

Las propiedades de la Filosofía

POR EL

DR. JESUS GARCIA LOPEZ

*Catedrático de la Facultad
de Filosofía y Letras*

Las propiedades de la Filosofía, como las de cualquier otra esencia, pueden descubrirse o establecerse de dos modos: *inductivamente*, remontándonos desde lo particular a lo universal, desde los efectos hasta la causa, y *deductivamente*, procediendo en sentido inverso. En el primer caso, llévase a cabo una enumeración empírica e insistemática de los *accidentes externos* —los que primero se nos manifiestan de cada cosa—, pero que, por ser propios de esa cosa, sirven para caracterizarla suficientemente y distinguirla de las demás. En el segundo caso, se deducen sistemáticamente, a partir de una esencia, ciertas notas que la acompañan y siguen por necesidad, y éstas son las *propiedades* en sentido estricto.

Ensayemos aquí los dos procedimientos, comenzando por el inductivo.

I

LOS ACCIDENTES EXTERNOS DE LA FILOSOFIA

Los accidentes externos, pero propios, de la Filosofía son más fácilmente aprehensibles si se consideran realizados en concreto en el filósofo en cuanto tal.

Aristóteles señala seis notas distintivas del filósofo: 1.^a, que lo sabe todo, desde luego de un modo universal; 2.^a, que conoce las cosas difíciles y más apartadas de los sentidos; 3.^a, que su conocimiento es más cierto y seguro que el de los otros hombres; 4.^a, que conoce las causas de las cosas y puede así enseñarlas; 5.^a, que busca el saber por sí mismo, y no por satisfacer alguna necesidad de la vida; 6.^a, que está en condiciones de ordenar las ciencias todas y dirigir a los demás hombres (1).

Pues bien, partiendo de esta descripción aristotélica del filósofo podemos sacar de ella la siguiente caracterización de la Filosofía, que es precisamente aquello por lo que el filósofo es lo que es. La Filosofía comporta:

a) *Universalidad en sus conocimientos*, ya por parte de los objetos que

(1) «Concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no se llega si no venciendo grandes dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzo no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias. Y entre las ciencias, aquella que se la busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquier otra. No, el filósofo no debe recibir leyes, y sí darlas; ni es preciso que obedezca a otro, sino que debe obedecerle el que sea menos filósofo» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2. Traducción de P. de Azcárate, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1947, t. II, págs. 48-49).

investiga, que son, en efecto, todos, ya por parte del modo de alcanzarlos, que tiene que ser general y común.

b) *Dificultad* en sus objetos, que son los más nobles y elevados y en consecuencia —dado que el conocimiento humano comienza en la experiencia— los más apartados de los sentidos.

c) *Certeza* y seguridad en sus juicios.

d) *Fundamentalidad* en sus investigaciones, pues no se limitan al hecho, sino que profundizan hasta las razones y causas.

e) *Desinterés* respecto a los fines secundarios de la vida humana, que, o no conducen al fin último de ella, o sólo indirectamente llevan a él.

f) *Dirección* y ordenación de todos los saberes particulares al fin último del hombre.

Todas estas notas convienen principalmente a la Metafísica, que es el núcleo central y la parte más importante de la Filosofía, pero también se encuentran, realizadas analógicamente, en las demás partes de ésta.

Por la *primera* de estas notas la Filosofía se opone, tanto a la ignorancia, como al saber fragmentario y al especializado, sobre todo si este último se conjuga con la decisión de rechazar todo otro saber distinto del que se profesa. Esta oposición la expresa magníficamente Platón con las siguientes palabras:

«—Ahora confirma o niega lo que voy a preguntarte: cuando decimos que uno está deseoso de algo, ¿entendemos que lo desea en su totalidad o en parte sí y en parte no?

—En su totalidad —replicó.

—Así, pues, ¿el amante de la sabiduría diremos que la desea no en parte sí y en parte no, sino toda entera?

—Cierto.

—Por tanto, de aquel que siente disgusto por el estudio, y más si es joven y aun no tiene criterio de lo que es bueno y de lo que no lo es, no diremos que sea amante del estudio ni filósofo, como del desganado no diremos que tenga hambre ni que desee alimentos ni que sea buen comedor, sino inapetente.

—Y acertaremos en ello.

—En cambio, al que con la mejor disposición quiere gustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahito, a ése le llamaremos con justicia filósofo. ¿No es así?» (2).

Por la *segunda* nota la Filosofía se opone a aquellos conocimientos de que se nutre una vana curiosidad, al gacetillerismo y al comadreo; oposición ésta que también hace resaltar Platón del modo siguiente:

(2) *República*, V, 475. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, t. II, pág. 161).

«Y Glaucón respondió: —Si a ello te atienes te vas a encontrar con una buena multitud de esos seres y va a haberlos bien raros: tales me parecen los aficionados a espectáculos, que también se complacen en saber, y aun son de más extraña ralea para ser contados entre los filósofos los que gustan de las audiciones, que no vendrían de cierto por su voluntad a estos discursos y entretenimientos nuestros, pero que, como si tuvieran alquiladas sus orejas, corren de un sitio a otro para oír todos los coros de las fiestas dionisias, sin dejarse ninguna atrás, sea de ciudad o de aldea. A éstos todos y a otros tales aprendices, aun de las artes más mezquinas, ¿hemos de llamarles filósofos?

—De ningún modo —dije—, sino semejantes a los filósofos.

—¿Pues quiénes son entonces —pregunté— los que llamas filósofos verdaderos?

—Los que gustan de contemplar la verdad —respondí» (3).

Por la *tercera* nota la Filosofía se diferencia de la mera opinión o conjetura. Oigamos nuevamente a Platón:

»—Hay que distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, éstos de que ahora hablábamos, únicos que rectamente podríamos llamar filósofos.

—¿Qué quieres decir con ello? —preguntó.

—Que los aficionados a audiciones y espectáculos —dije yo— gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero que su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo.

—Así es, de cierto —dijo

—Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?

—Ciertamente.

—El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirla hasta el comienzo de ella, ¿te parece que vive de ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?

—Yo, por lo menos —replicó—, diría que está ensoñando el que eso hace.

—¿Y qué? ¿El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a ésto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en ensueño?

—Bien en vela —contestó.

—¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quién conoce, y el del otro, parecer de quién opina?

—Exacto» (4).

Por la *cuarta* nota la Filosofía se opone a la simple experiencia o al

(3) *República*, V, 475. Trad. cit., t. II, págs. 161-162.

(4) *República*, V, 475. Trad. cit., t. II, págs. 162-163.

conocimiento puramente fáctico, que no considera las causas de las cosas. A propósito de lo cual escribe Aristóteles:

«Los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por el contrario, conocen el porqué y la causa (...). La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas. Añádase a esto, que el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser transmitida por enseñanza. Y así, según la opinión común, el arte, más que la experiencia, es ciencia; porque los hombres de arte pueden enseñar, y los hombres de experiencia no. Por otra parte, ningunas de las nociones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares, pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente» (5).

Por la *quinta* nota, la Filosofía se diferencia de todas las artes útiles e incluso de lo que podemos llamar «prudencia de este mundo». Acerca de lo cual escribe Santo Tomás:

«Dice, pues, en primer lugar (Aristóteles) que, como quiera que la prudencia se refiere a las cosas humanas y la sabiduría a las cosas que son mejores que el hombre, por eso el común de las gentes dicen de Anaxágoras y de Tales y de otros semejantes a ellos que son ciertamente sabios, pero que no son prudentes; y esto porque ven que tales hombres ignoran las cosas que les son útiles y conocen, en cambio, las cosas inútiles, y las admirables, porque sobrepujan el conocimiento común de los hombres, y las difíciles, por cuanto necesitan de una inquisición diligente, y las divinas, por la elevación de su naturaleza.

Y pone en especial ejemplos de Tales y Anaxágoras, porque se sabe de ellos que han sido reprendidos precisamente acerca de este punto.

