

Leopoldo-Eulogio Palacios

FILOSOFÍA del SABER



EE
ENCUENTRO

FILOSOFÍA



Ensayos
500

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS

Filosofía del saber

Tercera edición revisada



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE

ESTE LIBRO HA RECIBIDO UNA AYUDA A LA EDICIÓN
DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE



ENCUENTRO

© 2013
Herederos del autor
© Leopoldo-Eulogio Palacios, 1974
y
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

ISBN DIGITAL: 978-84-9055-220-9

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

PRÓLOGO

Acá todo saber es nada, dicen los que más han sabido. Pero es tanta la dignidad de este poquito de saber con que se alumbran las sombras de la miseria humana, que en cuanto se ciegan los escasos cauces que nos lo suministran, siente el hombre una aflicción inmensa, como si se le privase de un bien esplendoroso. Si hemos perdido la vista, si hemos perdido el oído, ¡qué enorme pesadumbre! ¿Y si se perdiesen las ciencias y las artes, que son cauces por donde discurre un saber menos intuitivo que el que nos dan los ojos, pero más elaborado y ganancioso?

Hoy no parece que las ciencias y las artes estén en trance de perecer, antes bien, crecen cada día, y va siendo cada vez más imposible hacernos con todas. Quizás por eso temo que nunca se haya sabido menos. Existen más especialistas, más conocedores particulares, pero está en peligro la visión de conjunto de todo el territorio de las ciencias y de las artes, y de los fundamentos lógicos en que descansan. Cuidar de que no se pierda ese conocimiento global, y a la par profundo, es una solicitud que deben sentir quienes estiman en algo la profesión intelectual. Por eso intentaré investigar en esta obra la naturaleza del saber racional y abstracto de las disciplinas científicas y técnicas, y procuraré penetrar cada una de las diferencias genéricas que hay en este saber, hasta donde yo entienda.

* * *

En el libro primero, poco después de comenzar mi estudio, tendré que enfrentarme con la espinosa cuestión de los conceptos abstractos y universales, elementos últimos a que se puede reducir todo el mecanismo de las ciencias. De los conceptos pasaré al estudio de las proposiciones en que ellos se articulan, y que ya se nos ofrecen como formalmente verdaderas o falsas. Habrá por eso que mostrar la esencia de la verdad, y exponer en ese tramo de mi escrito la concepción que de ella me he formado. Por su parte, los juicios, para articularse en el mecanismo de los razonamientos, tienen que cumplir con requisitos básicos, de que trataré en los restantes capítulos, consagrados a los axiomas, las definiciones, las hipótesis y postulados, y los teoremas. Todo este primer libro culminará en una teoría del análisis y la síntesis, que me dio hartó trabajo, pues todo lo ya hecho por otros autores era escasamente satisfactorio.

El segundo libro investigará la división más general del saber, que es la del conocimiento especulativo y el conocimiento práctico. Mi interpretación ensaya la construcción de una cuádruple escala de saberes teóricos y prácticos, basada en el objeto, el método y la finalidad. De esta suerte se podrá pasar a explorar por separado las divisiones del saber teórico y del saber práctico, a las que dedicaré sendos libros.

Cuando llegare en el tercero a la división del saber teórico, tendré que cuidarme de

señalar el fundamento sobre el que debe descansar cada divisoria. En vez de los tres grados de abstracción de los escolásticos, el lector hallará cuatro: abstracción matemática, física, metafísica y lógica. La matemática ha pasado a ocupar el primer lugar, a causa del carácter de su objeto, que es a la par abstracto y singular: en este punto establezco una línea sin solución de continuidad entre Platón, Aristóteles y Kant. Por lo que hace a la física, rehúyo el fácil expediente, grato a la mayoría de los autores, de escindir los conocimientos en un género llamado «filosofía» y en otro apellidado «ciencia»: pues no conviene desvirtuar el carácter científico de la «filosofía», ni la índole filosófica de la «ciencia». En mi obra, el conocimiento del mundo físico a la luz de la matemática queda englobado en el ámbito intelectual de la mecánica. El conocimiento no matemático del mundo físico lo constituyen la filosofía natural y la historia natural. La distinción entre la filosofía natural y las ciencias naturales se vuelve superflua con sólo dar a los términos filosofía natural e historia natural su verdadero significado. La metafísica y la lógica son otra cosa: de ellas se hablará después, y enmudeceré ante la teología sagrada, por ser un saber que cae fuera del perímetro de la pura razón humana.

En el último libro, la investigación del conocimiento práctico y de las diferencias que hay en él se apoyará en la distinción aristotélica de lo factible y lo agible, cuyo valor encarecí ya en otras páginas. Respecto del saber artístico, tendré que rehacer todos los bosquejos existentes, aprovechando para los nuevos cuadros muchos elementos que me brinda la tradición. Por lo demás, el estudio del arte en una filosofía del saber abstracto y universal cubrirá un territorio hartamente descuidado por los filósofos, pues el arte es también razón, actividad que obedece a reglas generales, y no mera inspiración personal. Nada más alejado de mi ánimo que menospreciar la inspiración personal en el terreno de cualquier arte: pero lo personal queda fuera de la filosofía del saber abstracto y universal. En cambio hay todo un aspecto artístico que entra de lleno en esta filosofía, en cuanto el arte es una disciplina transmisible por la enseñanza y un hábito intelectual susceptible de ser aprendido: cosa de cabeza, y no sólo de corazón. En fin, queda por clasificar toda una serie de saberes: los concernientes a hechos jurídicos, sociales, políticos, económicos, pedagógicos, que constituyen disciplinas que no pueden ser entendidas en su dimensión verdaderamente humana sin ponerlas en relación con la ética: la cual es para estos saberes algo semejante a lo que es la filosofía de la naturaleza para las distintas ramas de la historia natural. Por eso, dados mis principios, lo importante no está en las divisiones de estas disciplinas —divisiones materiales, subdivisibles al infinito—, sino en la índole del saber moral que les otorga su valor humano, y que será necesario examinar en su semblante científico —ciencia moral—, muy distinto de sus otras caras —sindéresis y prudencia—.

* * *

La dificultad de este trabajo es fácil de encarecer, tanto por su materia misma como por el público lector al que se dirige.

Su materia es aquella porción de saber humano accesible a la razón sin ayuda de la fe divina. Grande o pequeña, esta porción es un país que requiere ser recorrido y explorado por entero. Ahora bien, la extensión que hoy alcanza cada uno de los saberes hace imposible que un solo hombre llegue al cabo de todos.

Y el público lector al que se dirige esta obra es el hombre de nuestro tiempo, acostumbrado a las divisiones del saber consagradas por los centros docentes. Tales divisiones no tienen carácter científico, y se han multiplicado empujadas por necesidades profesionales, por ansias de obtener puestos de profesor, ora dividiendo una ciencia en diferentes partes con distintos nombres, ora por virtud del menester real que han creado las técnicas modernas. Saberes honorables, o a lo menos laudables, su disposición en el mapa de la enseñanza oficial no tiene más que un valor administrativo, de escasa utilidad para el filósofo.

