ciencia misma conservó la fe en su propia naturaleza, siguió siendo el sano ejercicio de la razón, aspirando la razón a conocer porque conocer es su función natural. Ni los más estupendos progresos hechos por las ciencias físicas y biológicas produjeron rotura alguna en la continuidad de la cultura occidental. Mientras el hombre tuvo el control de la Naturaleza pudo aún la cultura sobrevivir. La

La unidad de la experiencia filosófica

perdición vino cuando la Naturaleza comenzó a controlar al hombre.

Tal desenvolvimiento no era en modo alguno inevitable, pero el crecimiento progresivo de la ciencia natural lo hacía cada vez más probable. El creciente interés que los hombres tomaron en los resultados prácticos de la ciencia era en sí mismo natural y legítimo, pero les llevó a olvidar que la ciencia es conocimiento y que sus resultados prácticos son meros subproductos. Además, la acumulación constante de hechos hasta aquí desconocidos y de sus leyes recién formuladas vino a destruir el antiguo equilibrio entre las ciencias humanas y las ciencias físicas en beneficio de las últimas. No era esto, sin embargo, lo principal. Lo principal fue que antes de su inesperado éxito en la búsqueda de explicaciones concluyentes del mundo material, los hombres comenzaron a despreciar todas las disciplinas en las que no pueden darse tales demostraciones, o a reconstruirlas según el modelo de las ciencias físicas. En consecuencia, la Metafísica y la Ética tenían que ser ignoradas o, al menos, sustituidas por ciencias positivas nuevas; en todo caso, habían de ser eliminadas.

Este peligroso movimiento explica la posición tan arriesgada en que se encuentra ahora la cultura occidental. El europeo ha quemado su viejo barco antes de estar seguro de que el nuevo iba a flotar. Por otra parte, el artículo primero del credo científico es la aceptación de la Naturaleza tal como ella es. Lejos de compensar de la pérdida de la Filosofía, el descu-

brimiento de sus sucedáneos científicos abandona al hombre solo con la Naturaleza, tal como ella es, y le obliga a rendirse a la necesidad natural. La Filosofía es el único conocimiento racional que puede juzgar a la ciencia y a la Naturaleza. Al reducir la Filosofía a pura ciencia no sólo ha abdicado el hombre de su derecho a juzgar a la Naturaleza y a dirigirla, sino que además se ha convertido en un aspecto particular de la Naturaleza, sujeto, como los demás, a la ley necesaria que regula su desenvolvimiento. Un mundo en que los hechos consumados tienen su justificación en sí mismos es campo abonado para las más atrevidas aventuras sociales. Sus dictadores pueden jugar despiadadamente con las vidas e instituciones humanas, porque las dictaduras son hechos y tienen también su justificación en sí mismas.

Tal es la situación a que ha sido llevada Europa desde que Comte y Hegel estiraron el determinismo físico hasta hacerle abarcar los hechos sociales. Una situación, por cierto, paradójica. En efecto, sus filosofías eran filosofías de la Historia, que intentaban describir el desarrollo progresivo de cierto espíritu o de una idea desde el comienzo del mundo hasta el día de hoy, pero; de un modo o de otro, pusieron brusco fin a la Historia. Una vez que el espíritu positivo se ha emancipado por completo de la Teología y de la Metafísica, la Humanidad ha alcanzado con Comte el último de los tres estadios; desde Comte ya no puede suceder nada nuevo, excepto que los hombres vivirán para siempre en el paraíso positivis-

ta. Por caminos diferentes, Hegel lleva a sus lectores a la misma conclusión. La Idea absoluta hegeliana se transforma primeramente en Naturaleza, donde pierde su autoconciencia; después se expresa en el hombre, donde, debido a la capacidad pensante de éste, se recobra a sí misma a través de la ciencia, de la Historia y de la Filosofía¹. Pero este retorno de la Idea a sí misma a través del hombre se ha consumado con Hegel. Puesto que su filosofía ha demostrado «que esta Idea... se revela en el mundo y que en el mundo ninguna otra cosa se revela más que ella, su honor y su gloria»², no sólo ha sido contestada la pregunta hegeliana por el último fin del mundo, sino que el mundo mismo ha alcanzado su último fin. De este modo, lo mismo en Comte que en Hegel, se da una sorprendente discrepancia entre el método —no el espíritu— de la doctrina y la conclusión a que lleva. Dos filosofías del cambio culminaron en una estabilidad eterna; dos completos relativismos concluyeron en satisfechos dogmatismos. «Nada hay absoluto, todo es relativo» había sido una de las fórmulas favoritas de Comte, pero nunca añadió: «incluyendo el positivismo». Sin embargo, después de la muerte de Comte y de Hegel, la Historia siguió su marcha, y sus discípulos comenzaron naturalmente a preguntarse por qué. >

En el caso de Comte, no era difícil descubrir la respuesta. Al haber tomado en préstamo las nociones

¹ J. Loewenberg, *Hegel Selections*, pág. 370.

² *Ibidem*, pág. 349.

fundamentales de su doctrina a la ciencia positiva, y especialmente a la Sociología, era obligado que el positivismo francés se desintegrara en la ciencia positiva natural, por una parte, y en la ciencia positiva social, por otra. El primero de estos productos de la descomposición del comtismo está representado en Francia por el llamado «positivismo absoluto»; el segundo, por la sociología de Durkheim y su escuela. La sociología francesa es o, al menos, estaría conforme en ser, una ciencia positiva de los hechos sociales, incluyendo la Filosofía y la Ética. Lo moral son hechos: sus llamadas justificaciones filosóficas son también hechos; en una palabra, los hombres actúan como deben actuar y piensan como deben pensar, dado el grupo social en que viven. La pregunta «¿Qué hacemos?» es razonable, y la Sociología puede responderla; pero la pregunta «¿Qué debemos hacer?» no es científica, y de ahí que no haya respuesta para ella. Dicho con las propias palabras del profesor L. Lévy-Bruhl: «No hay respuesta alguna a la demanda: ¡dadnos una ética!, porque esta demanda no tiene objeto»³. (Como el positivismo absoluto, también el sociologismo es, en su base, un mero cientifismo constituido por comentarios a las conclusiones de la ciencia⁴;) pero los científicos no ven la nece-

³ L. Lévy-Bruhl, *Ethics and Moral Science*, A. Constable, Londres, 1925, pág. 216.

⁴ E. Gilson, *Sur le positivisme absolu*, en «Revue Philosophique», vol. 68, 1909, págs. 63-65, y la respuesta del Profesor A. Rey, *ibidem*, págs. 65-66.

La unidad de la experiencia filosófica

sidad de tales comentarios sobre la ciencia hechos por hombres que no son ellos mismos científicos y que, en consecuencia, tienen un conocimiento superficial de ella. La consecuencia del positivismo francés es la eliminación completa de la Filosofía y de sus problemas; es—dicho en pocas palabras—una de las formas posibles de suicidio filosófico.)

De todos modos, el positivismo francés es inofensivo; al menos en el sentido de que, ignorando, como ignora, todas las cuestiones filosóficas, permite al mundo seguir sus propias leyes sin interferir en ellas. Los discípulos de Hegel, en cambio, fueron de un tipo completamente diferente: ello tenía que ser así, dada la naturaleza peculiar de su método dialéctico. La Idea de Hegel no alcanza la meta de la edad de oro; después de siglos de continuado progreso, sino que solamente se puede hallar a sí misma luchando a lo largo de la sucesión de antinomias. En pocas palabras: el método hegeliano ha sido el de un revolucionario que aspira a resultados conservadores. Ahora bien: resultó que entre sus discípulos había revolucionarios que aspiraban a resultados conservadores. El método de Hegel, no sus conclusiones, fué lo que les pareció a ellos muy a propósito para sus propios fines, y es que no lograron comprender por qué el curso de la historia mundial había de haber acabado en la Monarquía de Federico Guillermo III de Prusia. Dicho de otro modo: si el mundo estaba todavía cambiando, no podía ser el hegelianismo la síntesis que pudiese fin a todas las antinomias; más bien.

era uno de los términos de una nueva antinomia: la antinomia entre el hecho obvio del cambio social y la conclusión necesaria, según el hegelianismo, de que el cambio social debería haber terminado ya. El hegelianismo había caído en las redes de su propio método; según escribiría más adelante Engels, «tenía que ser 'asumido' en su propio sentido, a saber, en el sentido de que mientras su forma había de ser aniquilada por la crítica, había que dejar a salvo el nuevo contenido que mediante él se había ganado»⁵.