Se cuenta, en efecto, de Tales que, como saliera de su casa en cierta ocasión para contemplar los astros, se cayó en una hoya, y que lamentándose de ello, le dijo cierta vieja: «¡Oh Tales, tú no aciertas a ver las cosas que tienes delante de los pies y presumes conocer las que están en el cielo!».

Y de Anaxágoras se cuenta asimismo que, siendo noble y rico, distribuyó todo su patrimonio entre los suyos y se dió a la especulación de la Naturaleza, por lo cual era reprendido de negligente; y a uno que le decía: «No tienes cuidado de la patria», le respondió, señalando al cielo: «Yo tengo gran cuidado de la patria».

Y por esto el común de las gentes dice de tales personajes que sólo saben cosas inútiles, porque no se cuidan de investigar acerca de los bienes humanos, y no les dan el nombre de prudentes, porque la prudencia se refiere precisamente a esos bienes humanos» (6).

Finalmente, por la *sexta* nota la Filosofía se distingue de cualquier

(5) *Metafísica*, I, 1. Trad. de P. de Azcárate, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1947, t. II, págs. 47-48.

(6) *Comentarios a la Ética a Nicómano*, VI, lect. 6. Edición Pirotta, n.º 1191-1193.

tipo de saber inferior que, por no alcanzar a las causas de las cosas o por no proseguir la investigación de ellas hasta las últimas, no puede tener de las cosas y de los demás saberes aquella visión superior que permite ordenarlos. Lo que comenta así Santo Tomás:

«Que la razón de filosofía conviene más a las ciencias directoras que a las servidoras o auxiliares, se prueba de dos modos: Primero, porque las ciencias auxiliares son imperadas por las ciencias superiores; y así las artes subordinadas están enderezadas al fin del arte superior, como el arte de la equitación está orientada al fin del arte militar. Pero, según opinan todos, no está bien que el filósofo sea imperado por otro, sino que es él, más bien, quien tiene que mandar a los demás. En segundo lugar, porque los artífices inferiores son enseñados por los superiores, en cuanto creen a los artífices superiores acerca de lo que han de obrar o hacer. Y así el constructor de naves cree al navegante cuando éste le enseña cómo tiene que hacer la nave. Pero no está bien que el filósofo sea enseñado por otro, sino que más bien es él quien tiene que enseñar su ciencia» (7).

Resumiendo todo lo dicho, podemos proponer la siguiente descripción accidental de la Filosofía en cuanto realizada concretamente en el filósofo: Es aquella forma en cuya virtud el filósofo «lo sabe todo, incluso lo difícil, con certeza y por causas, busca el saber por sí mismo y dirige y enseña a los demás hombres» (8).

Esta descripción accidental o esta enumeración de los accidentes propios de la Filosofía es lo que da de sí el procedimiento inductivo seguido hasta aquí. Ensayemos ahora el deductivo.

(7) *Comentarios a la Metafísica*, Lib. I, lect. 2. Ed. Cathala, n.º 42.

(8) *SANTO TOMÁS, Comentarios a la Metafísica*, Lib. I, lect. 2. Ed. Cathala, n.º 43.

II

LAS PROPIEDADES DE LA FILOSOFÍA

Las verdaderas propiedades de la Filosofía deben emanar por modo necesario de la esencia de ella, de suerte que puedan lógicamente deducirse a partir del conocimiento de esa esencia.

Más la esencia de la Filosofía viene expresada en su definición, y la definición de la Filosofía en ésta: *Sabiduría humana*.

Desde luego, se han propuesto otras muchas definiciones de la Filosofía, pero la adoptada es la más exacta y de más rancio abolengo. Por lo demás, justificar que esto es así no corresponde a este lugar.

Intentemos, pues, deducir las propiedades de la filosofía a partir de esa definición.

En ella hay dos elementos: el elemento *sapiencial* (sabiduría) y el elemento *humano* (humana), que se comportan entre sí como la forma y la materia. En efecto, la Filosofía es una cierta forma, la sabiduría, inherente en un sujeto o materia, el hombre.

Pero si esto es así, las propiedades de la Filosofía se distribuirán en dos grupos, uno integrado por las que resultan en ella por el hecho de que es sabiduría, y otro constituido por las que le nacen por el hecho de ser humana. O sea, que estas propiedades serán, por un lado, las *sapienciales* y, por otro, las *humanas*. Veamoslas ordenadamente.

A) Propiedades sapienciales de la Filosofía

I. La sabiduría

La sabiduría puede tomarse en dos sentidos: uno lato, y así designa cualquier conocimiento eminente, ya por parte del objeto, ya por el modo de alcanzarlo; y otro restringido, y así expresa la más elevada de las vir-

tudes intelectuales. Como el sentido lato se resuelve en el restringido de igual modo que el análogo común en su primer analogado, examinaremos aquí directamente la sabiduría en sentido estricto.

Desde Aristóteles se admiten cinco virtudes intelectuales, a saber: la inteligencia, la ciencia, la sabiduría, el arte y la prudencia. Veamos primero las notas comunes a todas ellas y después las propias de la sabiduría.

1. *Notas comunes a las virtudes intelectuales:*
certeza y evidencia.

Las notas comunes a las virtudes intelectuales, que disponen el entendimiento en orden a la verdad naturalmente alcanzable, son la certeza y la evidencia.

La *certeza* suele definirse como la firme adhesión de la mente a un objeto, sin temor de errar; adhesión que admite grados, según la firmeza de la misma y la fuerza que obliga a ella. Comúnmente se habla de dos clases de certeza: una causada o *formal* y que radica en los actos del entendimiento; y otra causante o *virtual* y que radica, ya en el objeto conocido que se basta para determinar la adhesión (*certeza objetiva*), ya en otra potencia del sujeto, la voluntad, que obliga al asentimiento cuando el objeto no se basta para determinarla (*certeza subjetiva*).

La *evidencia*, por su parte, suele ser definida como la claridad con la que se presenta un objeto a la potencia cognoscitiva y por la que ésta queda necesariamente determinada al asentimiento. Según esto, en la certeza virtual objetiva hay siempre evidencia, o mejor, son la misma cosa la certeza objetiva y la evidencia; mientras que en la certeza virtual subjetiva no hay nunca evidencia, ni tiene aquélla nada que ver con ésta. Por lo demás, el signo manifestativo de la evidencia es el pleno convencimiento y descanso de la potencia cognoscitiva en su asentimiento al objeto, cuando este asentimiento es causado únicamente por el objeto.

La evidencia puede dividirse en *inmediata* y *mediata*. La primera es propia de los objetos alcanzados inmediatamente (así la evidencia de los primeros principios, y, en general, de todas las verdades *per se notae*). La segunda la detentan aquellos objetos que son alcanzados mediatamente, a través de un razonamiento más o menos largo que tiene principio en verdades inmediatamente evidentes (así la evidencia de las conclusiones de las demostraciones científicas).

Estas dos notas —certeza y evidencia— son además las que distinguen a las virtudes intelectuales de otros hábitos no virtuosos del entendimiento, como son la *opinión*, la *fe humana* y la *sospecha*. En efecto, un hábito intelectual, para ser virtuoso, tiene que ordenar al entendimiento

de forma segura e inmediata hacia la verdad que es su fin. Pero sólo los hábitos intelectuales que poseen certeza y evidencia ordenan al entendimiento de forma segura e inmediata hacia la verdad. Luego sólo los hábitos intelectuales ciertos y evidentes son virtuosos. Y que únicamente los hábitos intelectuales ciertos y evidentes ordenan al entendimiento de forma segura e inmediata hacia la verdad se desprende de que los hábitos inciertos e inevidentes —la opinión, la fe humana y la sospecha— llevan frecuentemente el entendimiento hacia el error, aunque a veces lo lleven también, *per accidens*, hacia la verdad.