Y después hay la dificultad del clima que al presente respiran los sabios. El crecimiento enorme de los conocimientos humanos; la división del trabajo en que hoy reparten su oficio los investigadores; las montañas de letra impresa, surgidas de la facilidad de dar a la stampa cualquier lucubración personal; el yunque sonoro de los papeles públicos, sobre el que lo mismo caen los martillos que aplastan las honras que los que labran las condecoraciones, han sido circunstancias propicias para la difusión de un clima donde se propagan abundantemente la anarquía de las inteligencias y el despotismo de las voluntades. Anarquía de las inteligencias, por la repugnancia de los espíritus a reconocer la preeminencia de principios que valgan para todos, con necesidad intrínseca y universalidad innegable. Despotismo de las voluntades, porque se trata de sustituirlos con normas arbitrarias.

La ciencia, según la teoría clásica, se basa en los principios primeros, verdades evidentes de suyo, cuya claridad se propaga, por vía deductiva o inductiva, a todas las conclusiones, por muy alejadas de ellos que éstas se encuentren. ¿Qué es, comparada con tal doctrina, la imagen de la ciencia que nos ofrecen algunos teóricos del día? La reducción de todo el sistema del saber a una función hipotética, fundada en un vocabulario básico previamente fijado, lleva a una estructura teórica de reglas sintácticas, lógicas y semánticas, puramente convencionales, sin base intuitiva, y significa, en el terreno intelectual, algo parecido a lo que, en el campo financiero, es la circulación fiduciaria del papel moneda sin el respaldo del oro. Dicen que carecen de sentido las proposiciones que no brillan por su coherencia lógica: pero la doctrina con que lo dicen no ha conseguido presentarse *in concreto* con esa coherencia que exige *in abstracto*. Dicen también que carecen de sentido las proposiciones que, pretendiendo

validez real, no han sido unificadas por la experiencia: pero no han conseguido señalarnos en qué experiencia se basa su propia teoría. De manera que, ora se considere esa teoría como meramente formal, ora se la considere como real, no están justificadas las pretensiones de algunos de sus representantes, que no se contentan con presentarla como una modesta interpretación de la situación precaria en que se debate la ciencia moderna, sino que la exhiben como un triunfo definitivo contra todas las construcciones de los grandes filósofos.

La ciencia se comparaba antaño al árbol, que da el fruto a su tiempo, y es un pacífico habitante del reino vegetal, que no da disgustos y nos inspira confianza. Pero si la ciencia fuera de verdad lo que pretenden algunos de sus teóricos del día, ya no se podría comparar a un árbol. Más que un tronco y unas ramas, parece tener un cuerpo indefinible e infinidad de cabezas, cada una con su juicio y cada una con su lengua: juicio y lengua que no deberían ser nunca los mismos, si quisieran ser fieles a los supuestos en que descansan: relatividad del lenguaje básico de que se sirve; estatuto convencional de las reglas sintácticas con que se combinan los símbolos de este lenguaje básico para componer proposiciones formales dotadas de sentido; automatismo de las reglas lógicas con que se transforman estas proposiciones en otras equivalentes; y obligada arbitrariedad de las reglas semánticas con que (cuando es ciencia de lo real) hace coincidir su almacén conceptual con el conjunto de los datos empíricos. La ciencia de estos teorizantes no evoca la imagen de un árbol grato con muchas ramas, sino la visión de un monstruo ingrato de innumerables cabezas, todas con derecho a dar sus opiniones dispares y relativas sobre las cosas.

Desagradecido monstruo,
que eres confuso vestiglo
de cabezas diferentes,
cada una con su juicio

decía Calderón en *La Hija del Aire* (II, 1).

Yo tendré que enfrentarme con el monstruo, pero será de mala gana y en oblicuo: otra cosa convertiría esta obra en un tratado de Teratología. Preferiré bruñir el espejo de la situación normal de las ciencias y de las artes accesibles a la razón natural del hombre, y raramente se lo mostraré al «confuso vestiglo», para que se mire en él. Con todo eso, si la obra que he escrito logra su finalidad, no dudo que el monstruo vendrá por su propio pie a asomarse en el espejo del saber, y que, viéndose tan horrendo, bajará sus múltiples cabezas y por una vez concertará sus juicios para zaherirme y entretenerse a mi costa.

No sabe el monstruo que hay lectores profundos que no harán caso de sus desdenes; que muchos entendimientos prefieren la verdad a la confusión; que son ya muchos los desengañados de la anarquía intelectual en que hoy vive el Occidente y del despotismo que asoma por Oriente; y que hay espíritus que buscan una sabiduría conforme con los

moldes y cánones de la sana razón, para fecundar los gérmenes de una doctrina vividora de valor originario y perenne.

Claro está que cuando he dicho «situación normal» y «moldes y cánones de la sana razón» nadie debe creer que pretendo hablar *ex tripode*, como si yo estuviera en el secreto de lo que es normal y de lo que es canónico, o tuviera la graciosa pretensión de exponer mis opiniones como verdades caídas del cielo. Mis pareceres, sobre no ser definitivos ni siquiera para mí, son mero testimonio de preferencias doctrinales, que son hoy así y habrían sido de otra manera si hubiera tenido otros maestros o realizado otros estudios. No responden a la ortodoxia de ninguna comunidad, grande o pequeña, ni son oráculo de ninguna escuela o de ninguna capilla. Digo las cosas como se me ocurren, después de haberlas pensado a mi manera, que no es obligadamente la manera del vecino. Sucede que muchas de estas cosas las han pensado ya otros hombres, las más de las veces hace muchos siglos, y el que me hayan interesado a mí después de tanto tiempo y en condiciones sociales tan diferentes es quizá una prueba de que hay verdades que son inmortales. Es grato captarlas y dejar que revuelen libremente en el alma, diciendo su mensaje al oído de nuestra conciencia. Y cuando conseguimos traducirlas en palabras, y encontramos almas gemelas de la nuestra, que también las escuchan complacidas, nos hacemos la ilusión de que no ha sido del todo inútil el esfuerzo de redactar esta obra.

Madrid, septiembre de 1961.

LIBRO PRIMERO: CIENCIA Y VERDAD

Capítulo primero: INTUICIÓN Y ABSTRACCIÓN

§ 1. LA FUNESTA MANÍA DE PENSAR

Este campo, ese bosque, aquel río, esas montañas lejanas bañadas en los resplandores del sol poniente, perderán, dentro de breves horas, todo su actual aspecto indubitable; irán las luces del crepúsculo vespertino atenuando sus fulgores, hasta apagarse del todo, y pronto saldrá por el horizonte la luna. Y entonces habrá de nuevo luz, pero no luz nueva; habrá una claridad casi incierta, y no pocas veces el caminante dudará si al poner el pie en la tierra le sostendrá el camino.