Nadie veía cómo hacerlo hasta que comenzó a brillar la luz en una dirección inesperada. En 1841, por tanto diez años después de la muerte de Hegel, publicaba Ludwig Feuerbach su *Esencia del cristianismo*, seguida muy pronto, en 1845, por la *Esencia de la religión*. Feuerbach había sido primeramente estudiante de Teología y, en cierto modo, fué siempre un teólogo al revés. Después de haber comenzado siendo hegeliano independiente, volvió la espalda resueltamente a la Idea absoluta y se consagró exclusivamente al estudio del hombre. Como él mismo decía, de teólogo se convirtió en antropólogo. A despecho de las opiniones en contra, Feuerbach no era un hombre irreligioso; al contrario, consideraba al hombre como animal esencialmente religioso. Los animales no

Feuerbach

⁵ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (Marxist Library, vol. XV). International Publishers (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas), Nueva York, 1935, pág. 29. Cf. las notas correspondientes de J. Loewenberg, *Hegel Selections*, págs XIV-XV.

tienen religión, sólo el hombre la tiene; luego la religión debe tener su base en la diferencia esencial que hay entre el hombre y el irracional. Ahora bien: no hay otra diferencia entre ellos que la conciencia que el hombre tiene de su propia Naturaleza. Pero la autoconciencia del hombre no tiene otro objeto que él mismo; luego cuando el hombre habla de Dios, está hablando, en realidad, del hombre. En resumen: no es Dios el que ha creado al hombre, sino el hombre el que ha creado a Dios a su imagen y semejanza. La adoración del hombre bajo el nombre de Dios es la esencia de la religión⁶

La doctrina de Feuerbach aspiraba a la destrucción de todo supernaturalismo y había sido ideada expresamente para acabar con él. Convenzamos al hombre de que él es la realidad suprema; entonces no buscará ya la felicidad sobre él, sino en sí mismo; al ser él mismo el Absoluto, abandonará todos los anhelos sobrenaturales y, como Feuerbach dice, «quien no tiene anhelos sobrenaturales, ya no tiene tampoco ser sobrenatural»⁷. La nueva religión no era, por tanto, una adoración de la sociedad, como la sociolatría de Comte; era una adoración de la naturaleza humana, una «antropolatría». Para aquellos hegelianos que estaban intentando reconciliar la naturaleza eternamente cambiante con la absoluta in-

⁶ L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trad. ingl. M. Evans, Nueva York, 1855; cap. I, págs. 21-22.

⁷ L. Feuerbach, *The Essence of Religion*, conclusión.

movilidad de la idea, el mensaje de Feuerbach fué una revelación. ¿Qué era la Idea hegeliana, después de todo, más que la sombra de Dios? Del mismo modo que tenía que desaparecer el orden sobrenatural entero (según ahora estaba claro), tenía que desaparecer también la Idea hegeliana; ahora quedaba únicamente la Naturaleza y su desarrollo dialéctico interminable. De esta forma estaba superada o «asumida» (*aufgehoben*) la antinomia hegeliana, y libre el camino para una nueva concepción filosófica de la realidad.

Entre los que saludaron a Feuerbach como a su salvador se hallaba un joven llamado Carlos Marx. Muchos años más tarde, en 1886, su amigo y cofundador con él del comunismo, Federico Engels, describiría aun con emoción la alegría de ambos cuando hicieron este descubrimiento. «Vino entonces la *Esen- cia del cristianismo*, de Feuerbach... El hechizo estaba roto..., y la contradicción perdía su fuerza al demostrarse que era puramente imaginaria. Es necesario haber experimentado el efecto liberador de este libro para hacerse idea de él. El entusiasmo fué general; nos hicimos inmediatamente feurbachianos»⁸. Lo que Engels dice es, sin duda, exacto; pero el autor alemán pasa por alto un punto importante; en él habremos de detenernos un momento, pues, en otro caso, resultaría ininteligible el resto de la Historia.

⁸ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach*, pág. 28.

La unidad de la experiencia filosófica

Cuando la *Esencia del cristianismo* entró en escena—dice Engels—, «de una manotada hizo polvo la contradicción, con lo que, sin rodeos, colocó al materialismo de nuevo en su trono»⁹. De hecho, la interpretación materialista que de Feuerbach hizo Marx es una de las más personales contribuciones de éste al desenvolvimiento de la filosofía moderna. El mismo Feuerbach se habría ofendido. Efectivamente, frente al crudo materialismo mecanicista del siglo XVIII, él había sostenido siempre que el materialismo era «el cimiento del edificio de la esencia humana y del conocimiento... pero no el edificio mismo. Hacia atrás estoy de acuerdo con los materialistas; pero no hacia adelante»¹⁰. Marx y Engels se dieron cuenta de que Feuerbach tendía a un materialismo del futuro, aunque él mismo no hubiese sido capaz de verlo. De hecho, Marx y Engels rechazaban también la «forma superficial y vulgarizada» de materialismo «que ha sido expuesto a su vez a mediados de siglo por Büchner, Vogt y Moleschott»¹¹. Su propio materialismo era un desarrollo del materialismo restringido de Feuerbach; todo lo que existe o es material en sí o se halla enraizado y estrictamente determinado por algo que es material. Desplegado hacia adelante por Marx, podía ahora el materialismo de Feuerbach extenderse desde las interacciones mecánicas de la ma-

⁹ *Ibidem*, pág. 28.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 35.

¹¹ *Ibidem*, págs. 35-36.

teria hasta los problemas biológicos, e incluso hasta la vida social, incluyendo también la Filosofía.

(La segunda modificación del materialismo restringido de Feuerbach lo sometía a un cambio todavía más radical. Marx concebía el orden material de la Naturaleza como dotado de Historia, es decir, como siguiendo una evolución darwiniana, cuya ley era esencialmente la misma de la dialéctica de Hegel. Era ésta una decisión muy lógica. En la doctrina de Hegel, la historia mundial no es la historia de la Naturaleza, sino la historia de la Idea absoluta en cuanto se expresa en la Naturaleza y en el hombre. Pero ahora que se había evaporado la Idea, se debía interpretar la dialéctica hegeliana como la ley de la evolución de la materia en el tiempo, y de todos los fenómenos biológicos y sociales enraizados y determinados por la materia. (6)

Si no es muy fácil poner en marcha una idea nueva, más difícil es detenerla. En esto radica, al menos, la justificación completa del materialismo dialéctico. Cuántos pensadores de todos los tiempos y de todas las nacionalidades lo han hecho posible nadie lo sabe. Cuando Engels echó una mirada retrospectiva a sus antepasados en la Historia, comenzó por declarar que «el materialismo es hijo bastardo de la Gran Bretaña. El escolástico inglés, Duns Scoto, había preguntado ya 'si es imposible que la materia piense'. Para que pueda producirse este milagro recurrió a la omnipotencia divina, es decir, hizo teología para predicar materialismo. Además, era nominalista. El

nominalismo, primera forma de materialismo, se dió principalmente entre los escolásticos ingleses»¹². Temo que Engels haya confundido a Duns Scoto con Ockham, pero, dado que Duns Scoto era escocés y Ockham inglés, su equivocación confirma más que destruye su tesis. En todo caso, cualesquiera que hayan sido los remotos orígenes del comunismo, Engels describe con exactitud sus antecedentes filosóficos inmediatos. Lenin mismo apoyó la opinión de Engels cuando consideraba a la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés como las tres fuentes y las tres partes constituyentes del marxismo. A la fuente filosófica—la única de que nos ocupamos ahora—la describe Lenin como «el sistema de Hegel que se ha convertido a su vez en el materialismo de Feuerbach». De aquí la conclusión de Lenin de que «el materialismo histórico de Marx es una de las más grandes realizaciones del pensamiento científico»¹³. El término «histórico» se refiere a la interpretación evolucionista de la dialéctica de Hegel; el término «materialismo» a la interpretación marxista de Feuerbach. La conformidad entre los fundadores

¹² *Ibidem*, pág. 84.

¹³ El ensayo de Lenin está traducido en K. Marx, *Capital, the Communist Manifesto, and Other Writings*, por Max Eastman, The Modern Library, Nueva York, 1932, pág. XXII. Cf. la crítica del materialismo de los obreros alemanes Dietzgen por Lenin, en su *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Notes Concerning a Reactionary Philosophy*, Londres, 1927, págs. 205-210.

y líderes del comunismo y la evidencia de los hechos históricos es completa.

Pero el comunismo no sólo presupone la filosofía hegeliana; impone también una determinada filosofía suya. Al definirla con las propias palabras de Marx se aclara también el fallo de los filósofos modernos: «Las fantasmagorías en los cerebros humanos son reflejos necesarios de su proceso material de vida en cuanto establecido empíricamente y ligado con premisas materiales. La moral, la religión, la metafísica y otras ideologías... pierden su aspecto de independencia. No tienen historia, no tienen desenvolvimiento... No es la conciencia quien determina a la vida, sino la vida quien determina a la conciencia.» En pocas palabras: «El modo de producción de la subsistencia material condiciona los procesos de la vida social, política y espiritual en general»¹⁴. Según se establece al comienzo mismo del *Manifiesto comunista*, «la historia de todas las sociedades que hasta ahora han existido es la historia de la lucha de clases»¹⁵. Por tanto, la fenomenología hegeliana del espíritu tiene que ser en adelante una mera fenomenología de las expresiones abstractas de las clases sociales, y la dialéctica, el reflejo ideológico de la lucha de clases darwiniana. La Filosofía es un comentario a las guerras civiles y su necesaria justificación.

¹⁴ K. Marx, *ed. cit.*, págs. 9-11. Cfr. *Manifiesto del partido comunista*, prólogo, donde es claramente visible la influencia de Darwin.

¹⁵ K. Marx, *o. c.*, pág. 321.

La unidad de la experiencia filosófica

Desgraciadamente, no hay cosa que un relativismo universal como el de Hegel no pueda justificar. Si todo lo real es racional, también el comunismo es racional, pero no más que su contrario. Por cierto que Marx, después de haber censurado a Hegel por haber puesto fin con él al curso de la Historia, hace lo propio. Es verdad que nunca consideró la lucha de clases como término del proceso, sino como un medio para introducir la Edad de Oro, en que desaparecerán las clases y su antagonismo, e incluso no se necesitará ya poder político¹⁶. Sin embargo, sigue en pie el hecho de que donde hay lucha de clases hay dos clases. Para poner término a su antagonismo es preciso que una de ellas sea «asumida» (*aufgehoben*); la pregunta es ahora quién va a asumir a quién. De hecho, la respuesta hegeliana correcta a esta pregunta habría sido: ambas deben ser «asumidas» por su común absorción en una nueva totalidad. Cuando un cierto Estado nota que la lucha de clases ha durado bastante y no desea obtener la paz social por la dictadura de una de estas clases, establece naturalmente su propia dictadura como único medio de poner fin a la contienda.