2. *Inteligencia y ciencia. La demostración.*

Una primera división de las virtudes intelectuales agrupa por un lado a la *prudencia* y al *arte*, que versan sobre la verdad particular y contingente, y por otro a la *inteligencia*, la *ciencia* y la *sabiduría*, que tienen por objeto a la verdad universal y necesaria. Así, pues, la sabiduría se diferencia del arte y la prudencia por la universalidad y necesidad de la verdad o verdades sobre que versa. Pero ¿cuál es su diferencia con las otras dos virtudes intelectuales, la inteligencia y la ciencia?

La *inteligencia*, a la que también se llama hábito de los primeros principios, es un hábito del entendimiento que ordena a éste hacia la verdad inmediatamente evidente. Los primeros principios del conocimiento, y, en general, todas las verdades *per se notae* son, pues, el objeto de la inteligencia, como primera virtud intelectual. Por su parte, la ciencia ordena al entendimiento, y en esto se diferencia de la inteligencia, hacia las verdades mediatamente evidentes, o mejor, hacia la verdad que puede ser hecha evidente mediante una demostración, entendida como un razonamiento que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas y causantes de la conclusión.

Detengámonos un momento en el examen de la *demostración* así entendida, que nos ha de dar la clave del concepto de ciencia. El razonamiento demostrativo debe constar de premisas *verdaderas*, y esto es claro, pues si la ciencia versa sobre la verdad universal y necesaria, y la ciencia es causada por la demostración, ésta no podrá llevar a la falsedad, y es evidente que las premisas falsas no pueden llevar *per se* más que a la falsedad. Además, las premisas de la demostración deben ser *primeras e inmediatas*; primeras, esto es, que no tengan otras anteriores de las que se deduzcan o por las que sean demostrables: inmediatas, esto es, que sean evidentes por sí mismas, y por lo mismo carezcan de medio demostrativo. Adviértase aquí que no es necesario que toda demostración conste de premisas que sean formalmente primeras e inmediatas, pues basta con que lo

sean virtualmente, o lo que es lo mismo, que puedan resolverse en proposiciones formalmente primeras e inmediatas, de las que dependan o a las que se subordinen dentro del sistema científico. La razón por la que en toda demostración hay que partir de premisas primeras e inmediatas, formal o virtualmente, es que si todas las proposiciones fuesen demostrables, la demostración habría de prolongarse al infinito por parte de su principio, y así no podría cumplirse una demostración verdadera. Finalmente, las premisas de la demostración han de ser *anteriores, más conocidas y causantes de la conclusión*. Por causantes de la conclusión debe entenderse aquí que sean causas, ya ontológicamente de la conclusión misma, ya noéticamente de nuestro conocimiento de la conclusión, y si son ontológicamente causas, también pueden ser o causas físicas, realmente distintas de su efecto o conclusión demostrada, o causas metafísicas, sólo racionalmente distintas de su efecto o conclusión demostrada. Pues bien, en este sentido general en que se toma aquí la palabra causa —causa no sólo ontológica (física o metafísica) sino también noética— es manifiesto que las premisas de una demostración deben ser causas de la conclusión, pues que ésta se deriva y depende de aquéllas y por aquéllas es demostrada y conocida. Y que las premisas de que consta la demostración han de ser anteriores y más conocidas que la conclusión es también manifiesto, porque la causa del conocimiento (o del ser) de una cosa es siempre anterior en el conocimiento (o en el ser) a esa cosa y más conocida que ella.

Ahora aparecerá más claramente el concepto de *ciencia*. Esta puede entenderse como *acto* y como *hábito* o virtud. De una y otra forma es causada por la demostración. Si se trata del acto del conocimiento científico, la causa propia de él son las premisas verdaderas, primeras, inmediatas, etc., pues la conclusión, que esas mismas premisas causan, es el objeto propio del asentimiento científico. Y si se trata del hábito de la ciencia, la causa propia de él es la demostración íntegra, incluso la conclusión, pues el hábito de la ciencia resulta de la repetición de actos de conocimiento científico. Así, pues, la ciencia es el efecto propio de la demostración.

3. *La sabiduría.*

Finalmente, ¿en qué consiste la *sabiduría*? Según Aristóteles, la sabiduría no se opone a la ciencia ni a la inteligencia, sino que las contiene eminentemente y las corona. La sabiduría versa sobre la verdad universal y necesaria, alcanzada por demostración o por causas: pero así como la ciencia puede partir de premisas o principios que sólo virtualmente sean primeros e inmediatos, o lo que es lo mismo, puede partir de causas

próximas, la sabiduría parte siempre de premisas o principios que son formalmente primeros e inmediatos, o lo que es lo mismo, parte siempre de causas últimas. Por lo demás, la sabiduría, que dada la universalidad o primordialidad de sus principios, no los puede pedir de prestado a ninguna otra ciencia que se encargara de justificarlos, tiene que defender sus propios principios (y también los principios de todas las ciencias) por una reflexión crítica sobre los mismos. Por eso la sabiduría comprende eminentemente, ya el hábito de los primeros principios (puesto que los estudia y justifica), ya el hábito de la ciencia (puesto que procede de forma demostrativa). La sabiduría es la culminación del conocimiento intelectual humano; es la más elevada de las virtudes intelectuales.

Tal es la sabiduría en sentido estricto, que propiamente no se realiza en el orden natural más que en la metafísica. Sin embargo, entendida de un modo analógico, puede extenderse a la filosofía entera.

II. Las propiedades de la sabiduría

Con arreglo a lo que acabamos de decir, las propiedades de la sabiduría serán las siguientes: a) *certeza* y máxima certeza; b) *evidencia* con su secuela de *objetividad*; c) *universalidad* y *necesidad*, y d) *fundamentalidad* y máxima fundamentalidad.

1. *Certeza y máxima certeza.*

En efecto, la perfección propia del conocimiento sapiencial exige que sea *cierto*, más todavía, que goce de *la mayor certeza*. La ciencia que es anterior por naturaleza a todas las otras es más cierta que estas otras, pues el objeto de las segundas no es sino una concreción del objeto de la primera. Además, como la certeza de los principios relativamente primeros deriva de la certeza de los principios absolutamente primeros, la ciencia que se apoya en estos últimos será más cierta que la que se apoya en aquéllos. Pero la sabiduría es la primera de todas las ciencias, pues su objeto, máximamente universal, sirve de base a los objetos de las demás ciencias, que no son sino contracciones suyas. Además, la sabiduría parte de los principios absolutamente primeros, mientras que las demás ciencias arrancan de principios que sólo relativamente son primeros. Luego la sabiduría es la más cierta de todas las ciencias.

2. *Evidencia y objetividad. Examen del idealismo.*

También corresponde a la sabiduría la *evidencia*, y aún *la máxima evidencia* por parte de su objeto. La evidencia, decíamos, es la claridad

o inteligibilidad de los objetos. Ahora bien, una cosa es tanto más inteligible cuanto más inmaterial y necesaria. La materia es el estorbo de la inteligibilidad, y la primera raíz de toda mutabilidad y variabilidad. Por eso, los seres inmatrimales son más inteligibles que los materiales y más fijos e inmóviles, es decir, más necesarios. Así, pues, la ciencia que se ocupa de los objetos inmatrimales es en sí misma la que goza de mayor inteligibilidad y necesidad. Y ésta es la sabiduría. Si hay en ella oscuridad y misterio, esto no le viene de su carácter sapiencial, sino de su carácter humano. Siendo nuestro entendimiento una débil participación de la luz intelectual, se comporta por respecto a los objetos más luminosos y claros en sí mismos, como la vista del murciélago por respecto a los vivos colores del mediodía. Por eso acontece que la sabiduría humana, precisamente por ser humana, es la más difícil de adquirir y más oscura por respecto a nosotros. Pero por lo que tiene de sabiduría goza de la mayor evidencia y claridad y de la mayor seguridad.