Identidad y dualidad de nuestro conocimiento: un paisaje bañado directamente por la luz de la intuición, luz solar indubitable y certísima, cuando da de lleno sobre los objetos que miramos; y otro paisaje, que es el mismo, pero bañado esta vez en una luz menos cierta, en una dudosa claridad, como de luna, que es también la luz del sol, pero refleja e indirecta: he aquí el conocimiento que alcanzamos por medio de la abstracción.

Intuición y abstracción: conocimiento de lo concreto, infalible voz del instinto que nunca yerra; conocimiento abstractivo, azarosa voz de la razón, que nos permite habitar en un universo de conceptos abstractos, y discurrir con ellos para acertar o equivocarnos. Es una oposición palmaria. Mientras ante las cosas de la intuición sentimos que no hay lugar a dudas serias, y a ellas acudimos como a piedra de toque de toda realidad, las cosas de la abstracción nos parecen muchas veces lucubraciones discutibles y discutidas, ensueño ocioso que cabe siempre poner en duda, o, lo que es peor, ¡cosas de libros!

Ante este hecho, que como hecho es innegable, hubo pensadores que encarecieron las ventajas del conocimiento intuitivo sobre el abstracto, y compararon ambos términos entre sí como se compara el instinto y la razón: el uno, que realiza sus fines sin preverlos, pero infaliblemente, y la otra, que titubea y cavila sobre sus objetos, sin poder nunca igualar al instinto en rapidez y precisión.

Camus, el finísimo obispo de Belley, en su bello libro sobre *El Espíritu de San Francisco de Sales*, nos habla de los inconvenientes que veía el santo en la cavilosidad: «No gustaba el santo —dice— de aquellos genios cavilosos que sobre la menor cosa fatigan su imaginación con mil discursos. Éstos —decía— se parecen al gusano de seda, el cual se aprisiona y enreda en su propio trabajo. La multitud y continuación de discursos y discusiones que hacen sobre sí, y sobre cada una de sus acciones, les quitan el tiempo que fuera mejor empleasen en obras que no en mirar y remirar las que hacen; pues muchas veces por demasiado mirar si se hacen bien, se ejecutan mal» (IX, 5).

No le gustaba a san Francisco de Sales la comezón cavilosa. ¿Qué diría hoy, que todo

son papeles, libros, fórmulas, y hasta para la sencilla acción de quitar el polvo de un aposento, se utilizan máquinas con aparatosos motores? Y más lastimoso es el asunto cuando se entra en el terreno de la justicia. «Por eso —dice Pedro Camus refiriendo las opiniones del santo— se puede aplicar a este asunto lo que un antiguo emperador decía de la medicina, que la multitud de remedios era la que quitaba la vida; pues la multitud de leyes y fórmulas legales sofocan a la justicia, de modo que los que llegan a enredarse en estos lazos, son como los gusanos de seda, los cuales, hilando su capullo, se fabrican su sepulcro» (VII, 14).

Esta postura se quedó en términos de máxima discreción: no podía ser de otra suerte, siendo modales de una figura como el autor e introductor de Filotea. Nunca está de sobra denunciar los abusos de la razón cuando se emplea viciosamente. Cosa diferente ocurrirá cuando, dos siglos después, Juan Jacobo Rousseau denuncie todo uso de la razón —y no sólo su abuso— como camino equivocado y vía abierta hacia la depravación del hombre.

Para mostrarlo, el filósofo ginebrino finge un estado de naturaleza contrapuesto al estado de civilización, y hace ver que el hombre, mientras se conservó en el estado natural, vivió sano y feliz, cayendo en la enfermedad y la desgracia al entrar en el estado civil. Entiéndase: el estado natural es el del instinto, el estado civil, el de la razón y la reflexión. «La mayoría de nuestros males —dice, después de haberlos descrito— son nuestra propia obra». «Los habríamos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que la naturaleza nos había prescrito. Si ella nos ha destinado a ser sanos me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra naturaleza, y que el hombre que medita es un animal depravado» (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, I, en la primera mitad).

Es curiosa, y por eso la encarezco aquí, la identificación del «estado civil» con lo que Juan Jacobo acaba de llamar arriba «el estado de reflexión». El uso excesivo de la abstracción va en detrimento de la intuición, y el instinto no puede hacerse oír donde sólo impera la lucubración racional. A todas luces, habrá que dar la razón a aquel monarca español que exclamaba, henchido de una ironía que no podían captar sus adversarios: «¡Librenos Dios de la funesta manía de pensar!».

§ 2. VENTAJAS DE LOS CONCEPTOS

Con todo eso, nadie puede negar ventajas a esta facultad propia del hombre, que consiste en formar y formular conceptos abstractos de las cosas, y combinarlos para obtener conclusiones sobre ellas o sobre uno mismo. «Toda la tierra está desolada —dice la Escritura— porque no hay quien piense en su corazón y haga reflexión sobre sí» (*Jerem.*, XII, 11; *Isai.*, LVII, 1). No sólo en el terreno práctico: también en el teórico. En

la praxis nos encontraríamos desarmados ante la llamada imperiosa de las primeras impresiones que nos causan las cosas cuando hacen de sí convite a nuestra voluntad y seducen nuestros apetitos. Los conceptos nos descubren con su amplitud efectos que han de seguir a nuestras acciones, y nos inmunizan contra los engaños de los sentidos con una armadura de cautela. Y en la teoría nada podríamos hacer sin conceptos. Viviríamos sin ellos una vida irracional, como la de los brutos, sin superar los grados inferiores del conocimiento. Tampoco podríamos proyectar esperanzas a lo futuro, ni lanzar a la vida ya transcurrida esa mirada profunda y melancólica que nos la hace abarcar como un tesoro de recuerdos y experiencias.

Vivimos inmersos en el mar de nuestras sensaciones, entre luces, sonidos y todo ese torbellino de impresiones causadas por las realidades del mundo exterior cuando invaden nuestra facultad de recibirlas; pero de ese tumulto de impresiones guarda nuestra conciencia una huella fecundante: recibe la semilla que le envían las cosas, y la razón, que es esencialmente femenina, concibe y saca de su claustro interior esos trasuntos de las cosas que no en vano se llaman *conceptos*, pues son la concepción engendrada en ella por las realidades intuitivas del mundo. No son de contenido diverso: las mismas realidades, casas, árboles, nubes, caminos pasan de su ser sensible al ser inteligible que adquieren en los conceptos. Pero, puesto caso que su contenido no sea otro, sí es muy otra la manera de mostrársenos, que en la intuición es directa e inmediata, y en el concepto refleja y mediata. Los conceptos son reflejos y semejanzas de las cosas en estado de abstracción y de generalidad. Por la reflexión entramos en cuentas con ellas, tomamos el pulso a estas representaciones abstractas que son los conceptos, y los rumiamos y penetramos interiormente, revolviendo sus asuntos.

Pero no sólo podemos reconocer con la reflexión lo que ya no es susceptible de visión o de tacto. No sólo podemos considerar la azucena y la nube sin oler ni ver ninguno de estos objetos, convertidos en naturalezas abstractas y universales por obra de la razón humana que forma sus conceptos, sino que también somos capaces de entretenernos en discurrir acerca de lo que es el concepto en toda su generalidad, prescindiendo de que sea el concepto de la azucena o de la nube.