¶ Tal es la razón de que el neohegelianismo haya venido a ser la filosofía del fascismo en las obras de G. Gentile, como era la doctrina oficial del comunismo en las obras de Marx, de Engels y de Lenin. Los comunistas se ofenden grandemente de lo que ellos

¹⁶ K. Marx, *o. c.*, pág. 2. Cf. págs. 313-314 y 343.

llaman las pretensiones filosóficas de los «social-fascistas». Pero los últimos pueden muy bien contestar que, aun eliminando la Idea absoluta de Hegel, no hay nada que demuestre que la Naturaleza sea puramente material. Hegel sin Feuerbach sigue siendo una posibilidad. (Ahora bien: si se toma a Hegel menos la Idea y más Feuerbach, lo que queda es un darwinismo social cuya única ley es la selección natural y donde la supervivencia de lo mejor decidirá todas las cuestiones teóricas.) Pero ¿cuál es lo mejor? No es incumbencia de la Filosofía contestar a esta pregunta; la vida y la Historia, por sí solas, lo mostrarán. Tenía razón Benedetto Croce cuando escribía, hace ya muchos años, que «si se despoja al materialismo histórico de todos los restos de proyectos y de planes providenciales, no puede servir de base ni al socialismo ni a ninguna otra orientación práctica de la vida humana»¹⁷. (Apoyándose en esta evidencia, ya en 1899, hacía Gentile compañía a Croce con una crítica muy aguda de la filosofía de Marx¹⁸, y cuando más tarde adquirió el fascismo el poder en Italia, el hegelianismo de Gentile tenía toda la razón para darle la bienvenida en nombre de la teoría hegeliana del Estado. Porque si el Estado es algo, es algo permanente; es ley y fuerza; ley para establecer el orden dentro de sus fronteras, fuerza para protegerse contra los adversarios de fuera. Al

Croce

¹⁷ B. Croce, *Sulle concezioni materialistiche della storia*, pág. 15.

¹⁸ G. Gentile, *La filosofía de Marx*. E. Spierri, Pisa, 1899.

decir Gentile que el Estado afirma su propia autonomía propia en la guerra¹⁹, repetía simplemente lo que hemos visto ser la concepción hegeliana auténtica del Estado. Si el Estado «es la marcha de Dios a través del mundo», él es el único heredero legítimo de la Idea trascendente; y nada más que el Estado puede «asumir» las antinomias sociales en su propia unidad. Así entendido, el fascismo hegeliano es mucho más que un partido político; en Gentile es, según sus propias palabras, «antes que otra cosa, una concepción total de la vida», *una concezione totale della vita*. Las escuelas no deben enseñarlo como una política, sino como una religión, porque «el Estado es la gran voluntad de la nación, y por tanto, su gran inteligencia». Una «estadolatria» de este género, aunque se vea a sí misma como un antídoto para la ceguera del materialismo²⁰, es, en realidad, el triunfo de otra ceguera. El estado ha monopolizado la inteligencia como todo lo demás; de la Gran Inteligencia recibiremos incluso la Filosofía.

¿Cuál ha sido la reacción de la Filosofía independiente frente a tales dogmatismos del Estado? A juzgar por sus resultados prácticos, se puede decir que apenas ha habido reacción alguna. Es verdad que nunca ha habido tantos filósofos y profesores de Filosofía que escriban libros y artículos sobre toda po-

¹⁹ G. Gentile, *Che cosa è il Fascismo?*, Vallecchi, Firenze, 1925, pág. 34.

²⁰ *Ibidem*, págs. 34-38 y 95-116.

sible cuestión como desde la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, a pesar de esta tremenda inflación filosófica, y no obstante su aplastante superioridad técnica, la Filosofía independiente no ha logrado producir una sola doctrina constructiva que pueda actuar como norma del orden público y de la moralidad privada. Si nuestra larga investigación prueba algo, la razón del fallo está a la vista; pero, en lugar de afirmar por mí mismo, prefiero, por última vez, consultar a los hechos. >

Sea lo que sea, el comunismo no es, desde luego, un escepticismo. > Y quisiera dejar en claro que no aludo con esto al espíritu de heroísmo y de autosacrificio de que estuvieron, y aún están, animados los más nobles entre sus representantes. Aquí tratamos de Filosofía y sólo de Filosofía. Ahora bien: el hecho es que, como filósofo, Lenin ha estado siempre en lucha con dos principales adversarios: Berkeley, el inmaterialista, y Hume, el agnóstico. Más de cuarenta veces vuelve Lenin, en su *Materialismo y empiriocriticismo*, a su aserto fundamental de que Hume engendró a Kant, quien, a su vez, es el padre de Mill, Mach, Huxley, Cohen, Renouvier, Poincaré, Duhem, James, y todos los exponentes de lo que llama «agnosticismo humano». De un modo desmañado, pero con penetrante agudeza filosófica, insiste en que, a pesar de los pequeños cambios «operados en la terminología y argumento de los sistemas precedentes», todas estas doctrinas son, en su base, variaciones di

La unidad de la experiencia filosófica

versas de la filosofía fundamental de Hume²¹. Si Lenin escribiese hoy, no tendría que modificar su juicio; por lo menos, un editor americano de Engels no ha dudado en declarar recientemente que «hoy día, todas las tendencias filosóficas que en Inglaterra y en los Estados Unidos figuran bajo el nombre de Filosofía, tales como el pragmatismo, el neorrealismo, el behaviorismo, etc., son meras sombras del agnosticismo. Pero todas ellas, a fin de cuentas, están enraizadas en la filosofía de Hume»²². En este punto, al menos, están de acuerdo el comunismo y el fascismo, como puede verse por los infatigables ataques de Gentile a lo que llama «el agnosticismo de las escuelas», y por su apasionada propugnación de una enseñanza abiertamente dogmática y constructiva, dada por maestros inflexibles e intransigentes en Universidades donde la tolerancia esté severamente excluida²³.

Nada más lógico que tal actitud. En una sociedad donde la libertad del individuo queda reducida a su coincidencia con el Estado, la libertad intelectual ha

²¹ Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, cap. II «La teoría del conocimiento», pág. 82. Cf., entre otros muchos pasajes, las págs. 14-17, 84-85, 133-162, etc. Una exposición más detallada debería tener en cuenta la línea de distinción trazada por Lenin entre las distintas influencias de Berkeley y de Hume; véase o. c., pág. 161. Sobre James, página 296, nota 15.

²² P. Lucas, en su Prólogo a Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach*, pág. 10.

²³ G. Gentile, *Che cosa è il Fascismo?*, págs. 163-166

de reducirse también a la coincidencia de cada inteligencia particular con la del Estado. Esto es el averroísmo o el spinozismo llevado a la locura. Lo único que puede decirse en favor de los filósofos llamados liberales es que la mayoría de ellos venían afirmando desde 1850 que la reciente ampliación de la ciencia positiva a los hechos sociales había de traer forzosamente un nuevo fatalismo. La noción clásica del hombre y todo el ideal de la cultura occidental estaban en peligro. ¿Fue Adán puesto por Dios como representante de la Naturaleza, o fue sólo una de sus partes? ¿Fue Job una figura trágica o ridícula? Prometeo había de ser evidentemente atado de nuevo a su roca; o, mejor, iba a atarse con las cadenas que había forjado él mismo. La invención de ellas ha sido el único uso que ha hecho siempre de su libertad.

Las previsiones de los filósofos liberales eran exactas. Desgraciadamente, como hijos ellos también de Kant y de Hume, han perdido la fe en la validez racional del conocimiento metafísico. Y al haber abandonado una serie de convicciones filosóficas sobre el hombre, su naturaleza y su destino, no han tenido nada con qué oponerse a la progresiva aplicación de la ciencia al campo de los hechos sociales. Por esta razón, a falta de una metafísica racional mediante la cual pudiese ser regulado el uso de la ciencia, los filósofos liberales no han tenido otra salida que atacar a la ciencia misma y debilitar su racionalidad absoluta. La fuente del agnosticismo moderno es el

miedo al determinismo científico en hombres que, al debilitar el racionalismo metafísico, han debilitado también la columna vertebral misma de la libertad humana. No solamente Mach y los machianos, tan cordialmente odiados por Lenin, sino también todos los que no se limitaban a recitar filosofías trilladas se consagraron a la tarea de probar el carácter limitado, lo mismo de la racionalidad científica que del determinismo natural. Al mismo tiempo que Vaihinger convertía las categorías kantianas en medios oportunos para manejar los hechos empíricos, Emile Boutroux escribía su famosa tesis *Sobre la contingencia de las leyes de la Naturaleza* (1876), cuyo título es ya en sí mismo un completo manifiesto. Su más ilustre discípulo, Henri Bergson, repitió el mismo experimento, pero en larga escala. cuando publicó, en 1889, su todavía más famosa tesis *Sobre los datos inmediatos de la conciencia*. El determinismo que criticaba Boutroux era el de Comte; la forma particular de determinismo discutido por Bergson era más bien el de Spencer y su darwinismo mecanicista. La posición de Boutroux, con su apelación final al deber moral, había sido un caso claro de moralismo, pero el de Bergson, con su crítica del conocimiento intelectual en nombre de la intuición, era una revivencia de viejos misticismos filosóficos. Al mismo tiempo, completamente independiente de Bergson, aunque influido por el neocriticismo de Renouvier, elaboraba W. James una concepción pragmática del conocimiento, según la cual las ideas no son verdaderas, pero se

hacen verdaderas en proporción a su verificación práctica ²⁴. Incluso hubo científicos que se juntaron al coro. P. Duhem, católico, físico de fama, creyó necesario revitalizar la interpretación nominalista de la ciencia y enfrentar a Ockham una vez más con Santo Tomás de Aquino. En último, aunque no menos importante lugar, el gran matemático P. H. Poincaré, puso especial énfasis en el carácter convencional de las leyes científicas, e incluso de los hechos científicos, al mismo tiempo que Bertrand Russell llegaba a la conclusión de que «las matemáticas pueden ser definidas como aquel tema en el cual ni sabemos nunca lo que decimos ni si lo que decimos es verdadero» ²⁵. Consiguemos, por último—porque todas las enumeraciones tienen un límite—, que la enfermiza bienvenida dada por algunos filósofos a las interpretaciones meramente «estadísticas» de las leyes físicas indican, sin lugar a duda, que todavía hay muchos entre nosotros que consideran la irracionalidad como el último baluarte de la libertad.