Unida a la evidencia está la *objetividad*. La evidencia no es, como la certeza, una perfección subjetiva, una disposición de la facultad de conocimiento en cuanto tal; es, por el contrario, una claridad objetiva, una propiedad de los objetos o de las cosas en su relación con la facultad cognoscitiva. Así, pues, un conocimiento verificado bajo el imperativo de la evidencia es un conocimiento objetivo, un conocimiento medido por las cosas. Y ésta es una de las notas más esenciales de la auténtica sabiduría. Comenzando por la Sabiduría divina, perfectamente ajustada a la misma esencia de Dios, más aún, identificada con ella, y descendiendo luego por las restantes sabidurías, participaciones de la sabiduría divina, también ajustadas a las cosas creadas, participaciones o imitaciones de la Esencia de Dios, en todos sus grados y formas, la sabiduría auténtica se pliega a las exigencias del mundo objetivo, se acomoda a él, y en esta humilde actitud encuentra su mayor grandeza. En lo que se echa de ver cuán apartados andan de la verdadera sabiduría quienes, como los racionalistas e idealistas, sueñan con extraer de la propia razón, previamente liberada de cualquier servidumbre frente a las cosas, los contenidos todos del saber, como Minerva de la cabeza de Júpiter. También aquí el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado. No es la idea la que rige al ser, sino el ser a la idea. El conocimiento es posterior al ser y su expresión luminosa, no a la inversa. Por eso la sabiduría, perfección máxima del conocimiento, tiene esenciales y profundas exigencias de objetividad.

~ Pero conviene que nos detengamos en esto. En el seno del pensamiento moderno la sabiduría ha perdido esta actitud de respeto ante las cosas, este imperativo de objetividad. Para la casi totalidad de los filósofos modernos, el objeto del conocimiento humano, aún del directo, son las ideas

o las representaciones subjetivas de las cosas, y no las cosas mismas existentes fuera del sujeto. Se ha dicho que la filosofía antigua se opone en esto a la moderna: en que aquélla es realista y ésta idealista (9). Pero esta afirmación no es del todo exacta. Es verdad que, al iniciarse la filosofía moderna, se asientan algunos principios básicos que, desarrollados hasta sus últimas consecuencias, llevarán irremediablemente al idealismo. Pero de aquí a afirmar que los filósofos modernos en general son idealistas hay un gran salto en el vacío de fórmulas estereotipadas. También es posible que se entienda al idealismo en un sentido vago y generalísimo, y así hallen cobijo bajo su denominación una pluralidad de filósofos que están muy lejos del idealismo entendido en sentido estricto. El idealismo es aquella posición filosófica que identifica el ser con el ser pensado. Pero entonces ¿quién menos idealista que Descartes, que pasa, sin embargo, por ser el padre del idealismo moderno? El mismo Berkeley, de una radicalidad insuperable en su idealismo acosmístico, ¿no es acaso un furibundo realista en lo que atañe al ser espiritual? No es el idealismo el denominador común de los filósofos modernos. Pero lo que sí caracteriza y delimita suficientemente al pensamiento moderno es el postulado de que el objeto del conocimiento humano son siempre las ideas o representaciones internas de las cosas y no las cosas mismas. Y como, por otra parte, y si exceptuamos a algún filósofo aislado como Malebranche, las ideas son entendidas como modificaciones o afecciones del sujeto cognoscente, de aquí que los filósofos modernos afirmen, con muy contadas excepciones, que en el acto del conocimiento, el sujeto no alcanza más que sus propias modificaciones, afirmación esta última que constituye lo que se ha llamado «el principio de la inmanencia».

Después de esto, los filósofos modernos, que se afanan por indagar el origen de las ideas o de las modificaciones subjetivas alcanzadas en el conocimiento, llevarán sus investigaciones por dos caminos: o considerando a la cosa externa como productora de la modificación subjetiva alcanzada en el acto del conocimiento, o considerando al sujeto cognoscente como productor de su propia modificación que es el único objeto conocido. Así tendremos dos corrientes de pensamiento en la filosofía moderna: el *empirismo* y el *racionalismo*, y un único punto de encuentro de las mismas: el *idealismo*. Si se estatuye, en efecto, que el sujeto cognoscente es enteramente pasivo por lo que hace a la adquisición de sus ideas, entonces habrán de ser éstas producidas por algo externo, y esto es lo que propugna el empirismo —que, cuando es consecuente, termina, por paradoja, negando la existencia de ese algo externo y aun la del propio yo sustan-

(9) ORTEGA Y GASSET, *Las dos grandes metáforas*. Obras completas, Madrid, 1950, t. II, págs. 396-400.

cial—. Por el contrario, si se considera imposible que alguna cosa externa material pueda actuar sobre el sujeto cognoscente, y se establece que éste goza de absoluta independencia en su actividad cognoscitiva, entonces las ideas habrán de ser producidas por el sujeto mismo, y esto es lo que defiende el racionalismo —que siempre se para a mitad de camino, recurriendo a Dios para evitar el idealismo—. Finalmente, si continuando al empirismo y al racionalismo, se llega a ver lo ininteligible y absurdo de una cosa externa más allá de la idea que es lo único conocido, entonces se reducirá la realidad entera al contenido de la conciencia, que es lo que hace el idealismo —única posición coherente después de haber admitido el principio de la inmanencia—. Ahora bien, los inconvenientes que entrañan estas tres posiciones filosóficas revelan la invalidez del principio de la inmanencia y el error que hay en afirmar que el objeto del conocimiento humano son las ideas y no las cosas exteriores.

Examinemos la *posición racionalista*, que es la que ofrece mayor interés a este respecto. El racionalismo establece que el objeto del conocimiento humano son las ideas o representaciones de las cosas y no las cosas mismas, pero añade a esto que la causa de nuestras ideas no hay que buscarla en la realidad externa, sino en el propio sujeto que las posee. Ahora bien, llevados estos postulados hasta sus últimas consecuencias, se cae irremediamente en el idealismo, y como el racionalismo no es todavía idealismo, esto nos revela que las realizaciones históricas del racionalismo se llevan a cabo traicionando un tanto los mismos postulados en que se asienta. Observemos lo que acontece en *Descartes*.

Para el filósofo de Turena, el conocimiento humano se lleva a cabo así: la razón produce, sacándola de su propio fondo, una idea a la que constituye al propio tiempo en objeto de su conocimiento. Pero que el único objeto del conocimiento humano sean las ideas no quiere decir que la realidad entera se reduzca a ideas. Aparte de que el sujeto humano es una realidad que trasciende a la idea que de él tenemos, y cuya existencia está plenamente asegurada por el testimonio de la conciencia; fuera del sujeto humano deben existir otras realidades que se adecúan con las ideas que de ellas tenemos, y por esto Descartes no es idealista, sino realista. Otro problema es el de demostrar que efectivamente existen esas realidades exteriores a nosotros y que corresponden a nuestras ideas. Esto, en un primer momento, parece imposible, porque, si lo único que conocemos son las ideas, y éstas son producidas por el sujeto en el acto del conocimiento, ¿qué razón podrá haber para admitir otra realidad aparte de las ideas y del yo que las produce? Descartes encuentra una salida, pero es a base de negar en un caso concreto la suficiencia absoluta del sujeto en el acto de conocer. Las ideas —objeto de nuestro conocimiento— pueden

ser explicadas por la sola actividad del sujeto, pero esto sólo en los casos en que las ideas no sean superiores en perfección al sujeto, pues una idea superior en perfección al sujeto que suponemos la produce no es explicable por la sola actividad de éste. Así, la idea de Dios, que menta una naturaleza infinitamente perfecta, no es explicable por la sola actividad de la razón humana, que es limitada e imperfecta. La idea de Dios tiene que ser causada en nosotros por Dios mismo, y entonces, por lo que hace al conocimiento de Dios, el sujeto no es suficiente por sí mismo, sino totalmente insuficiente. El racionalismo de Descartes se convierte en empirismo cuando trata de explicar el conocimiento de Dios, y así se escapa al idealismo, aun por lo que hace a la realidad del mundo material, porque asegurada la existencia de Dios, puede éste garantizar la correspondencia de nuestras ideas con las realidades que ellas mentan.