Entre los filósofos modernos que lucubran a la sombra del gran árbol kantiano, acaso ninguno haya escrito sobre la razón y los conceptos una página tan aprovechable como Arturo Schopenhauer en *La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente* (§ 27). En primer lugar advierte que los conceptos son más fáciles de utilizar que las imágenes sensibles de donde se sacan por medio de la abstracción. «Precisamente porque los conceptos contienen menos en sí que las representaciones de donde se abstraen, son más fáciles de manejar, y se relacionan con ellas aproximadamente como las fórmulas de la más alta aritmética con las operaciones de las cuales éstas se han obtenido, y a las cuales

representan, o como el logaritmo con el número que le corresponde. Los conceptos contienen justamente la parte que uno utiliza de las muchas representaciones de que se han sacado; de lo contrario, si estas representaciones hubiesen de tenerse presentes en la fantasía, arrastrarían consigo un lastre de cosas inesenciales y engendrarían la confusión. En cambio, por la aplicación de conceptos, se piensa de todas esas representaciones solamente la parte y las relaciones que cada vez se necesitan. Según esto, su uso se puede comparar al acto de arrojar un equipaje inútil, o al de operar con quintas esencias, en vez de emplear plantas específicas, por ejemplo, con la quinina en vez de la quina».

Gracián había escrito: «Más obran quintas esencias que fárragos» (*Oráculo Manual*, CV).

«En general —sigue diciendo Schopenhauer—, la ocupación del entendimiento con los *conceptos*, es decir, la presencia de éstos en la conciencia, es lo que propiamente y en sentido estricto se llama *pensar*. También se designa con la palabra *reflexión*, tropo tomado de la óptica, que expresa lo derivado y secundario de este modo de conocimiento».

La amplitud de que goza el hombre en comparación con el bruto queda registrada también en esta página sobre los conceptos. «Este pensar, esta reflexión, dota al hombre de aquel *discernimiento* que les falta a los brutos. Pues le hace capaz de pensar mil cosas con un concepto, si bien solamente lo esencial de cada una de ellas; puede dar de lado a su arbitrio cualquier modo de diferencias, incluso las de espacio y tiempo, y así obtiene el panorama conjunto de lo pasado y lo futuro, y también de lo ausente, mientras que el bruto está ligado por todos lados a lo presente».

Además, la facultad que tiene el hombre para volver sobre sí desde los conceptos abstractos es el origen de todas las acciones y producciones humanas. «Este discernimiento, la capacidad de reflexionar volviendo sobre sí mismo, es propiamente la raíz de todas las producciones teóricas y prácticas, por las que el hombre se eleva tanto sobre los brutos; de aquí, en primer lugar, el cuidado por lo futuro, bajo la consideración de lo pasado; acto seguido, su actividad deliberada, planeada, metódica, en cada empresa; de aquí la colaboración de muchas personas para un mismo fin; de aquí el orden, la ley, los Estados, etc.».

En esta página no aparece el lenguaje, que este filósofo también considera como fruto de la razón y del concepto. Pero se sobreentiende. En el párrafo anterior se dibujó la conducta reflexiva, y en el siguiente asomará otra de las cualidades que distinguen al hombre del bruto: la ciencia. «Pero particularmente los conceptos son el material propio de las ciencias, el fin de las cuales puede, en último término, reducirse al conocimiento de lo particular por lo general, que sólo es posible por medio del *dictum de omni et nullo*, y éste a su vez sólo por la presencia de los conceptos. Por eso dice Aristóteles: a)/neu

me\n ga\r tou== kaqo/lou ou)k e)/stin e)pisth/mhn labei=n (*absque universalibus enim non datur scientia*) (*Metaph.* XII, c. 9). Los conceptos son precisamente aquellos *universalia* en torno a cuyo modo de existir giró en la Edad Media la larga disputa entre realistas y nominalistas».

Bien se ve que, en la pluma de este autor, la razón no está desprovista de ventajas y prerrogativas. Nuestra razón es la facultad de pensar, y su actividad fundamental es la abstracción, o, lo que es igual, la acción de formar conceptos sacándolos de las representaciones sensibles o, al menos, la acción de darles generalidad; conceptos cuyas ventajas y características quedan registradas admirablemente en las líneas que acabo de verter al castellano.

Pero estas líneas, aun siendo muy esclarecedoras, no bastan para mi propósito. Los conceptos son la pieza fundamental de la ciencia y del arte. Hay que investigarlos por menudo en lo que tienen de más característico: el ser semejanzas de cosas que ellos nos presentan en estado de abstracción.

Capítulo II: CARACTERES DE LOS CONCEPTOS

§ 1. EL ABANDONO DEL «*HIC ET NUNC*»

Cuando hablo ahora de abstracción, lo mismo que cuando antes hablaba de ella, no doy a la palabra esa significación impropia, que ha dominado en la psicología de inspiración empirista, y que consiste en el poder de fijar nuestra atención en un atributo de la cosa y desatender los restantes. Si la abstracción no fuera más que eso, sería incapaz de remontar hasta la *species*, para captar lo específico de la cosa. Abstracción significa para mí el acto del entendimiento que separa una esencia de sus notas individuantes con las que se encuentra unida en la realidad; el acto que nos lleva a la *species*, extrayéndola de toda la abundante espesura de notas accesorias con que nos la ofrece la intuición de la realidad, y considerándola despojada de esas circunstancias que la rodean y no la constituyen como tal esencia. Así el concepto de hombre es abstracto y específico cuando se extrae y separa de todos y cada uno de los hombres individuales, y se considera en su pura naturaleza, en su definición general, que es aplicable a todos y a cada uno de nosotros, hombres: pero sin ninguno de los complementos que hacen a cada cual ser en la realidad éste o aquél, blanco o rojo, filósofo o actor, bárbaro o civilizado. El hombre abstracto es sólo un esquema impersonal, y aunque nos interese ahora brujulear su fisonomía, hay que convenir en que su aspecto ha de resultar inasequible a los fotógrafos.

Lo más curioso de la abstracción es que consigue espontáneamente ofrecernos separadas cosas que en la realidad están unidas. El hombre en el mundo es siempre un individuo plagado de mil notas o atributos: alto, garboso, patizambo, simpático y otras literalmente innumerables. Pues bien, nada de esto entra en el entendimiento cuando defino al hombre, diciendo de él, por ejemplo, que es «animal racional» o «mamífero vertical». No hay filtro más prodigioso que el entendimiento humano.