Esto es, a mi modo de ver, falso. Abandonando la ciencia no conseguiremos una filosofía. Pero si abandonamos la ciencia, preparémonos a abandonar con ella la razón y la libertad; en un palabra, preparémonos a abandonar la cultura occidental misma con

²⁴ Sobre los diversos aspectos del movimiento pragmatista, véase R. B. Perry, *The Thought and Character of W. James*. 2 vols., Little Brown, Boston, 1935.

²⁵ B. Russell, *Recent Work on the Principles of Mathematics*, «The International Monthly», vol. IV (1901), pág. 84.

su sentimiento de la eminente dignidad del hombre. «Es posible—dice el profesor Perry—que la Filosofía esté acercándose ahora a la conclusión de la gran fase que comenzó con Descartes, y que lo que se ha denominado moderno, para distinguirlo de filosofía medieval y antigua, deje pronto de ser moderno»²⁶. Personalmente espero incluso que cese de ser en absoluto. Porque lo que se llama hoy Filosofía es o una esclavitud mental colectiva o un escepticismo. Aún hay hombres que odian esta alternativa y que no lamentarán su desaparición. Pero esto no sucederá en cuanto el título del libro de Vaihinger siga siendo el programa de nuestra enseñanza filosófica: *La filosofía del como sí, un sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad, sobre la base de una filosofía idealística*»²⁷. Frente al anhelo marxista, crudo, aunque fundamentalmente sano, de una verdad positiva y dogmática, nada tiene que hacer el escepticismo de nuestra decadente filosofía. Merece ser destruida, como lo está siendo de hecho en las mentes de muchos contemporáneos nuestros, que abrazan el marxismo porque es el único dogmatismo que conocen. No algo menos racional o menos constructivo; algo más racional y más compren-

²⁶ R. B. Perry, *Philosophy of the Recent Past*, Scribners, Nueva York, 1926, pág. 221. Resulta útil leer en el mismo volumen el notable análisis del «círculo post-kantiano», páginas 145-146.

²⁷ Vaihinger escribió su libro alrededor de 1875, pero no fué publicado hasta después de su muerte, en 1911.

sivamente constructivo es lo que se necesita para corresponder a su desafío. (El tiempo del «como sí» ha pasado; lo que precisamos ahora es un «esto es así», y no lo hallaremos, a menos que recobremos nuestra perdida confianza en la validez racional de la Metafísica y nuestro largamente olvidado conocimiento de su objeto. Por tanto, dejemos que los muertos entierren a sus muertos, y nosotros volvámonos hacia el futuro, porque éste será lo que queramos que sea: o un barco a la deriva que va sin ruta o un barco que sigue seguro su marcha con un animal racional en el timón.)

CUARTA PARTE
LA NATURALEZA Y UNIDAD
DE LA EXPERIENCIA FILOSOFICA

XII. LA NATURALEZA Y UNIDAD DE LA EXPERIENCIA FILOSOFICA

Al comienzo de su *Vida de Sertorio* observa Plutarco que hay hombres aficionados a recopilar los acontecimientos sorprendentemente similares que acaecieron a los hombres célebres. El autor de las *Vidas paralelas* era, evidentemente, uno de ellos, y daba dos explicaciones diferentes a tales coincidencias: «Si la multitud de elementos es ilimitada, la fortuna tiene en la abundancia de su material un amplio proveedor de coincidencias; si, al contrario, sólo interviene un número limitado de elementos, las mismas cosas pueden suceder muchas veces, dado que son producidas por los mismos factores»¹. Al finalizar nuestro recorrido a través de varias fases diferentes de la filosofía occidental, nos encontramos frente al mismo pro-

¹ *Plutarch's Lives*, trad. ingl. B. Peerin. Nueva York, 1919. vol. VIII, pág. 3.

blema que preocupó al viejo Plutarco. Hemos podido observar en el curso de esta historia que movimientos sorprendentemente similares produjeron resultados también sorprendentemente similares. ¿Qué se esconden detrás de estas coincidencias históricas? ¿Son meras casualidades o atestiguan la presencia de leyes inteligibles? }

La primera cuestión que surge al discutir este problema afecta a la naturaleza misma de los hechos de que venimos ocupándonos desde el comienzo de este libro. Todos ellos están tomados de lo que llamamos historia de la Filosofía, pero no está claro qué sea la historia de la Filosofía. Más de una vez, en orden a arrojar más luz sobre el significado de ciertos movimientos filosóficos, hemos acudido a episodios significativos en las vidas de sus autores. Yo quisiera haber podido hacerlo más a menudo, porque la biografía de un filósofo es de gran utilidad para entender su filosofía; pero esto sería hacer historia de un filósofo, no de la Filosofía. Otras veces resultó imposible perfilar la sucesión de ciertas posiciones filosóficas sin referirse a los libros en que fueron formuladas. También esto debería hacerse con el máximo cuidado y exactitud, porque es la base en que se apoya, a fin de cuentas, toda historia de la Filosofía; pero esto sería hacer historia de los escritos filosóficos, no historia de la Filosofía. En fin, para resaltar ciertas secuencias de ideas, y para poner en claro sus articulaciones ideológicas, las hemos explicado desde los organismos filosóficos de que forman parte. Esto.

La unidad de la experiencia filosófica

por supuesto, va siempre en detrimento de tales organismos, y es muy discutible desde el punto de vista de los filósofos mismos. Una doctrina filosófica no se define meramente por su espíritu general, sus principios fundamentales y las consecuencias a que realmente la llevó su autor. Está hecha de muchos otros elementos que penetran su naturaleza y contribuyen a determinar su naturaleza individual concreta. Lo que un filósofo no ha visto en sus propios principios, aunque pueda deducirse de ellos con absoluta necesidad, no pertenece a su filosofía. Las posibles consecuencias que el filósofo haya visto, si ha intentado huirlas y, finalmente, las ha desautorizado, no deben serle atribuídas, incluso aunque debiera haberlas incluido entre lo más ceñido de sus principios; no forman parte de su filosofía. Pero, por otra parte, todas esas sutiles sombras de pensamientos que matizan los principios de un filósofo, ablandan su rigidez y le permiten hacer justicia a la complejidad de hechos concretos, no son solamente parte y parcela de su propia doctrina, sino que a menudo constituyen la única parte de ella que sobrevive a la muerte del sistema. Podemos estar en pleno desacuerdo con Hegel o con Comte, pero nadie puede leer sus enciclopedias sin encontrar en ellas una fuente inagotable de verdades parciales y de agudas observaciones. Cada filosofía particular es, pues, una coordinación de principios auto y mutuamente limitados que definen su perspectiva individual sobre el conjunto de la realidad. Su historiador ha de describirlos como

tales, pero esto es hacer la historia de una filosofía, y no la historia de la Filosofía misma.

⑨ No se pueden comprender bien los sucesos filosóficos descritos en los capítulos anteriores a la sola luz de la biografía, de la historia literaria o incluso de la historia de los sistemas en que pueden ser observados. Todo parece indicar que, en cada muestra del pensamiento filosófico, lo mismo el filósofo que su doctrina particular están dirigidos desde arriba por una necesidad impersonal. En primer lugar, los filósofos son libres para establecer sus propias series de principios, pero, una vez establecidos éstos, no pueden pensar ya como deseen; han de pensar como puedan. En segundo lugar, parece resultar de los hechos que todo intento por parte de un filósofo para rehuir las consecuencias de su propia posición está condenado al fracaso. Lo que él se niega a expresar lo expresan sus discípulos: si es que tiene alguno, y si no tiene ninguno, permanecerá eternamente inexpresado; pero, en todo caso, eso está ahí, y cualquiera que retroceda a los mismos principios, aunque sea muchos siglos más tarde, habrá de enfrentarse con las mismas conclusiones. Parece, por tanto, que aunque las ideas filosóficas no puedan nunca ser separadas de los filósofos y de sus filosofías, son, hasta cierto punto, independientes de ambos. La Filosofía consiste en los conceptos de los filósofos, tomados en la desnuda e impersonal necesidad de sus contenidos y de sus relaciones. La his-

La unidad de la experiencia filosófica

toria de estos conceptos y de sus relaciones es la historia de la Filosofía misma.

Si esto es así, la repetición de actitudes filosóficas similares se convierte en un hecho inteligible, y la historia comparada de la Filosofía resulta una posibilidad concreta. Sin embargo, si se quiere realizar esta posibilidad, sólo la Filosofía habrá de ser tomada en cuenta, y no deberá comparársela más que con la filosofía misma. Dos doctrinas pueden parecerse entre sí porque una de ellas sea la fuente histórica de la otra; este hecho es muy importante para quien escriba una historia de *estas* filosofías, pero tiene escasa importancia para *la* historia de la Filosofía. Al haber venido al mundo después de Kant nos es más fácil comprobar las múltiples implicaciones del criticismo filosófico y le somos deudores por haber establecido explícitamente todo el caso; pero, una vez establecido éste en su abstracta pureza, la esencia del criticismo se mantiene por sí misma e, incluso si aprendemos en Kant lo que es el criticismo, no lo sabemos por Kant, sino por el propio criticismo. En resumen: tal como el mismo Kant, acatamos su necesidad interna.