Lo mismo que sucede con la realización histórica del racionalismo debida a Descartes, sucede con las que nos han dejado Espinosa, Leibniz, etc.... Todos se paran a mitad de camino, y afirmando que frente a Dios es pasiva la razón humana, escapan de caer en el idealismo. Pero esta manera de proceder no es ciertamente muy filosófica.

El paso del racionalismo al idealismo era inevitable y no se hizo esperar. En realidad, el idealismo ya había hecho su aparición en la última etapa de la evolución del empirismo, pues el fenomenismo de Hume no es más que un idealismo de orden empírico en el que se reduce todo el ser al ser-percibido. Sin embargo, el llamado idealismo absoluto no aparece con la última etapa evolutiva del empirismo, sino con los ulteriores desarrollos a que son llevados los postulados racionalistas.

El primer paso en el tránsito del racionalismo al idealismo lo da *Manuel Kant*. Para Kant es también un postulado incommovible el de que, en el acto del conocimiento, el sujeto humano no alcanza directamente las cosas, sino sólo las ideas de las cosas. Pero estas ideas pueden ser modificaciones producidas en el sujeto por las cosas exteriores, y ésta es la materia del conocimiento, o estructuras poseídas por el sujeto antes de toda experiencia, y ésta es la forma del conocimiento. El conocimiento es, para Kant, la unión de una materia —modificación subjetiva en el plano de la sensibilidad— con una forma —estructura subjetiva en los planos de la sensibilidad, del entendimiento o de la razón—. De este modo, el sujeto viene a ser, si no creador, sí fabricante o productor del objeto de su conocimiento, y como ese objeto es fabricado o producido con arreglo a las formas o estructuras del sujeto, bien que sobre la base de una materia cuya causa es ajena al sujeto, claro es que el sujeto no podrá nunca conocer las cosas como son en sí, es decir, como existen fuera del sujeto cognoscente, sino sólo las cosas como son en el sujeto, esto es,

como son fabricadas por él. Sin embargo, y este el fallo que advertirán los discípulos de Kant en la filosofía del maestro, la primera modificación pasiva del sujeto, la materia del conocimiento, queda sin explicar. Si el sujeto no alcanza jamás la cosa externa que es la causa de la primera modificación subjetiva, o en lenguaje kantiano, si el sujeto jamás conoce la cosa en sí, ¿con qué título o por qué razón puede admitirse la existencia de esa cosa externa o en sí? Es la misma dificultad con la que tuvo que luchar el empirismo y que no pudo resolver sino negando la existencia de la cosa externa. La posición de Kant aparece ilógica en su primer paso, pues asentado el principio de la inmanencia, no se puede ya admitir, como supuesto de toda especulación ulterior, la existencia de la cosa externa, ni cabe tampoco hacer la distinción que Kant emplea, para escapar a la contradicción, entre conocer y pensar, pues el pensar es un cierto modo de conocer.

Por eso, hubo de llegar el idealismo absoluto, cumplimiento acabado de las exigencias inexorables de la Lógica, que de un modo resuelto vino a reducir la realidad entera a la inmanencia del pensamiento.

El idealismo, en efecto, reduce todo el ser al ser-pensado. De aquellos dos tipos de ser que los antiguos distinguían: el ser natural y el ser intencional, el primero queda totalmente suprimido por el idealismo. «Todo lo real es racional y todo lo racional es real», ésta es la fórmula en la que cristaliza en la madurez del idealismo, con *Hegel*, la nueva manera de filosofar. El examen de las realizaciones concretas del idealismo ya no nos interesa tanto. Lo importante es hacer resaltar que el idealismo, en su estado puro, reduce toda la realidad a la realidad pensada, asentando como principio incontrovertible que sólo existe lo que se da en la mente y por la mente. De este modo, el idealismo absoluto se presenta como la única posición coherente una vez establecido que el objeto de nuestro conocimiento no son las cosas, sino las ideas de las cosas, y que supera las inconsecuencias de algunos empiristas, del racionalismo y del idealismo incompleto de Kant. En efecto, si el sujeto no alcanza en el conocimiento más que las ideas de las cosas y no las cosas mismas, entonces no se podrá decir que las ideas o modificaciones subjetivas alcanzadas en el conocimiento son producidas por una cosa externa, como quieren algunos empiristas, porque la exterioridad no tiene sentido en una concepción del conocimiento según el principio de la inmanencia, y esto ya lo vió Hume, el último de los grandes empiristas. Tampoco se puede decir que unas veces —cuando se trata de conocer las cosas— las ideas son producidas por el sujeto, y otras veces —cuando se trata de conocer a Dios— las ideas son producidas por Dios mismo, como quiere el racionalismo, porque esto no es lógico después de haber concebido al conocimiento como una produc-

ción por parte del sujeto de la idea que éste conoce, y porque siempre será inexplicable una cosa externa, aunque esta cosa sea Dios, ante la cual el sujeto sea pasivo, si se admite el principio de la inmanencia. Finalmente, tampoco puede decirse que el conocimiento es la unión de una forma o estructura interna del sujeto con una materia o modificación subjetiva producida por una cosa externa, como quiere Kant, porque esa modificación subjetiva debida a la cosa externa quedará siempre sin explicar. No queda otra salida que decir que el sujeto es creador de los objetos de su conocimiento, y que éstos no trascienden jamás la inmanencia del pensamiento. Pero no sólo eso, pues como quiera que el mismo sujeto tampoco es alcanzado en el conocimiento como algo en sí, sino como idea, también el sujeto debe quedar reducido a la inmanencia del pensamiento, y así la realidad entera se habrá reducido a idea: el ser es lo mismo que el serpensado.

Ahora bien, si esto es así, la teoría según la cual el objeto de nuestro conocimiento no son las cosas, sino las ideas de las cosas, correrá la misma suerte que corra el idealismo absoluto, y si éste cae en insuficiencias y contradicciones, insuficiente y contradictoria será aquella teoría.

En primer lugar, téngase en cuenta que el principio de la inmanencia, del cual el idealismo es una consecuencia necesaria, ni es evidente ni puede establecerse sin petición de principio. En efecto, según el principio de la inmanencia, el conocimiento y la conciencia (conocimiento de sí) se identifican totalmente. Pero esto no es evidente, porque todos acertamos a distinguir en nuestros conocimientos unos que versan sobre nosotros mismos y sobre nuestras modificaciones o ideas (conocimientos reflejos), y otros que versan sobre objetos externos y distintos de nosotros (conocimientos directos). El principio de la inmanencia sólo puede admitirse después de haber demostrado la verdad del idealismo, porque, si el realismo es verdadero, no se podrá afirmar la identidad del conocimiento y la conciencia. Pero probar el principio de la inmanencia por la verdad del idealismo, y el idealismo por la verdad del principio de la inmanencia es incurrir en petición de principio y en círculo vicioso. Por otra parte, el idealismo, que para ser consecuente tiene que reducir tanto el objeto como el sujeto a la inmanencia de la conciencia, no puede explicar la pluralidad de las conciencias, ni dar razón de los juicios negativos, ni admitir la posibilidad del error ni explicar el tránsito de lo abstracto a lo concreto, ni hacer inteligible la tendencia natural de todos los hombres a considerar a los objetos del conocimiento como trascendentes e independientes de la actividad cognoscitiva. El idealismo entaña tales dificultades y arrastra a tales contradicciones que ni aun los mismos idealistas lo admiten con todas sus consecuencias. Pero si el idealismo no puede

ser la verdadera explicación del conocimiento humano, tampoco podrá admitirse que el objeto de nuestro conocimiento sean las ideas de las cosas y no las cosas mismas, que es lo que propugna el principio de la inmanencia. Al término de todo este largo recorrido venimos a parar a la necesaria exigencia de objetividad para el conocimiento humano y en consecuencia para su perfección más acabada, que es la sabiduría.