Notemos que tampoco los sentidos, la vista, el oído y demás facultades sensitivas, se quedan cortos cuando se trata de separar las cosas que en la realidad están naturalmente unidas. Cada sentido es una energía determinada a la captación de una cualidad que está unida con otras que él no percibe. En el patio del cuartel tocan cajas, y la vista siente el color del tambor sin sentir su sonido, mientras el oído alcanza el sonido sin aprehender el color: es decir, cada sentido separa lo que es suyo. La imaginación, que es un sentido interno, puede omitir las circunstancias de lugar y de tiempo, circunstancias que rodean, por ejemplo, al Coloso de Rodas, para imaginárselo aquí, donde no está, y ahora, cuando no existe. Pero toda esta labor separatista de los sentidos, tanto externos como internos,

aunque separa y abstrae lo que cada uno de ellos es capaz de percibir en cada caso, no es, hablando con propiedad, un acto de abstracción.

El legítimo acto de abstracción es el que nos lleva a lo específico, a la *species*, separando una esencia o naturaleza inteligible de todas las circunstancias, complementos y accesorios sensibles con que se ve envuelta en la realidad, y considerándola aisladamente, como representación depurada. Estas circunstancias y aditamentos de que el entendimiento arranca la especie para considerarla sola son el *hic et nunc*, el aquí y el ahora, o, si se prefiere, la diferencia numérica, porque las cosas, antes de ser sometidas a la operación abstractiva, son numéricamente diferentes: como se diferencia a los alumnos de un examen, en algunos centros docentes, por medio de números, o como se distinguen numéricamente los libros de un estante, por encima y por debajo del concepto «alumno» y del concepto «libro».

La abstracción es enemiga declarada del *hic et nunc*, de las diferencias individuales. Y es enemiga de la diferencia numérica de dos maneras: una, positiva, porque la ataca directamente, mirándola como ganga, materia inútil que se separa de los minerales al extraerlos de la mina para beneficiarlos; otra, negativa, porque le da de lado sin considerarla, toda embebida y absorta en la contemplación de la preciosa piedra extraída.

Hay, en efecto, dos maneras elementales de abstraer. La primera es un acto de abstracción que puede compararse perfectamente a la acción física de extraer: el entendimiento extrae una nota esencial, separándola de las otras notas que le son accesorias. Esta operación, de la que podemos percatarnos reflexionando sobre los actos del conocimiento, ha sido descubierta desde muy antiguo, y parece que en la filosofía occidental fue descrita primeramente por Aristóteles, que no se contentó sólo con describirla, sino que la asignó a una potencia o facultad del alma especial, llamada intelecto agente: ese intelecto agente en que tal vez no creía Balmes, pero al que pintó con lindura apellidándolo «verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedía ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus» (*Filosofía Fundamental*, IV, 7). Nos referimos a la operación del entendimiento agente cuando decimos que abstraemos las especies inteligibles de los fantasmas o representaciones sensibles: de varios triángulos dibujados en la pizarra, o pintados en nuestra imaginación, sacamos el concepto abstracto de triángulo, figura cerrada por tres lados. Esta abstracción no es todavía un conocimiento, sino una operación previa a éste: suponemos que tiene que haber una operación de esta clase, porque de alguna parte hemos de sacar el material de nuestras lucubraciones.

El verdadero acto de abstracción consiste en considerar la cosa sin considerar la

diferencia numérica. No es ya el acto de desnudar el mineral que ha de obtenerse, sino el acto de contemplar el mineral ya desnudo, haciendo caso omiso de la ganga. El triángulo de mi ejemplo, abstraído o extraído de los triángulos que dibuja nuestra mano o nuestra imaginación, es considerado en su pureza geométrica, desunido de lo que se le añade en la realidad de la representación sensible, y, por tanto, es pensado haciendo caso omiso de que sea acutángulo, equiángulo u obtusángulo, o, si es una de estas especies, es visto prescindiendo de que tenga tal longitud de lado o tal posición en el espacio. Para poder ser todos y cada uno de los triángulos, o todos y cada uno de los triángulos de una especie, y poder ser referido a ellos desde nuestra mente, ha tenido primero que omitir lo privativo de cada uno.

Los aristotélicos, que, según vimos, asignan la primera forma de abstracción al entendimiento agente, dicen que la segunda es fruto del entendimiento posible, y que es la abstracción en el sentido propio del término. La abstracción del entendimiento agente es requisito ineludible para la otra, porque prepara los materiales y los hace inteligibles, y los presenta así al entendimiento posible, que es el que verdaderamente los conoce.

Kant, que filosofaba en una corriente filosófica para la que los datos del problema de conocimiento eran muy diferentes, alude en una página de su disertación inaugural *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (II, 6) a entrambos modos de abstracción, si bien rechaza como equívoca la dualidad susomentada por mí, y se queda sólo con esa abstracción que un aristotélico llamaría del entendimiento posible. «Es necesario aquí —dice— notar la grandísima ambigüedad del término ‘abstracto’, ambigüedad que creo es menester limpiar previamente para evitar que manche nuestra disquisición acerca de las cosas intelectuales. Pues habría que decir con propiedad: *abstraer de algo*, no *abstraer algo*. Lo primero denota que en un concepto no atendemos a otras cosas conexas accidentalmente con él; lo último, en cambio, que no se da sino en concreto y de manera que se separe de las cosas que le rodean. Ahora bien, el concepto intelectual *abstrae* de todo lo sensitivo, pero no es abstraído de las cosas sensitivas, y quizás se diría mejor *abstrayente* que *abstracto*» (*Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis abstracti notare, quam, ne nostram de intellectualibus inquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: ab aliquibus abstrahere, non aliquid abstrahere. Prius denotat, quod in conceptu quodam ad alia quomodocumque ipsi nexa non attendamus; posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a coniunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis, et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus*).

He reproducido este importante párrafo, porque me parece que no sólo esclarece la distinción entre los dos modos de abstracción, sino que también ilumina la posición

filosófica de Kant, para el cual hay conceptos puros y hay conceptos empíricos. Los conceptos puros son abstractos sin ser abstraídos por un entendimiento agente: son secreciones, diríamos, de la substancia intelectual, y no deben al mundo empírico nada de lo que son.

§ 2. LA UNIDAD DEL CONCEPTO

Si hay algo que distinga rotundamente al concepto abstracto es su unidad. Para que nos hagamos cargo de esta característica del concepto es útil reparar en la estructura de cualquier naturaleza o esencia, cuando se halla en estado de abstracción.

Según lo dicho, el estado de abstracción consiste en que una naturaleza se nos ofrece desnuda de su ropaje individual: pero de tal suerte desnuda, que nada puede añadirse sin desnaturalizarla, o, al menos, sin restringir la significación que le compete de suyo como tal naturaleza. Al hombre abstracto le añadimos, por ejemplo, ser anglosajón o ser chino, y, por mucha importancia que ello revista, lo cierto es que tal atribución no añade a la naturaleza del hombre más que un pegote. De tal suerte un concepto en estado de abstracción es reacio a toda añadidura, que su unidad es enteramente positiva. El concepto objetivo en estado de abstracción rechaza toda división, es enteramente indiviso.