Por apoyarse en esta ilusión, los incansables esfuerzos de historiadores, sociólogos y economistas para explicar el surgimiento de ideas filosóficas por factores históricos, sociológicos y económicos parecen estar condenados, a fin de cuentas, a un completo fracaso. Es verdad que pueden compararse entre sí, por llevar la señal de su origen, doctrinas filosóficas

que se han originado en la misma sociedad o en grupos sociales de estructura comparable. Hay un «espíritu del tiempo» y todos los elementos de una cultura dada, tomados en cierto momento de su historia, participan en su composición. Pero el «espíritu del tiempo» explica los elementos contingentes y transitorios de las doctrinas filosóficas, no lo que tienen de necesidad permanente. Lo malo de estas explicaciones no es que no valgan, sino que no siempre valen con el mismo éxito infalible. Puede explicarse una filosofía por su época, lugar de nacimiento y situación histórica o por las representaciones colectivas que prevalecen dentro del grupo social en que ha nacido o por la estructura económica de la nación en que ha nacido el filósofo mismo. A primera vista, sea cual sea el método elegido, todo marcha a las mil maravillas. Pero resulta que el origen del aristotelismo se debe a un griego pagano que vivió en una sociedad basada en la esclavitud cuatro siglos antes de Cristo; su recepción en el siglo XIII, a Santo Tomás, italiano, cristiano y fraile, por más señas, que vivió en una sociedad feudal cuya estructura política y económica era muy diferente de la del siglo IV antes de Cristo; y, en fin, hoy es aristotélico J. Maritain, francés, seglar, que vive en la sociedad «burguesa» de una República decimonónica. Al revés, puesto que vivieron en los mismos tiempos y lugares, debieran haber tenido la misma filosofía Platón y Aristóteles, Abelardo y San Bernardo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, Descartes y Gassendi; todos estos

hombres, que tanto se contradijeron mutuamente, debieran haber dicho, más o menos, las mismas cosas. Cárguese el acento sobre los pre-requisitos políticos o sociales o industriales o raciales para explicar la aparición de las doctrinas filosóficas, siempre el historicismo estará en lucha con los hechos obvios. En resumen: la explicación última de la historia de la Filosofía tiene que ser la Filosofía misma.]

Si esto es así, la repetición constante de determinadas actitudes filosóficas debería sugerir en la mente de sus observadores la presencia de una necesidad filosófica abstracta. Según ha escrito recientemente un filósofo americano: [«Concedido que no haya un determinismo histórico, aún sigue en pie que la Historia contiene un determinismo metafísico. La historia de la Filosofía encierra más que lá acción recíproca de opiniones aisladas; encierra la historia interior de las ideas»².]

Ahora bien: [la más sorprendente entre las repeticiones que hemos observado es la resurrección de la especulación filosófica que sigue regularmente a cada crisis escéptica.] Como ello tiene una repercusión inmediata en la existencia misma de la Filosofía, el hecho, no sólo es sorprendente, sino que es para nosotros el más fundamental de todos. Si hay una necesidad metafísica detrás de él, ¿cuál es ella?

² A. C. Pegis, *Proceedings of the Eleventh Annual Meeting of the American Catholic Association*, Washington, D. C., pág. 27.

- La realidad del hecho parece hallarse fuera de duda. En primer lugar aparece el idealismo platónico; Aristóteles avisa a todo el mundo que el platonismo lleva al escepticismo: entonces surge el escepticismo griego, más o menos compensado por el moralismo de estoicos y epicúreos, o por el misticismo de Plotino. Santo Tomás de Aquino restaura el conocimiento filosófico, pero Ockham corta sus mismas raíces e introduce el escepticismo de la baja Edad Media y del Renacimiento, redimido, a su vez, por el moralismo de los humanistas o por el pseudomisticismo de Nicolás de Cusa y de sus sucesores. Vienen entonces Descartes y Locke, pero sus filosofías se desintegran en Berkeley y Hume, con el moralismo de Rousseau y las visiones de Swedenborg, como reacción natural. Kant ha leído a Swedenborg, Rousseau y Hume, pero su propia restauración filosófica degeneró últimamente en las diversas formas contemporáneas de agnosticismo, con toda suerte de moralismos y sedicentes misticismos como refugios contra la desesperación espiritual. Puesto que cada desaparición de la Filosofía es seguida regularmente por su resurrección, algún nuevo dogmatismo debería surgir en este momento. En resumen: la primera ley a inferir de la experiencia filosófica es ésta: *La Filosofía entierra siempre a sus enterradores.*

PRIMERA
LEY

La objeción que inmediatamente surge contra esta ley es que, esta vez al menos, el jarro ha ido ya demasiadas veces a la fuente. Va en la misma naturaleza de las objeciones contra la Filosofía el ser infi-

La unidad de la experiencia filosófica

losóficas; pero la Filosofía debe responder de un modo cuidadoso y meditado incluso a las objeciones arbitrarias.

Esta es la razón de que Kant, al mismo tiempo que denunciaba el carácter ilusorio del conocimiento metafísico, buscara la raíz de esta ilusión en la misma naturaleza de la razón. Hume había destruído a la vez, la Metafísica y la ciencia; para salvar la ciencia, Kant decidió sacrificar la Metafísica. Pero el resultado final del experimento kantiano es que, si la Metafísica es un conocimiento arbitrario, también lo es la ciencia; de aquí se sigue que nuestra fe en la validez objetiva de la ciencia cae o subsiste con la fe en la validez objetiva de la Metafísica. De dónde la nueva cuestión: ¿por qué es la Metafísica una ilusión necesaria? O, mejor, ¿por qué es necesaria la Metafísica y cómo es que ha dado origen a tantas ilusiones?

Es una característica común a todas las doctrinas metafísicas, por muy divergentes que puedan ser, el estar de acuerdo en la necesidad de hallar la causa primera de lo que es. Llámesele materia con Demócrito, Dios con Platón, Pensamiento de su Pensamiento con Aristóteles, Uno con Plotino, Ser con todos los filósofos cristianos, Ley Moral con Kant, Voluntad con Schopenhauer, o bien sea la Idea absoluta de Hegel, la Duración creadora de Bergson u otra cualquiera de las que podrían citarse, siempre el metafísico es un hombre que anda a la búsqueda, detrás y allende toda experiencia, de un fundamento

último para toda experiencia real y posible. ¿Aún si restringimos nuestro campo de observación a la historia de la civilización occidental, es un hecho objetivo que los hombres han ambicionado tal conocimiento por más de veinticinco siglos y que, después de haber demostrado que no se debería buscarlo y de haberse comprometido a no buscarlo más, se han encontrado a sí mismos procurándolo de nuevo. Una ley del entendimiento humano confirmada por una experiencia de veinticinco siglos está al menos tan justificada como una ley establecida empíricamente. Por supuesto, la Naturaleza puede cambiar, pero aquí nos referimos a la Naturaleza tal como ahora es. y la observación nos enseña que, aunque los modelos, e incluso el contenido de las ideas pueda cambiar, la naturaleza del entendimiento humano ha permanecido sustancialmente la misma. aun después de crisis de las cuales debiera haber emergido completamente transformada. {Establezcamos, pues, una segunda ley: *el hombre es un animal metafísico por naturaleza.*}

Segunda
ley.

Esta ley no se limita a establecer un hecho; indica su causa. Puesto que el hombre es esencialmente racional, la repetición constante de la Metafísica en la historia del conocimiento humano debe tener su explicación en la misma estructura de la razón. En otras palabras: {la razón de que el hombre sea un animal metafísico debe descansar de algún modo en la naturaleza de la racionalidad.} Muchos siglos antes de Kant habían subrayado ya los filósofos el hecho de que en el conocimiento racional hay más de lo que

La unidad de la experiencia filosófica

hallamos en la experiencia sensible. Los atributos típicos del conocimiento científico, a saber, la universalidad y la necesidad, no se hallan en la realidad sensible, y una de las explicaciones más comunes es que derivan de nuestro mismo poder cognoscitivo. Según Leibniz, nada hay en el entendimiento que no esté en el sentido, a no ser el entendimiento mismo. Así como Kant fué el primero lo mismo en perder la confianza en la Metafísica que en opinar que es inevitable, así fué también el primero en dar nombre al notable poder de la razón humana para exceder toda experiencia sensible. Lo llamó uso *trascendente* de la razón y lo señaló como fuente permanente de nuestras ilusiones metafísicas. Retengamos el término sugerido por Kant; de ahí se seguirá que, sea tal conocimiento, ilusorio o no, en todo caso, hay en la naturaleza humana una aptitud natural, y, en consecuencia, una exigencia natural de trascender los límites de la experiencia y de formar nociones trascendentales para completar la unidad del mundo. Se trata de nociones metafísicas; la más alta de ellas es la de la causa de todas las causas, o sea la causa primera, cuyo descubrimiento ha sido durante siglos la ambición de los metafísicos. (Establezcamos, pues, como tercera ley que *la Metafísica es el conocimiento ganado por una razón naturalmente trascendente a la busca de los principios primeros o de las causas primeras de lo que es dudo en la experiencia sensible.*)

Esto es, de hecho, la Metafísica; pero ¿qué hay de su validez? La conclusión kantiana de que el co-

7
162228
let
27

nocimiento metafísico es ilusorio por su propia naturaleza no brota espontáneamente de la razón humana. Si la especulación metafísica es como disparar a la luna, conste que los filósofos siempre han empezado; sólo después de fallar han dicho que la luna no existe y que es una pérdida de tiempo disparar contra ella. (El escepticismo es un derrotismo, y todo derrotismo supone una previa derrota.) Si uno ha fracasado repetidas veces en cierta empresa es natural que concluya que la empresa es imposible. Y digo que es natural, y no que sea lógico, porque el fallo repetido ante un problema dado bien puede deberse a un error repetido en el estudio más que a su intrínseca imposibilidad de solución.