La parte de verdad que hay en esa gran aventura del pensamiento moderno que es el idealismo viene expresada en la célebre fórmula de la escuela: «quidquid cognoscitur ad modum cognoscentis cognoscitur». El conocimiento no se cumple sino en el sujeto, en él nace y en él acaba como perfección suya, y por eso, el modo, no ya sólo del conocimiento, sino del mismo objeto conocido en cuanto conocido, es y debe ser el modo del sujeto. Pero una cosa es el modo y otra la forma o especie. Esta última es invariable, ya exista en la realidad, ya exista en la mente por el conocimiento. El modo del conocimiento es subjetivo, pero la forma conocida es plenamente objetiva. Además, nada se opone a que lo que existe en el sujeto según el modo de éste exista también fuera del sujeto según otro modo totalmente distinto. Oigamos a Santo Tomás:

«Aunque el entendimiento entiende las cosas por el hecho de que es semejante a ellas en cuanto a la especie inteligible por la que se actualiza, sin embargo no es necesario que la susodicha especie tenga el mismo modo en el entendimiento que en la cosa entendida; pues todo lo que está en otro recibe el modo de aquello en que está. Y por tanto como la naturaleza del entendimiento es distinta de la naturaleza de la cosa entendida, es necesario que uno sea el modo de entender por el que el entendimiento entiende y otro el modo de ser por el que la cosa existe. Es necesario que lo que el entendimiento entiende esté en la realidad, pero no del mismo modo» (10).

3 *Necesidad y universalidad. Diferentes teorías y solución verdadera.*

Pero esto nos lleva como de la mano a la consideración de otra —la tercera— de las propiedades asignadas a la sabiduría: la *necesidad* y *universalidad* de sus objetos. Tal hecho plantea una seria dificultad. Acabamos de ver que la sabiduría tiene profundas exigencias de objetividad. Pero los objetos de la sabiduría, al menos de la humana, que se dirige directamente no a Dios mismo sino a sus efectos, a las cosas de este mundo, son particulares y contingentes. ¿Dónde queda, pues, la universalidad y necesidad de la sabiduría? A la dificultad así planteada se han dado en la Historia muy distintas soluciones.

(10) *Comentarios a la Metafísica*, Lib. I, lect. 10; ed. Cathala, n.º 158.

Platón dió la primera. El objeto del saber es lo inteligible puro, es decir, la idea. No hay aquí ninguna renuncia a la objetividad. La idea platónica no es, como para los modernos, una modificación subjetiva. Se trata de una realidad sustantiva (no digamos de tipo espiritual, pero sí de tipo inteligible) que existe separada de las cosas del mundo, en un lugar celeste, en donde el alma la intuyó antes de venir a encerrarse en la cárcel del cuerpo. Las otras realidades sustantivas, las cosas sensibles, son como sombras y decantaciones de aquellas realidades arquetípicas que son las ideas. De este modo, el saber, si bien es real, pues tiene por objeto algo real, no versa, sin embargo, sobre las realidades patentes a la observación de los sentidos, de las que no podrá haber ciencia, sino sólo opinión. Platón está convencido de que el objeto de la ciencia y de la sabiduría debe ser universal y necesario; pero como entre las cosas del mundo sensible no encuentra nada que sea universal y necesario, niega que la ciencia y la sabiduría tengan por objeto a las cosas del mundo sensible, y establece, sin más, que existe un mundo inteligible, separado del sensible, en el que están colocadas las ideas, realidades universales y necesarias, sobre las que versa el saber. Ahora bien, si se puede salvar la universalidad y necesidad del objeto de la ciencia sin tener que recurrir a esa construcción ficticia y no demostrada del mundo de las ideas, la solución de Platón no será filosóficamente sostenible.

El *positivismo* da una solución contrapuesta a la de Platón en la cuestión del objeto del saber. La dificultad de la cuestión sigue siendo la misma. El saber debe versar sobre lo universal y necesario; pero las cosas que los sentidos nos ofrecen son particulares y contingentes; y así, o no podrá haber ciencia de estas cosas, o habrá que negar que el objeto del saber sea universal y necesario. Pues bien, así como Platón encontró salida a esta dificultad negando que la ciencia versara sobre las cosas particulares y contingentes, con lo que salvaba perfectamente el carácter de universalidad y necesidad en el objeto del saber, los positivistas, en cambio, encuentran la solución de la dificultad negando que la ciencia tenga por objeto a lo universal y necesario, con lo que se salva perfectamente la exigencia de que la ciencia verse sobre las cosas particulares que nos rodean. Los positivistas, en efecto, establecen que el objeto de la ciencia son los hechos particulares y contingentes, y que la única universalidad científica es la que resulta de agrupar muchos hechos en una ley, y la única necesidad la que puede proporcionar la verificación constante de esa ley. Los positivistas sacrifican, pues, la universalidad y necesidad rigurosas que cabe exigir en el objeto de la ciencia (pues no es universal lo colectivo, ni necesario lo constante), con tal de salvar que la ciencia debe versar sobre las cosas del mundo sensible, sobre las realidades patentes

a los sentidos. Es precisamente lo contrario de lo que había hecho Platón. Pero ni la solución de éste ni la del positivismo se pueden considerar como verdaderas soluciones, pues no resuelven la dificultad, sino que la suprimen. La verdadera solución debe dejar a salvo la universalidad y necesidad del objeto de la ciencia y también el que la ciencia verse sobre las cosas particulares y contingentes, cuya existencia es patente por los sentidos.

Manuel Kant propone una tercera solución. Según él, en el objeto de la ciencia hay que distinguir dos elementos: la materia y la forma. La materia es lo dado en el plano de la sensibilidad, y por ello es particular y contingente; la forma es lo puesto, ya en el mismo plano de la sensibilidad, ya en el del entendimiento, y por ello tiene los caracteres de universalidad y necesidad. Ninguno como Kant está convencido de que el objeto de la ciencia debe ser universal y necesario, o, como él dice, *a priori*, pero igualmente ninguno como él está tan imbuído de la idea de que la ciencia debe versar sobre lo particular y contingente, o, como él dice, sobre lo *a posteriori*. Conocida es la clasificación kantiana de los juicios en analíticos (aquellos cuyo predicado está contenido en el sujeto) y sintético (aquellos cuyo predicado está fuera del sujeto). Los primeros son universales y necesarios (*a priori*), pero no aumentan el caudal de nuestros conocimientos; los segundos son particulares y contingentes (*a posteriori*), pero aumentan nuestro saber. Los juicios de la ciencia, sin embargo, no pueden ser ni de una ni de otra clase. Han de ser de una tercera clase que reúna las ventajas de las dos anteriores y excluya los inconvenientes de ambas. Así serán sintéticos (es decir, aumentarán nuestro saber) y serán *a priori* (esto es, universales y necesarios). Ahora bien, como para Kant conocer es lo mismo que juzgar, y juzgar, lo mismo que construir el objeto conocido, de aquí que si los juicios de la ciencia son sintéticos *a priori*, también serán sintéticos *a priori* los objetos de la ciencia constituidos en los juicios científicos. Por eso, en el objeto de la ciencia hay dos elementos sintetizados: la materia, que es dada, *a posteriori*, particular y contingente, y la forma, que es puesta, *a priori*, universal y necesaria. Esta solución de Kant tiene sobre las dos anteriores la ventaja de no desconocer ninguno de los extremos de la dificultad que tratamos de resolver, pero tiene también todos los inconvenientes que descubrimos más atrás a propósito de la cuestión de la objetividad del saber. El objeto del conocimiento humano y de la ciencia no pueden ser las propias modificaciones del sujeto, pues esto nos lleva derechamente al idealismo y acarrea los más graves inconvenientes. Por otra parte, cargar, como hace Kant, la universalidad y necesidad de la ciencia en el haber del sujeto (de las formas *a priori*) es negar una verdadera universalidad y necesidad a la cien-

cia, pues lo que aquí se pide es una universalidad y necesidad objetivas, no subjetivas.