Es notable esta característica que adquieren las esencias por el mero hecho de ser pensadas abstractamente. Como para hacerlo hay que separarlas de la diferencia numérica, es menester escindirlas y cortarlas, apartándolas de los individuos en que se hallan, y de toda diferencia multiplicadora. Los lógicos han llamado precisión (*praecisio*) a la cortadura que separa una naturaleza, y la convierte de múltiple que era en los singulares, en una dentro del intelecto.

Una naturaleza abstracta adquiere en nuestra mente y por nuestra mente una unidad absoluta, que la hace existir idealmente y separada de las cosas, de una manera indivisible. A esta unidad se llega por la reducción de todos los atributos que competen a las cosas singulares a unos pocos, reteniendo sólo las notas de la naturaleza específica. La multitud de cosas que pueblan el mundo empírico queda de esta suerte reducida a la unidad: una unidad *accidental* a la naturaleza¹, que sobreviene a ella en virtud del proceso abstractivo de la razón humana, y que por eso se llama «unidad de razón».

La unidad de razón es la primera característica de una esencia abstracta. Pero tiene todavía otra.

§ 3. LA COMUNICABILIDAD DEL CONCEPTO

La esencia abstracta da de lado lo individual, según hemos visto: esto es, abandona las diferencias numéricas, porque la abstracción es enemiga del individuo. Pero sería equivocado creer que la naturaleza abstracta pierde toda relación con aquellas cosas singulares de las que ha sido arrancada. Muy al contrario, la esencia en estado de abstracción retiene de las cosas empíricas un rasgo muy notable: su conveniencia con ellas, su falta de repugnancia para referirse a ellas, en suma: la aptitud para existir en las cosas de su linaje, la comunicabilidad con los singulares.

De ahí que la esencia abstracta sea eso que en filosofía se ha llamado «un posible». El mundo de los posibles es el reino de las esencias abstractas. Y es un reino donde lo regio y lo real son sinónimos. Pues es grave error confundir lo posible con lo irreal: lo posible, que es esta aptitud y comunicabilidad que tiene la esencia abstracta para existir en muchas cosas de su linaje, es un ente real, pues lo que se opone a lo real es únicamente el ente de razón, el cual no puede existir objetivamente más que en la mente humana.

La naturaleza o esencia abstracta, dotada de unidad de razón por nuestra mente precisiva —según queda expuesto en el artículo anterior— pertenece realmente a aquello de donde ha sido separada, y de donde procede. Caída en el garlito de nuestro entendimiento, prisionera de la operación abstractiva, mira sin cesar desde el torreón de la mente hacia la tierra originaria. Si es admisible, al menos como imagen metafórica, la semejanza de la cosa en estado de abstracción con el paisaje bañado en luz de luna, que describí al comienzo de este libro, bien podrían aplicarse a la esencia abstracta aquellos versos de Espronceda en el conmovedor *Canto a Teresa*:

joven cautiva, al rayo de la luna,
lamentando su amor y su fortuna.

Porque la esencia abstracta a que nos referimos aquí es «joven», quiero decir, da sus primeros pasos por la vida mental, pues todavía no ha sido sometida a la madurez del juicio, y no traspasa los bordes de la simple aprehensión; es «cautiva», pues se trata de una esencia aprehendida, esto es, capturada por la mente entre las muchas que fuera de ella existen en libertad; y no al sol de la intuición, sino a la pálida luz lunar, reflejada en la abstracción, es «al rayo de la luna» donde esta esencia abstracta nos manifiesta su lamentable estado, «lamentando su amor y su fortuna». Más adelante explicaré por qué el estado de abstracción me ha parecido siempre lamentable para la esencia, sobre todo comparándolo con las realidades de la intuición.

La cosa en estado de abstracción guarda una relación trascendental (o cuasi trascendental, que se le parece mucho) con las cosas empíricas de la existencia real en el mundo: es lo que llamamos su aptitud, su comunicabilidad, la cual le hace capaz para ser en muchas cosas, identificándose y multiplicándose en ellas. Así, por ejemplo, el libro como concepto abstracto se identifica con todos y cada uno de los objetos de su género,

y se multiplica y repite en todos y en cada uno de ellos.

El meollo del concepto abstracto parece que irradia desde nuestra mente hacia las cosas de que fue abstraído, y a las que se refiere como a su término de procedencia. Siendo una esencia, o naturaleza una, tiende hacia muchas cosas singulares donde realizarse puede; apunta hacia la multitud de seres en los que podría multiplicarse, identificándose con todos y repitiéndose en cada uno de ellos. El árbol abstracto, que, según vemos, es el árbol posible, tiende hacia todos los árboles existentes, en los que puede identificarse, dándoles a todos su identidad, por la que todos ellos —eucaliptus, acacias, robles... y cada uno de los individuos de cada una de estas clases— adquieran la consistencia de esa cosa tan acogedora y hospitalaria que es el árbol.

La naturaleza abstracta de las cosas, en virtud de su misma separación y de la unidad de razón que le da nuestra mente, parece que se nos sale hacia fuera, porque ha perdido con la separación la diferencia diversificadora de sus inferiores, pero retiene su conveniencia con ellos, pues ellos son su término de procedencia, por el que se diría que sin cesar tiene nostalgia.

Y entonces advertimos que la naturaleza en estado de abstracción es algo más que una unidad de razón. ¿Cómo iba a ser sólo esto, si acabamos de encarecer su aptitud para existir en muchas cosas? Esta aptitud y comunicabilidad le otorga ante nuestros ojos el derecho de ser esa entidad que tantos nombran y tan pocos entienden: *un universal*.

La gente hace mucho aprecio de lo universal. En realidad, si lo universal es esto que estamos aquí escrutando, parece bien poca cosa. Una esencia abstracta, que ha perdido el calor de la existencia real e intuitiva, y que, en virtud de su aptitud para ser en muchos, se refiere a ellos, dando así razón a la definición con que la presentaba Aristóteles: *tou=to ga\r le/getai kaqo/lou o(\ plei/osin u(pa/rxein pe/fuken, hoc enim dicitur universale, quod pluribus inesse natum est (Metaph. VII, 13, 1038 b 11).*

Lo que sucede es que se confunde a veces lo universal de que hablamos aquí con otra suerte de universal que apenas puede carearse con él.

La esencia abstracta, dotada de unidad de razón y de aptitud para referirse a muchos, es universal, y la vía por la que hemos llegado a descubrir su universalidad ha sido nuestra reflexión sobre su aptitud, que sigue a la unidad abstractiva como fruto suyo, pero no se confunde con ella. Ahora bien: ¿aludimos a este universal cuando alzamos la voz diciendo enfáticamente: «imperio universal», «maestro universal», «clave universal»? Y si en vez de universal preferimos el vocablo «general», que es para nuestro caso equivalente, ¿qué duda cabe que al concepto abstracto le llamamos *general* en un sentido muy diferente a como llamamos *general* al jefe superior de un ejército? Pues, como ya escribí en otra ocasión, en la milicia un general es el menos general de los soldados. Y lo mismo sucede con la voz «común»: pues el aceite común, el ordinario, se opone al

refinado, y es que usamos esa palabra en un sentido muy diferente a como decimos, por ejemplo, que santo Tomás de Aquino es el doctor común de la Iglesia. ¿Común él, y refinados los otros?