Surge entonces otra pregunta: los repetidos fallos de la Metafísica ¿deben atribuirse a la Metafísica o a los metafísicos? He aquí una pregunta muy razonable, que sólo puede ser contestada a la luz de la experiencia filosófica. Por supuesto que la experiencia en sí presenta una notable unidad. Si nuestros análisis anteriores son correctos, llevan todos a la misma conclusión de que las aventuras metafísicas han tenido que fallar porque sus autores tomaron los conceptos fundamentales de una ciencia por los conceptos metafísicos. La Teología, la Lógica, la Física, la Biología, la Psicología, la Sociología, la Economía, pueden solucionar sus problemas con sus métodos peculiares; sin embargo, (y sea ésta nuestra cuarta conclusión), *como la Metafísica aspira a trascender todo conocimiento particular, ninguna ciencia particular es*

Cuarta
Ley

La unidad de la expertencia filosófica

competente para solucionar los problemas metafísicos o juzgar las soluciones metafísicas. }

Por supuesto que Kant nos objetaría que por lo menos su condenación de la Metafísica sigue en pie, porque él nunca dijo que se pudiesen solucionar los problemas metafísicos de este o del otro modo; simplemente negó que se pudiesen resolver de ninguno. Esto es cierto, pero también lo es que su condenación de la Metafísica no fué consecuencia de un intento personal de fundar un conocimiento metafísico. Se ocupó de cuestiones en torno a la Metafísica, pero no tuvo interés personal por la Metafísica. Incluso durante la primera parte de su carrera filosófica siempre había un libro entre el profesor y la realidad. Para él, la Naturaleza estaba en los libros de Newton y la Metafísica en los de Wolff. Cualquiera podía leerlas allí; él mismo las leyó, y de allí sacó que hay tres principios metafísicos o ideas trascendentales de la pura razón: un alma inmortal para unificar la Psicología; la libertad para unificar las leyes de la Cosmología, y Dios para unificar la Teología natural³.
Eso era para Kant la Metafísica: un conocimiento de segunda mano, del cual personalmente no se sentía más responsable que de la Física de Newton. Antes de dejarnos impresionar por el derrotismo metafísico de Kant, debiéramos tener en cuenta que no conoció la Metafísica más que de oídas.

De hecho, lo que Kant consideró como los tres prin-

³ Greene, *Kant Selections*, págs. 164-165.

está constituida de tal modo que no puede formular ninguna proposición sin referirla a algún ser. La nada absoluta es estrictamente impensable, porque no podemos incluso negarle la existencia, a menos que primeramente la pongamos en la mente como algo que debe ser negado. «Si alguien—dice J. Edwards—piensa que puede concebir bastante bien cómo sería la nada, apuesto a que lo que él considera como nada es tan algo como cualquiera de las cosas que haya pensado en su vida»⁴. Pero, si es verdad que el pensamiento humano está siempre en torno al ser; que todo y cada aspecto de la realidad e incluso de la irrealidad es por fuerza concebido como ser y definido en referencia al ser, se sigue que el ser es lo primero que se entiende, lo último en que, a la postre, se resuelve todo conocimiento y lo único que se incluye en todas nuestras aprehensiones. Lo que está al principio, al final y siempre en todo conocimiento humano es su primer principio y su constante punto de referencia. Ahora bien, si la Metafísica es el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas, podemos concluir con seguridad que puesto que el ser es el primer principio de todo conocimiento humano, es *a fortiori* el primer principio de la Metafísica. }

La objeción clásica contra esta tesis es que de una idea tan vaga como la de ser no puede salir ningún

⁴ Van Doren. *B. Franklin and J. Edwards*, Selections, Scribners, Nueva York, 1920, pág. 222.

La unidad de la experiencia filosófica

conocimiento distinto. Esto es verdad, pero no es objeción. Al decir que el ser es el principio del conocimiento no se quiere decir que todo conocimiento posterior pueda deducirse analíticamente de él, sino más bien que el ser es lo primero que se conoce y aquello a través de lo cual puede ser adquirido progresivamente todo posterior conocimiento. Tan pronto como algo entra en contacto con la experiencia sensible el entendimiento humano expresa la intuición inmediata de ser: «X es o existe»; pero desde la intuición de que algo es, tal vez no puede deducirse el conocimiento de lo que es, más allá del hecho de que es algo, ni es tarea del entendimiento el deducirlo. El entendimiento no deduce, intuye, ve, y a la luz de la intuición intelectual, el poder discursivo de la razón construye lentamente desde la experiencia un conocimiento determinado de la realidad concreta. Así, a la luz de la evidencia inmediata, el entendimiento ve que algo es o existe; que lo que existe es lo que es; que lo que es o existe no puede ser y no ser al mismo tiempo; que una cosa es o no es sin que pueda concebirse una tercera hipótesis; y, por último, en orden, aunque no en importancia, que el ser solamente viene del ser, lo cual es la verdadera raíz de la noción de causalidad. La razón no puede probar ninguno de esos principios porque en ese caso ya no serían principios, sino conclusiones; pero por su medio prueba lo demás. Tejiendo pacientemente los hilos del conocimiento concreto, la razón añade a la evidencia intelectual del ser y de sus propiedades la

ciencia de *lo que* ello es. Por tanto, el primer principio trae consigo, a la vez, la certeza de que la Metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, y las leyes abstractas según las cuales ha de construirse esta ciencia. Sin embargo, el principio de cierto conocimiento no es aún el conocimiento mismo, y el primer principio del conocimiento humano no nos trae ya la ciencia hecha de la Metafísica, sino su principio y su objeto.

Este doble carácter de la intuición intelectual del ser, de darse en la experiencia sensible y, sin embargo, trascender toda experiencia particular, es el origen de la Metafísica y la permanente ocasión de sus fracasos. Si el ser se incluye en todas mis representaciones, ningún análisis de la realidad estará nunca completo, a menos que culmine en una ciencia del ser, es decir, en la Metafísica. Por otra parte, la misma transcendencia por la cual el primer principio es aplicable a toda experiencia, trae consigo, en definitiva, la posibilidad de superar los límites por los que se distinguen las existencias particulares y concretas. Esto es más que una posibilidad abstracta; es una tentación, precisamente porque es cierto que la noción de ser se aplica a toda experiencia posible o real. Pero si es también cierto que cada cosa es lo que es y ninguna otra, la existencia le pertenece a toda y cada una de las cosas de una manera verdaderamente única, como su propia existencia, la cual no puede compartir con ninguna otra cosa. Tal es este primer principio, aplicable a todo y nunca aplicable de la

misma manera. Cuando los filósofos no logran percibir o su presencia o su verdadera naturaleza, el error inicial contagiará toda la ciencia del ser y llevará su filosofía a la ruina.

Supongamos que un hombre dotado para la Metafísica capta, debido a algún descubrimiento científico fundamental, la verdadera naturaleza de un orden completo de la realidad; lo que así ha captado por vez primera no es sino una determinación particular del ser en general. Pero la intuición del ser está siempre ahí, y si nuestro filósofo no logra discernir su significado, será víctima de su contagiosa influencia. Lo que es una determinación particular del ser, o sea *un ser*, será investido con la universalidad del ser. En otras palabras, se le concederá a una esencia particular la universalidad del ser y se le permitirá excluir los demás aspectos de la realidad. Tal es precisamente lo que sucedió a Abelardo, Ockham, Descartes, Kant y Comte; trabajaron bajo una trascendental ilusión. Kant se dió cuenta de esto, pero se equivocó al pensar que tal ilusión fuese inevitable, porque puede evitarse; y se equivocó más aún al tomar esta ilusión por fuente de la Metafísica, porque no es la fuente, sino la causa de su destrucción; y no sólo de la destrucción de la Metafísica, sino, por la misma razón y al mismo tiempo, de la ruina de la misma ciencia que se había generalizado así indebidamente. Si cada orden de la realidad es definido por su propia esencia y cada individuo está dotado de existencia propia, encerrar la universalidad del ser

dentro de la esencia de este o aquel ser es destruir el objeto mismo de la Metafísica; por otra parte, atribuir a la esencia de este o de aquel ser la universalidad del ser mismo, es estirar una ciencia particular más allá de sus límites naturales y hacer una caricatura de Metafísica. ¶ En resumen (y sea ello nuestra última conclusión): *todos los fracasos de la Metafísica debieran atribuirse al hecho de que se haya pasado por alto o se haya abusado del primer principio del conocimiento humano.* ¶

¶ Su fracaso será nuestro fracaso si repetimos su desacierto de partir en Filosofía de un primer principio falso. ¶ El más tentador de todos los primeros falsos principios es que es el pensamiento y no el ser quien está envuelto en todas mis representaciones. Aquí descansa la opción inicial entre idealismo y realismo, que establecerá de una vez para siempre el curso futuro de nuestra Filosofía, y decidirá su éxito o su fracaso. ¿Reduciremos el ser al pensamiento o el pensamiento al ser? En otras palabras: ¿incluiremos el todo en una de sus partes o una de sus partes en el todo? Si la evidencia intelectual no es suficiente para decidir nuestra elección, ahí está la Historia para convencernos de que nadie recupera jamás el todo de la realidad después de haberse encerrado en una de sus partes. ¶ El hombre no es una inteligencia que piensa, sino un ser que conoce otros seres en cuanto verdaderos, los ama en cuanto buenos y los goza en cuantos bellos. Porque todo lo que es, hasta la más humilde forma de existencia, presenta

La unidad de la experiencia filosófica

los inseparables privilegios del ser, que son la verdad, la bondad y la belleza.)