La verdadera solución a la dificultad que nos ocupa nos la proporcionó *Aristóteles*. Ella se basa en una distinción previa. El objeto de la ciencia es doble: material y formal. Entre uno y otro no hay distinción esencial, sino sólo accidental. El objeto material son las cosas particulares y contingentes de nuestra experiencia; el objeto formal, la faceta inteligible de las cosas que es tomada como término inmediato de conocimiento. Así, el objeto material de la ciencia es particular y contingente, pero el objeto formal es universal y necesario, y como entre uno y otro no hay distinción esencial, es fácil resolver la dificultad anteriormente propuesta: la ciencia versa sobre lo universal y necesario y versa también sobre las cosas particulares y contingentes, o mejor, la ciencia versa sobre lo universal y necesario de las cosas particulares y contingentes. Las sustancias segundas —dirá *Aristóteles*— no difieren de las sustancias primeras sino per accidens. Sin embargo...

Hemos dicho que entre el objeto material y el objeto formal no hay distinción esencial, pero ¿cómo es posible esto, si lo universal se opone irreductiblemente a lo particular y lo necesario a lo contingente? Es el célebre problema de los universales, cuya solución verdadera adelantó *Aristóteles* y llevó a la perfección Santo Tomás de Aquino.

Para Santo Tomás, lo universal y necesario existe en las cosas particulares y contingentes. Todas las cosas del mundo sensible, que son particulares y contingentes, tienen una naturaleza o esencia que, en sí misma considerada, ni es universal ni particular, ni es necesaria ni contingente; pero si esa naturaleza o esencia se considera como existente en las cosas sensibles, entonces es particular y contingente, y si se considera como existiendo en el entendimiento por el acto del conocimiento, entonces es universal y necesaria. Ahora bien, estos dos modos de existencia —existencia en las cosas y existencia en el entendimiento— no distinguen esencialmente a la naturaleza a la que se unen. La misma naturaleza es la que existe en las cosas y la que existe en el entendimiento. Si se da aquí alguna distinción es en cuanto al modo, y por eso meramente accidental, no esencial. Y de este modo se resuelve plenamente la dificultad.

4. *Fundamentalidad y máxima fundamentalidad.*

Poco hemos de decir ya de esta última propiedad de la sabiduría. Si todo saber científico es fundamental, y en esto se diferencia de los conocimientos infracientíficos, pues conoce las cosas por sus causas, principios o fundamentos, al poder manifestar no sólo lo que las cosas son, sino tam-

bién por qué son tales, excusado es decir que la sabiduría, coronación y cima del conocimiento científico, que alcanza las últimas causas de todas las cosas, será asimismo un saber fundamental, más aún, gozará de la *máxima fundamentalidad*.

B) Propiedades humanas de la Filosofía

I. El hombre

Tenemos bien sabido que la filosofía es sabiduría, pero no absoluta y perfectísima, como la sabiduría divina, ni relativamente perfecta, como la sabiduría angélica, sino muy imperfecta y deficiente, como lo es el hombre mismo, pues se trata de la sabiduría humana. Pues bien, ya que hemos señalado los caracteres de la filosofía en cuanto sabiduría, señalemos ahora los que le competen en cuanto humana.

El hombre es una sustancia completa constituída por la unión de dos incompletas, una corporal y otra espiritual, comportadas entre sí como la materia y la forma. Por ello ocupa un lugar intermedio entre los seres puramente espirituales con los que confina por debajo, y los seres corporales, a los que rebasa con mucho. Inscrito por su cuerpo en el mundo visible, es también ciudadano del mundo invisible al que pertenece esencialmente en su categoría de persona —aquello más perfecto que hay en toda la naturaleza creada— y de imagen de Dios. De aquí la grandeza y la miseria humanas. Su grandeza: la procedencia inmediata de Dios, creador de su alma espiritual; la constante vocación de infinitud; la ordenación esencial a la bienaventuranza; la libérrima dominación de sus pasos hacia esa bienaventuranza; la posesión, en fin, de un valor absoluto, de persona, que no puede ser tomada como medio, ni ser amada con amor de concupiscencia o de dominio. Su miseria: la potencialidad radical; la deficientísima participación de los dones personales; la marcha incesante, larguísima y penosa hacia el último fin; la pesantez del cuerpo —con su cortejo de debilidad, enfermedad, muerte, pasiones indómitas—, que le es por lo demás necesario para cumplir su marcha hacia el fin. Echando mano de una célebre analogía de Santo Tomás, diríamos que el hombre, en la escala general de los seres, es comparable al individuo que, en el orden de la salud, no posee la sanidad perfecta de manera inmutable, pero puede adquirirla mediante muchos remedios. El hombre, en efecto, es capaz de la beatitud —manjar de dioses que sólo las personas pueden gustar—, pero ni posee la beatitud en sí mismo, ni la alcanza con pocos movimientos, sino que necesita caminar un larguísimo trecho, valerse de infinidad de medios, realizar muchísimas y variadísimas operaciones, y

todo con el riesgo constante de decaer en su marcha hacia el fin y no alcanzarlo jamás.

Un examen del papel que desempeña el cuerpo propio en la economía general del hombre es de gran interés para comprender la miseria humana. Guiados por el principio general que asigna a lo superior la razón de ser de lo inferior —«inferior propter superius»—, hemos de reconocer que el cuerpo ha sido unido al alma humana para el bien y provecho de ésta, y no a la inversa. Mas ¿para qué puede necesitar el alma al cuerpo? No para subsistir, pues siendo de naturaleza espiritual no necesita estar unida a un cuerpo para ser puesta y permanecer en la existencia. Luego para obrar. El cuerpo le ha sido dado al alma para que pueda realizar mejor sus operaciones y alcanzar su fin mediante ellas. ¿Cómo es esto? El alma humana es una deficientísima participación del ser espiritual. Por ello, considerada en sí misma está en pura potencia en orden al conocimiento y al amor —sus operaciones propias—, de la misma manera que la materia prima está en pura potencia en orden a la existencia material. Pudiera pensarse que el alma posee en sí misma, por don de su Creador, un determinado número de ideas mediante las cuales se determinara al conocimiento y al amor de los seres todos, a los que puede acceder su naturaleza racional; pero estas ideas, dado que las tuviera, no serían suficientes para ella. En efecto, toda idea o representación intelectual es esencialmente universal, y así no puede llevar al conocimiento de lo particular representado por ella a no ser que sea penetrado por una potencia intelectual muy poderosa, potencia intelectual de la que carece el alma humana. El hombre, pues, se vería reducido al conocimiento de las cosas en universal, que es un conocimiento potencial e imperfecto. Una luz intelectual tan débil como la que el hombre detenta, necesita recibir de las cosas mismas el conocimiento para que pueda alcanzarlas en particular. Mas ¿cómo será posible esa recepción si el espíritu es de suyo impasible y máxime frente a las realidades materiales? Sólo hay un modo de salvar la dificultad que, por lo demás, ha sido el excogitado por el Autor de la Naturaleza: dotar de cuerpo al alma humana, cuerpo sustancialmente unido a ella, que, a modo de instrumento, le permita llegar a posesionarse de las cosas que le rodean.

Este es, pues, el papel del cuerpo, con su cortejo de perfecciones sensitivas, puestas al servicio inmediato del alma racional; vegetativas, al servicio de las sensitivas, y simplemente corporales, al servicio de las vegetativas; el cuerpo le ha sido dado al alma para que conozca y, en consecuencia, ame mejor, para que cumpla mejor su marcha hacia el fin, y por eso cada uno ama su propio cuerpo como ama su vida. Pero esto que es un bien del alma es también, paradójicamente, un peso y un estorbo,

como que por su unión con el cuerpo es por lo que el alma es pasible. Esta es la gran tragedia del ser humano, la gran lucha en la que se halla dividida su naturaleza: tan naturalmente como ama a su cuerpo ama el hombre separarse de él y vivir libremente. En efecto, es natural todo lo que resulta de una naturaleza, y si ella es compuesta, lo que resulta de cada uno de los elementos componentes. Pues bien, por su cuerpo es natural al hombre padecer y morir; pero por su alma le es natural la impasibilidad y la inmortalidad. Mas aún, puesto que su alma tiene dos facetas: una por la que mira al cuerpo, como forma suya, y otra por la que trasciende la proporción corporal, el alma humana considerada como alma o principio animador de la materia tiende naturalmente a su unión con el cuerpo, con el que forma una sola naturaleza completa, pero considerada en cuanto espíritu, que rebasa todo lo material, tiende, también naturalmente, a separarse del cuerpo que la rebaja y la torna grávida.