Universal, general, común, aplicado a las esencias abstractas, significa, según vimos, una naturaleza con aptitud para existir en muchas cosas de su mismo linaje. Esta significación, por mucho que ponderemos la utilidad de los conceptos abstractos, alude siempre a algo que, como aventuré arriba, padece un estado lamentable. La esencia abstracta, separada por la mente humana de aquellas notas que constituyen su cálida concreción, y existiendo con la ficticia existencia ideal de los seres meramente posibles, es un universal digno de lástima: es el papel moneda de la realidad. Su contraste de oro existe en otra parte. Y a eso otro sí que se le puede llamar, de veras y con encomio, universal, general y común.

Para decirlo con un ejemplo superlativo: Dios no es una esencia abstracta apta para existir en muchas cosas multiplicándose en todas e identificándose con cada una. Torpísima sería esta manera de concebir la universalidad del divino y soberano ser. ¿Luego no es Dios universal? Lo es de otra manera: *universal* dispensador de bienes, providencia *general* de todo el cosmos, bien *común* al que aspiran todos los seres. ¡Qué lejos aquí de la esencia abstracta! Dios es el más universal de los seres, por ser la causa universal de todos ellos; y la universalidad de cada especie es derivada y secundaria, porque tiene su causa en ese Poder sumo, que es universal en un sentido causal y primario, no formal y dependiente².

Queden, pues, distinguidos los dos tipos de universal: uno que, siendo singular en su entidad, tiene, como causa que se refiere a muchos efectos, una amplitud general que se comunica a varias cosas, dándoles el ser, según se colige especulando, por ejemplo, sobre el caso máximo de Dios, cuya naturaleza universal y común no puede confundirse con el otro tipo de universal; el cual, abstraído de las cosas singulares, donde se halla individualizado por las haecceidades o diferencias numéricas, adquiere en la mente humana una unidad positiva y una aptitud o comunicabilidad que le dan universalidad formal, pero no causal.

Espero que estas últimas reflexiones, que entrego a la meditación del atento lector, evitarán confundir dos cosas que ya los escolásticos de la Edad Media distinguieron cabalmente: el *universale in causando* y el *universale in essendo*.

Capítulo III: LA VERDAD COMO TRANSFIGURACIÓN DE LA INTUICIÓN POR EL CONCEPTO

§ 1. LA VALIDEZ DEL CONCEPTO

Justamente por el estado lastimoso en que se halla, la esencia abstracta tiende a evadirse de la mente y a volver a las cosas. Se inicia entonces un movimiento de regreso, como si la naturaleza en estado de abstracción buscara de nuevo alojamiento en el mundo de la intuición de donde había partido nuestro conocimiento de ella. No puede la esencia abstracta funcionar en nuestra mente sin ser referida a su origen sensible, de donde toma todo su valor. El estado de abstracción es como un divorcio entre la esencia universal y la haecceidad. Hay que restaurar la armonía y compenetración entre el mundo abstracto y el mundo intuible: no puede existir separado lo que en su origen es uno.

Sabemos que la naturaleza abstracta es de procedencia real y tiene una aptitud real para existir multiplicándose en muchos. Así el árbol abstracto guarda referencia real a todos y a cada uno de los árboles. Pero esta posibilidad o ausencia de repugnancia para existir en muchos, considerada sin salir de la misma naturaleza abstracta, nos deja insatisfechos. La naturaleza abstracta y universal nos ofrece su *realidad*: no nos basta; queremos también su *validez*, esto es, necesitamos saber lo que esa realidad *vale*.

Para averiguar la validez de una esencia abstracta y universal no nos basta con la abstracción. Es menester un nuevo acto intelectual, por el que nuestro entendimiento refiera esa naturaleza abstracta a las cosas intuibles, para ver si puede incluirse en ellas, para comprobar si tiene cabida en las cosas, y si hace buen papel constituyendo la trama inteligible de ellas. Es como si la mente, al hallarse en presencia del concepto abstracto y apto para ser en muchos objetos intuibles, se quisiera aclarar a sí misma esta pregunta: ¿será verdad que este concepto vale para algo? Y entonces se pone a comparar esa naturaleza abstracta con las cosas, y, por el mismo hecho, dota a esa naturaleza de una esfera de validez que permite a la mente averiguar lo que esa esencia vale, esto es, a qué cosas se extiende. Con este movimiento de reflexión el entendimiento ha fabricado lo que los lógicos llaman «extensión» de un concepto.

Hay una ingente diferencia entre la aptitud y comunicabilidad que constituye una de las notas de la universalidad de la esencia abstracta, ya estudiadas en el capítulo precedente, y la extensión de esta misma esencia. La aptitud es real, es una posibilidad

que tiene la esencia, puesta de manifiesto gracias a la unidad precisiva que le dio la abstracción, pero no añadida por la mente. En cambio, la extensión de la esencia abstracta es una pura fabricación mental: existe por cuenta de nuestro entendimiento, y resulta en la esencia cuando éste la compara con las cosas en las que puede ella existir.

A la aptitud se llega por un movimiento mental; a la extensión, por otro: y entrambos son movimientos inversos: el uno, de abstracción; el otro, de comparación o reflexión. El movimiento abstractivo conserva a la naturaleza su conveniencia con las cosas intuitibles considerándolas como término de procedencia; en cambio, el movimiento reflexivo se refiere a las cosas como a término de comparación.

Lo que sí es cierto es que la extensión de la naturaleza abstracta depende de la aptitud de ésta, y está basada en ella, porque una esencia no puede extenderse más ni menos de lo que le permite su aptitud para comunicarse y atribuirse a las cosas. De modo semejante, la reflexión comparativa está fundada en la abstracción: sólo puede compararse una esencia apta para multiplicarse en muchos cuando ha sido ya abstraída.

Y repare el lector en la importancia de esta labor comparativa y reflexiva del entendimiento humano. ¿Qué sería de nosotros si no comparásemos la esencia abstracta y posible con las cosas a que se extiende? La vida intelectual del hombre se paralizaría instantáneamente. El hombre no podría pensar en nada.

Pensar es justamente otorgar a la realidad abstracta su validez, su «peso». Pensar es vocablo que viene del latín, *pensare*, que significa *pesar*. Pesando las cosas en la balanza se estima su valor y su precio. El valor y precio de la realidad abstracta es su esfera de aplicación, su extensión.

Los lógicos han observado que cuando crece la extensión de un concepto disminuye la riqueza de la naturaleza abstracta, de eso que llaman la comprensión del concepto, y viceversa. «Cubrecabeza» es concepto más extenso que «boina», porque abarca la boina, pero además se extiende al sombrero, al solideo, al casco, y a todo lo que sirve para tocarnos; en cambio, «cubrecabeza» es menos rico en notas que «boina», porque para poder extenderse a abarcar todas esas prendas, tiene que reducirse a no significar sino lo común a todas ellas, que es bien poco. La raíz de esta ley de la extensión y la comprensión del concepto se halla en lo que venimos diciendo: la mayor extensión es una relación de razón, puramente ideal, que fabrica nuestro entendimiento para compensar la pérdida de realidad que experimenta una naturaleza cuando se la aparta progresivamente de su origen sensible.