Entendida así la Metafísica como la ciencia del ser y sus propiedades, no ha de *buscarse* ni en un nuevo sistema del futuro ni en la resurrección de algún sistema del pasado.) Los tres mayores metafísicos de la Historia—Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino—no tuvieron sistema en el sentido idealístico de la palabra. Su deseo no era rematar la Filosofía de una vez para siempre, sino mantenerla y servirla en su época, como nosotros debemos mantenerla y servirla en la nuestra. Para nosotros, como para ellos, lo importante no es rematar un sistema del mundo como si pudiese deducirse el ser del pensamiento, sino referir la realidad, como sabemos, a los principios permanentes a cuya luz han de resolverse todos los cambiantes problemas de la ciencia, la ética y el arte.) Una metafísica de la existencia no puede ser un sistema con el que zafarse de la Filosofía, es una investigación siempre abierta, cuyas conclusiones son, a la vez, siempre las mismas y siempre nuevas, porque se realiza bajo la guía de principios inmutables que ni agotan nunca la experiencia ni son agotados por ella. Y es que aunque, por un imposible, conociésemos todo lo que existe, la existencia misma seguiría siendo un misterio. ¿Por qué—pregunta Leibniz—es el ser más bien que la nada?

Si ésta es la última lección de la experiencia filosófica, el espectáculo de tantos fracasos, acabando inexorablemente en el mismo escepticismo, más bien

despierta confianza que desesperación. (Lejos de ser la Metafísica una ciencia ha tiempo agotada, es una ciencia que ha sido intentada por pocos.) Lo que corría bajo su nombre era casi siempre otra cosa, y es mejor que nosotros lo sepamos, es decir, que nos demos cuenta de que las desventuras que acaecieron a ese sucedáneo no afectan lo más mínimo a la verdadera naturaleza de la Metafísica. Bien entendida, la historia de la Filosofía puede llevarnos a comprobarlo, porque es privilegio de una historia de la Filosofía verdaderamente filosófica, que a su luz, no sólo la verdad filosófica, sino que incluso el error filosófico resulta inteligible. Ahora bien: darse cuenta del error es liberarse de él. Hay y habrá siempre historia de la Filosofía, porque la Filosofía existe sólo en mentes humanas que tienen ellas mismas una historia y porque el mundo del conocimiento y la acción a las cuales se aplican los primeros principios mismos es un mundo cambiante, pero no podría haber historia de los primeros principios mismos, porque la estructura de la realidad no cambia. (La designación de *perennis philosophia* no es un título honorario para una forma particular de pensamiento filosófico, sino una designación necesaria para la Filosofía misma. casi una tautología. Lo que es filosófico es también perenne por propio derecho.)

Ello es así porque todo conocimiento filosófico depende, al fin, de la Metafísica. Que se diga con Santo Tomás de Aquino que la Metafísica tiene por objeto «el ser y sus propiedades» o, con Jonathan Edwards,

que produce «la concordancia del ser con el Ser», en ambos casos la Metafísica es el conocimiento del primer principio y de todo lo demás a la luz de este principio. Fundada así sobre la existencia como sobre el objeto más universal del entendimiento, es su permanente deber ordenar y regular el área siempre nueva del conocimiento científico y juzgar los problemas siempre más complejos de la conducta humana; es su tarea, jamás acabada, conservar las viejas ciencias en sus límites naturales y asignar lugares y límites a las nuevas, y, en último, aunque no menor importante lugar, mantener todas las actividades humanas, si bien, cambiando sus circunstancias, bajo el imperio de la misma razón, gracias sólo a la cual es el hombre juez de sus propias obras y, después de Dios, dueño de sus destinos.

Aprender esto de la Historia equivale también a solucionar el problema que atormentó las mentes de E. Troeltsch y de toda su generación: ¿cómo superar el historicismo? Por lo mismo, nos libera del relativismo histórico y abre una nueva era de pensamiento filosófico constructivo. ¿Cuando la Historia se ocupa de hechos contingentes e irreversibles es y tiene que ser historicismo, porque, aunque todo sucede según causas inteligibles, no todo sucede según leyes universales; pero cuando, como en este caso, alcanza estas conexiones necesarias de ideas que son la Filosofía misma, la Historia inmediatamente se supera a sí misma y al historicismo. ¡Ojalá sea esta liberación en la verdad el premio común de nuestra

Etienne Gilson

larga jornada a través de lo que ha sido a menudo campo metafísico yermo!

* * *

Gracias por haberme ayudado, tan pródigamente como lo han hecho ustedes, con su atención y simpática fidelidad, aunque las gracias más sinceras sean una recompensa insuficiente. Si estuviese en mi poder, preferiría dejarles un obsequio. No sabiduría, porque ni la tengo ni la puedo dar, sino lo que está más próximo a ella: amor a la sabiduría, que es lo que significa Filosofía. Porque amar la sabiduría es amar también la ciencia y la prudencia; es buscar la paz en el acuerdo interior de cada mente consigo mismo y en el acuerdo mutuo de todas las mentes entre sí.

B I B L I O G R A F I A

Las siguientes indicaciones bibliográficas pretenden incluir: 1) Ediciones de fácil obtención de escritos filosóficos, o en el texto original o en alguna buena traducción. 2) Para cada una de las doctrinas discutidas, uno o dos entre los mejores libros que los historiadores modernos de la filosofía hayan dedicado a su detallada y objetiva exposición. Los libros o artículos ya citados al pie de página en este volumen no serán citados ya en la Bibliografía, a menos que sean de una importancia más que episódica. Se los puede hallar haciendo uso del Índice de nombres propios. Las indicaciones bibliográficas han sido ordenadas según las partes y capítulos del presente libro.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

DEUTSCH, S. M., *Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts*, S. Hirzel, Leipzig, 1883.

MCKEON, R., *Selections from Medieval Philosophers*, Scribners, Nueva York, 1929; vol. I, págs. 202-258.

Etienne Gilson

DE REMUSAT, CH., *Abélard, sa vie, philosophie et sa théologie*, dos vols., Didier, París, 1855.

SYKES, T. G., *Peter Abailard*, Cambridge University Press, 1932 (especialmente págs. 88-112).

CAPÍTULO II

DE BOER, J. T., *The History of Philosophy in Islam*, traducción inglesa de E. R. Jones, Luzac and Co., Londres, 1933 (especialmente págs. 55-62).

ENDRES, J. A., *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Aschendorff, Münster i. W., 1915.

— *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Aschendorff, Münster i. W., 1910.

GILSON, ETIENNE, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, París, 1926. Trad. castellana, Buenos Aires, 1948.

HUSIC, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Macmillan, Nueva York, 1930.

MAIMÓNIDES, MOISÉS, *Guía de los perplejos*.

CAPÍTULO III

HOCHSTETTER, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, W. de Gruyter, Berlin, 1907.

KRAUS, J., *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harklay*, en «Divus Thomas», Freiburg i. d. Schweiz (no confundirlo con Divus Thomas, publicado en Piacenza, Italia). Volumen X (1932), págs. 36-58; págs. 475-508 y volumen XI (1933), págs. 228-314.

MCKEON, R., *Selections from Medieval Philosophers*, Scribners, Nueva York; vol. II, págs. 351-421.

MOODY, E. A., *The Logic of William of Ockham*. Sheed and Ward, Nueva Yor, 1935.

PELSTER, FR., *Heinrich von Harklay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, 1924, vol. I, págs. 307-356.

La unidad de la experiencia filosófica

VIGNAUX, P., *Nominalisme*, artículo en «Vacant-Mangenot», *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris, vol. XI, cols. 717-784.

CAPÍTULO IV

BUSSON, H., *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Letouzey, Paris, 1923.

— *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, J. Vrin, Paris, 1933.

CHARBONNEL, J. R., *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Champion, Paris, 1919.

KARBER, OTTO, *Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre un Lebensweiheit*. J. Müller, München, 1926.

LAPPE, J., *Nicolas von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Aschendorff, Münster i. W., 1908.

PFEIFFER, FR., *Meister Eckhart's Sermons*, trad. inglesa de B. Evans, J. M. Watkins, Londres, 1926.

TOFFANINI, G., *Storia dell' Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Fr. Perella, Napoli, 1933. Trad. cast. Buenos Aires, 1953.

VANSTEENBERGHE, E., *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Champion, Paris, 1919.

VIGNAUX, P., *Nicolas d'Autrecourt*, artículo en el *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI, col. 561-587.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO V

EATON, R. M., *Descartes Selections*, Scribners, Nueva York, 1927.

GOUIER, H., *La pensée religieuse de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1926.

HAMELIN, O., *Le système de Descartes*, segunda edición, F. Alcan, Paris, 1926.

Etienne Gilson

MARITAIN, J., *Le songe de Descartes*. Corrúa, París, 1932.
Trad. cast. Buenos Aires. Bibl. Nueva, 1956.

CAPÍTULO VI

GIBSON, A. B., *The Philosophy of Descartes*, Cethuen, Londres, 1932.

GILSON, ETIENNE, R., *Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaire*, J. Vrin, París, 1930.

MOUY, P., *Le développement de la physique Cartésienne*.
OLGIATI, FR., *Cartesio*, «Vita e Pensiero», Milán, 1936.

CAPÍTULO VII

GILSON, ETIENNE, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, París, 1930.

GOUIER, H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, J. Vrin, París, 1926.