II. Las propiedades de la sabiduría humana en cuanto humana

Caracterizado así el cuerpo humano, consideremos ahora las condiciones de la sabiduría en cuanto perfección humana. Ella señala la máxima perfección del hombre en cuanto tal, pero como el hombre en cuanto tal es imperfecto, será imperfecta la sabiduría humana. A tres rúbricas generales pueden reducirse todas las imperfecciones del ser humano: la *limitación*, la *mutabilidad* y la *multiplicidad* o variedad. Todas las demás, o son consecuencia de éstas o son su fundamento. La composición, en cualquier línea que se la considere, es la raíz más profunda de toda imperfección, y de ella resultan esas tres rúbricas generales, de las que las otras imperfecciones, como la temporalidad, la dependencia, etc., son consecuencias ulteriores. Por ello, la sabiduría humana viene intrínsecamente afectada de esas tres imperfecciones: es limitada, es mudable y es múltiple y varia.

Desarrollemos esas tres imperfecciones inherentes al saber humano.

1. *La sabiduría humana es limitada.* *El sentido del misterio.*

Se trata de un hecho que cada cual puede constatar, no de una tesis que hubiera necesidad de demostrar. Limitada es nuestra sabiduría, aun la del hombre más sabio, en dos dimensiones: en la *perfección* y en la *duración*. Limitada en la *perfección*, porque ni conocemos todas las cosas que pueden ser conocidas, ni conocemos bien todas las que conoce-

mos. Es cierto que el defecto del conocimiento hay que cargarlo algunas veces en el haber de las cosas mismas, sujetas a la irregularidad, al cambio, a la oscuridad que la materia pone en ellas. Pero la mayor parte de las veces el defecto está en nuestra propia debilidad cognoscitiva, en nuestra falta de penetración y de altura. Nuestra sabiduría es también limitada en la *duración*. Los límites aquí pueden considerarse o por parte del objeto, pues ni conocemos todas las cosas pasadas ni podemos conocer con certeza ninguna cosa futura, o por parte del sujeto, que ni ha conocido siempre las cosas, pues el saber de ellas empieza en un momento determinado, ni se prolonga tampoco indefinidamente, al menos en una gran parte, por el fenómeno del olvido. Por todas partes nos rodean los límites. Y este es el fundamento para hablar del *sentido del misterio* en la sabiduría humana. Sólo para la criatura racional —y principalmente para el hombre— existen los misterios. Nada hay misterioso para Dios. Pocos misterios hay para los ángeles. Ningún misterio acecha a los seres inferiores al hombre. Pero al hombre mismo le rodea el misterio por todas partes, porque junto a su afán de infinitud, la finitud más radical le asedia y le oprime.

2. *La sabiduría humana es mudable.*

La perfectibilidad.

En tres aspectos se manifiesta la mutabilidad del saber humano: a) en que es *móvil* o *causado* extrínsecamente; b) en que es *motor movido* o *causa causada*, y c) en que está sujeto al progreso y al *perfeccionamiento indefinido*. En efecto, el saber humano es móvil en cuanto entraña un paso de la ignorancia o el no saber al saber, y en cuanto que este paso supone en primer término el impulso de un agente exterior, concretamente las cosas sensibles que actúan sobre nosotros a través de los sentidos externos. Por eso no es verdadero el racionalismo ni, en consecuencia, el idealismo: porque niegan la existencia de una causa objetiva en el conocimiento humano, porque creen que la razón se basta a sí misma para pasar de la ignorancia al saber. También es móvil el saber humano, porque está sujeto al paso de lo oscuro a lo claro, de lo confuso a lo distinto, de lo erróneo, opinable o probable a lo verdadero, e incluso del saber al no saber, por el olvido.

Además, el saber humano es motor movido. Es el efecto propio de una potencia activa como es el entendimiento, que es también pasiva. Esto se observa sobre todo en la ciencia o en el saber demostrativo: aquí, la razón, actuada por el conocimiento de las premisas, se mueve a sí misma al conocimiento de las conclusiones, de modo que pueda decirse que ella es

causa de tales conclusiones, pero no la causa primera o incausada, sino causa segunda, causada a su vez, por cuanto el conocimiento de los principios no es innato en nuestra razón. En este punto ha errado el empirismo al negar actividad propia a la razón humana, considerándola como puramente pasiva. La razón humana goza de actividad, pero no absoluta, sino relativa.

Finalmente, el saber humano es progresivo. El progreso es esencial a todo movimiento, a todo paso de la potencia al acto, tanto si la razón humana es la sola causa del saber, como si se limita a recibir pasivamente lo que le viene dado desde fuera, como si —lo que es más conforme a la verdad— procede a la par activa y pasivamente; en todo caso le es esencial a ella el progreso y el perfeccionamiento. Por lo demás, dicho progreso es indefinido e inacabado durante esta vida mortal. No es que no tenga fin, pues un movimiento sin fin, sin término *ad quem*, es realmente imposible, sino que no se alcanza jamás en esta vida. Por eso se suele llamar al hombre, mientras permanece en su estado actual de unión con el cuerpo, itinerante, viajero, en estado de vía. Esta característica de la perfectibilidad indefinida, exagerada a veces por los modernos —recuérdese la famosa frase de Lessing, y a Leibniz, Kant, etc.—, nos proporciona el fundamento más firme para establecer la necesidad del método en todas las ciencias humanas.

3. *La sabiduría humana es múltiple y varia*

Es ley general que lo que está unido en los seres superiores está multiplicado en los inferiores. La sabiduría humana, participación mínima de la sabiduría divina y angélica, no puede gozar de la unidad y simplicidad de éstas, sino que es en gran manera múltiple y varia. Y esto, no sólo por estar participada en muchos hombres, cada uno de los cuales tiene una sabiduría distinta, al menos numéricamente, de la de los otros, sino también dentro de cada hombre. Hace poco hablábamos de la complejidad de la vida humana y de la multiplicidad de operaciones que debe el hombre llevar a cabo para alcanzar su fin. Tal es la base en la que descansa la multiplicidad y variedad de la sabiduría humana. Hay en el hombre distintos hábitos de conocimiento, distintas virtudes intelectuales, y todos ellos, en su especificidad propia, están integrados en la sabiduría humana entendida en su sentido más amplio. Pero además, y esto se conjuga con la perfectibilidad indefinida de que hablábamos poco ha, en cada uno de esos hábitos intelectuales, específicamente diversos, hay una innúmera variedad de actos, numéricamente distintos. ¡Cuán lejos está el saber humano, no sólo del saber divino —un solo acto identificado con la propia

esencia de Dios—, sino del saber angélico, que no está específicamente dividido dentro de sí, pues tiene por objeto primario la simplicidad de su propia sustancia, ni se verifica por muchos actos numéricamente distintos, sino por muy pocos y todos intuitivos, sin discurso ni razonamiento alguno! La racionalidad, la discursividad: he aquí lo más propio de la sabiduría humana en cuanto humana. En esto también se encuentra la base para reconocer la multiplicidad específica de los métodos científicos.

En *conclusión*, las propiedades de la filosofía, que es la sabiduría humana, son éstas: en cuanto sabiduría es *cierta*, es *evidente* y *objetiva*, es *universal* y *necesaria* y es *fundamental*; en cuanto humana es *limitada*, es *mudable* y *perfectible* y es *múltiple* y *varia*.