-- *La vocación de Malebranche*, J. Vrin, París, 1926

MALEBRANCHE, N., *Conversaciones sobre metafísica y religión*. Madrid, 1912.

CAPÍTULO VIII

GIBSON, J., *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge University Press. 1917.

HENDEL, C. W., *Hume Selections*, Scribners, Nueva York, 1927.

LAIRD, J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, Methuen, Londres, 1932.

LAMPRECHT, S. P., *Locke Selections*, Scribners, Nueva York, 1928.

LOCKE, J., *The Works of J. Locke*, editados por J. A. St. John.

The Philosophical Works, dos vols., Londres, G. Bell, 1877

La unidad de la experiencia filosófica

WILD, J. G., *Berkeley. A Study of His Life and Philosophy*. Harvard University Press, 1936.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO IX

DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, F. Alcan, París, 1905.

GREENE, T. N., *Kant Selections*, Scribner, Nueva York, 1929.

LOEWENBERG, J., *Hegel Selections*, Scribners, Nueva York, 1929.

STAGE, W. T., *The Philosophy of Hegel, A Systematic Exposition*, Macmillan, Londres, 1924.

CAPÍTULO X

LÉVY-BRUHL, L., *The Philosophy of Auguste Comte*, traducción de F. Harrison, Putnam, Nueva York, 1903.

COMTE, AUG., *Filosofía positiva*, trad. cast. Biblioteca Económico-filosófica, núm. 30.

— *El catecismo positivista*, trad. cast. Biblioteca económico-filosófica, núm. 32.

LETTRE, E. A., *Comte et J. Stuart Mill*, París, 1867.

MILL, J. STUART, A., *Comte and Positivism*. Trubner, Londres, 1865.

CAPÍTULO XI

ENGELS, FR., *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (Marxist Library, vol. XV)*, International Publishers (Union of Soviet Socialist Republics), Nueva York, 1935.

FEUERBACH, L., *The Essence of Christianity*, trad. de M. Evans, Nueva York, 1855.

— *The Essence of Religion*, trad. de Alb. Loos, Nueva York, 1873.

Etienne Gilson

LENIN, W. L., *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Notes Concerning a Reactionary Philosophy*, Londres, 1927.

PERRY, R. B., *Philosophy of the Recent Past*, Scribners, Nueva York, 1926.

CUARTA PARTE

CAPÍTULO XII

BAUDIN, E., *Introduction générale à la philosophie: I. Qu'est-ce que la philosophie?*, de Gigord, Paris, 1927.

BRENTANO, FR., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, editado por Oskar Kraus; F. Meiner, Leipzig, 1926. Trad. cast. Madrid, 1936.

— *Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebiete*, en «Ueber die Zukunft der Philosophie», F. Meiner, Leipzig, 1929.

MARITAIN, J., *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1945.

— *Santo Tomás de Aquino, ángel de las escuelas*.

— *Distinguir para unir, o Los grados del saber*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.

Traducción por W. Gilson

Pag 313: El hombre bestial.

Pag 319: El suicidio filosófico
Cfr. La Torre y el Abismo.

INDICE

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO	7
I. EL EXPERIMENTO MEDIEVAL.	
I.—Logicismo y Filosofía	13
II.—Teologismo y Filosofía	44
III.—La ruta hacia el escepticismo	77
IV.—La caída de la filosofía medieval	111
II. EL EXPERIMENTO CARTESIANO.	
V.—El matematicismo cartesiano	147
VI.—El espiritualismo cartesiano	177
VII.—El idealismo cartesiano	203
VIII.—La caída del cartesianismo	227
III. EL EXPERIMENTO MODERNO.	
IX.—El fisicismo de Kant	255
X.—El sociologismo de A. Comte	283
XI.—La caída de la filosofía moderna	309
IV. LA NATURALEZA Y UNIDAD DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA.	
XII.—La naturaleza y unidad de la experiencia filosófica	339
BIBLIOGRAFÍA	363

Pag. 94 = La Nauya de Oekhan

Pag 130-131 = El pensamiento del
maestro Eckhart.

Pag 133 = Pagina muy bella.

Pag 134 = la dificultad de los
universales.

Pag 112 = la polemica teologica de
la edad media.

Pag. 294 = El fenomeno de la
especializacion.

Pag 295 = El problema q. se
trata en este libro.

Pag 55 = la tendencia de adaptar
las cosas a sus equivo-
cos y las cosas a las
necesidades q. siempre es la
causa de la historia.

Pag 21 = las cosas y la historia

Pag 237 = la historia y sus cambios.

Pag 258 = Muy interesante.

Pag 240 = historias y lecturas.

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. THEODOR HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota bibliográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (Segunda edición aumentada.)
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Tercera edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUAREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).* (Segunda edición aumentada.)
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cástoros a la República.* (Segunda edición aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Sexta edición.)
10. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Tercera edición revisada.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.* (Segunda edición.)
13. CARI SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* (Segunda edición.) Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.
14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*
15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.* (Segunda edición.)
16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*
17. AUREL KOLNAI: *Errores del anticomunismo.* (Segunda edición.)
18. ANGEL LÓPEZ-AMO: *El poder político y la libertad. La Monarquía de la reforma social.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura.

19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.* (Segunda edición revisada.)
20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.* (Segunda edición revisada.)
21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*
22. RAFAEL GAMBRA: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*
23. JOSÉ CORTS GRAU: *Estudios filosóficos y literarios.*
24. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de OSWALDO MARKET.
25. JOHN HENRY CARDENAL NEWMAN: *El sueño de un anciano.* Traducción, nota bibliográfica, prólogo y glosa de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA.
26. JUAN DONOSÓ CORTÉS: *Textos políticos.*
27. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *La Monarquía tradicional.*
28. ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz.* Premio Nacional de Literatura 1954.
29. THEODOR HAECKER: *El cristiano y la historia.*
30. VICENTE MARRERO: *La escultura en movimiento de Angel Ferrant.*
31. JORGE VIGÓN: *Teoría del militarismo.*
32. PETER WUST: *Incertidumbre y riesgo.*
33. FLORENTINO PÉREZ-EM-BID: *Nosotros, los cristianos.* (Segunda edición.)
34. FRITZ KERN: *Derechos del Rey y derechos del pueblo.* Estudio preliminar de ANGEL LÓPEZ-AMO.
35. JOSÉ IGNACIO ESCOBAR, JORGE VIGÓN, EUGENIO VEGAS-LATAPIÉ: *Escritos sobre la instauración monárquica.* Prólogo y epílogo del MARQUÉS DE VALDEIGLESIAS.
36. ANTONIO PACIOS, M. S. C.: *Cristo y los intelectuales.*
37. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Textos sobre España.* (Segunda edición.) Selección, estudio preliminar y notas de FLORENTINO PÉREZ-EM-BID.
38. HENRI MASSIS: *La vida intelectual de Francia en tiempo de Maurras.*
39. CARLOS CARDÓ y JOSÉ ROMÉU FIGUERAS: *Tres estudios sobre literatura catalana.*
40. FRIEDRICH HEER: *La democracia en el mundo moderno.* Prólogo de VICENTE MARRERO.
41. GOETZ BRIEFS: *Entre capitalismo y sindicalismo. Situación crítica de la asociación obrera.*
42. SIR CHARLES PETRIE: *La Monarquía en el siglo XX.* Prólogo de JORGE VIGÓN.

43. RUSSELL KIRK: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos.*
44. JOSÉ TORRAS Y BAGES, JUAN MARAGALL, FRANCISCO CAMBÓ: *La actitud tradicional en Cataluña.* Presentación de LUIS DURÁN Y VENTOSA.
45. ERIK VON KUEHNELT-LEDIHN: *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo.*
46. RAFAEL CALVO SERER: *Política de integración.*
47. ANTONIO MILLÁN PUELLES: *Ontología de la existencia histórica.* (Segunda edición.)
48. VICENTE MARRERO: *Picasso y el toro.* (Segunda edición.)
49. GUILLERMO MORÓN: *El libro de la fe.*
50. VICENTE MARRERO: *Maeztú.* Premio Nacional de Literatura "Menéndez Pelayo" 1955.
51. CARDENAL ISIDRO GOMÁ Y TOMÁS, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas: *Pastorales de la guerra de España.* Estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.
52. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *La filosofía española.* (Segunda edición.) Selección e introducción de CONSTANTINO LÁSCARIS COMNENO.
53. JOSEPH DE MAISTRE: *Consideraciones sobre Francia.* Estudio preliminar de RAFAEL CAMBRA.
54. JORGE VIGÓN: *Años de indecisión.*
55. JOSEF PIEPER: *Sobre el fin de los tiempos.*
56. RAMIRO DE MAEZTU: *Frente a la República.* Selección y estudio preliminar de GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA.
57. FRAY JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., Obispo de Túy: *La responsabilidad de los universitarios.*
58. KARL VOSSLER: *Romania y Germania.* Traducción y estudio preliminar de JOSÉ LUIS VARELA.
59. WALDEMAR GURIAN: *Bolchevismo. Introducción al comunismo soviético.* (Segunda edición.)
60. KARL LÖWITH: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* Traducción y estudio preliminar de FERNANDO MONTERO.
61. SANTIAGO GALINDO HERRERO: *Los partidos monárquicos bajo la Segunda República.* (Segunda edición.)
62. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *Sociología del África negra.*
63. MARIANO BAQUERO GÓYANES: *Prosistas españoles contemporáneos.* Alarcón, Leopoldo Alas, Gabriel Miró, Azorín.
64. JOSÉ MARÍA PEMÁN: *Cartas a un escéptico ante la Monarquía.* (Cuarta edición, con una nueva introducción y un juicio crítico por RAMIRO DE MAEZTU.)