En suma: si es cierto que la naturaleza abstracta se encuentra en un estado incómodo al haber sido separada de las cosas por nuestra mente; si es verdad que el hombre no debe separar lo que de suyo es uno, comprendemos por qué nuestra mente pone en conexión la esencia abstracta y universal con la cosa concreta y singular, y repara el divorcio que

la abstracción había puesto entre la naturaleza universal y la diferencia numérica. Ello lo hace por una comparación puramente ideal, basada en la naturaleza misma y en su aptitud para ser en muchos, comparación de la que resulta en dicha naturaleza una orla mentalmente objetiva, un nimbo ideal, que es una relación de razón, sin más ser objetivo que el que le otorga la mente misma, y que es lo que se llama extensión del concepto o esfera de aplicación suya. Así es como estimamos el peso intelectual del concepto; así es como lo ponderamos; así comienza el careo y confrontación del mundo conceptual con el mundo de la intuición sensible: y ésta es la esencia del pensar.

§ 2. EL VALOR QUE LLAMAMOS VERDAD

La naturaleza abstracta y universal tiene siempre una conveniencia con las cosas, una «aptitud para ser en muchos», y una extensión ideal fija, basada en esa aptitud, y que es su esfera de validez. *Esta esfera de validez es incoativamente un valor, el valor al que llamamos verdad.*

Cuando se dice de algo que es verdadero, lo hacemos aludiendo a la presencia de un nimbo intelectual. Sin referencia al entendimiento no puede hablarse nunca de una verdad. Es una averiguación que remonta a Parménides, y a la que dio Tomás de Aquino expresiones clásicas en el comentario al *Perihermeneias* de Aristóteles (lib. I, lec. 3, 29-32) y en otros muchos lugares de su admirable obra. *De quocumque dicatur verum oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum.* ¿Por qué sucede esto? Es que la verdad es el bien del entendimiento; dicho con otros términos: la verdad es el pasto donde el entendimiento halla su cumplida fruición. De ahí que cuando llamamos verdadera a una realidad, tengamos que hacerlo poniéndola en relación con la mente.

La naturaleza abstracta y universal representada en el concepto no es todavía «verdad»: por eso acabo de decir que su extensión ideal, en cuanto fundada en la aptitud o comunicabilidad que compete en estado de abstracción a dicha naturaleza, es un valor incoado: como quien dice, en germen. Ello se explica porque la verdad es el ser puesto en relación con el entendimiento; pero la simple aprehensión, que no ha llegado a juicio, representa la naturaleza abstracta y universal sin ponerla en relación con el entendimiento. Únicamente la pone en relación con la cosa singular y concreta, al compararla con ella. Esta circunstancia explica que el mero concepto no sea todavía la verdad.

Para que haya formalmente verdad es preciso que las cosas intuitivas del mundo de la experiencia se vean, miren, divisen, y columbren bañadas en luz intelectual, dotadas de relación al entendimiento y a sus conceptos abstractos. Pero esto no ocurre de un modo tan sencillo que no necesite mayor explicación. Voy a intentar darla, mostrando la

aparición genética de la verdad, su epifanía en nuestra mente.

Diré primero que ese baño de luz intelectual que necesitan las cosas para ser verdaderas no es una vaga imagen literaria, sino una condición rigurosa de la verdad. Ver las cosas bañadas en luz del entendimiento *consiste en ver que las cosas de la intuición son el modelo y el origen de las cosas de la abstracción.*

Vengo sosteniendo a lo largo de toda esta filosofía del saber, desde el artículo primero, que el mundo de la abstracción depende absolutamente del mundo de la intuición, como la luz lunar depende de la luz solar, y las representaciones intuitivas son como el original de donde el entendimiento saca sus conceptos, los cuales son copias inteligibles de una materia sensible: las impresiones intuitivas. Por eso puede decirse, con expresión clásica, que las cosas se refieren a los conceptos del entendimiento *sicut mensura ad mensuratum*. Es lo que expuse antes: las cosas de la intuición son el modelo y el origen de las cosas de la abstracción.

Ahora bien, esos modelos originarios de donde toma el entendimiento el material de sus conceptos, no se nos manifiestan como tales, no muestran a los ojos del entendimiento su índole de modelo originario cuando éste se contenta con la simple aprehensión de una naturaleza abstracta, satisfecho con el concepto y sin pasar al juicio.

En la simple aprehensión poseemos una esencia abstracta y universal sin afirmar ni negar nada de ella, y la comparamos con los individuos concretos por un movimiento de reflexión, del que resulta una orla o extensión ideal, una esfera de aplicación de ese concepto a las cosas del mundo de la intuición sensible. Hasta aquí llega la simple aprehensión, que no es todavía un juicio, porque no afirma ni niega nada. Y en ella el entendimiento capta una cosa, y advierte cómo esta cosa se refiere a los seres individuales de donde ha sido abstraída. *Si no se pasa de aquí, estos seres individuales e intuibles nunca serían vistos como el modelo originario de la esencia abstracta que se refiere a ellos.*

Puedo hacer más: pasar a formular un juicio que vincule por una afirmación (si el juicio es afirmativo) la esencia abstracta al mundo de la intuición concreta (o que la desvincule por una negación, si el juicio es negativo). El juicio es la consumación del movimiento de comparación incoado en la simple aprehensión. Surge cuando en la comparación del concepto abstracto con los individuos concretos busco las cosas, pero las busco para dárselas a mi entendimiento, para convertirlas en pasto y alimento suyo, para que él las disfrute.

Entonces llego a las cosas, las tomo y digo *al entendimiento que son como él las veía*, que son como se las enseñaba la naturaleza en estado de abstracción; que ésta responde a la realidad y no le engaña, que, por ejemplo, «hombre» se realiza en «Pedro», porque «Pedro es hombre»; que una figura geométrica que tenga la suma de los ángulos igual a

dos rectos se realiza en el triángulo, porque «el triángulo es una figura que tiene la suma de sus ángulos igual a dos rectos».

De la simple aprehensión por la que conocemos algo sin afirmar ni negar nada de ello, he pasado al juicio, que compone o divide una intuición y un concepto afirmando o negando uno de otro.

¿Ha cambiado el panorama? No; sólo se ha profundizado y se ha iluminado mejor. Antes, en el mero concepto, la mente miraba las cosas donde realizarse; y ahora ya se ve realizada en ellas, porque advierte que ellas son la razón de sus conceptos, el modelo que sirve de medida a sus lucubraciones abstractas, y que éstas son reales, y no mera alucinación o espejismo. Esta conciencia se incoa en el concepto mismo, en cuanto éste connota la realidad de la que puede predicarse y a la que puede atribuirse; pero es entonces sólo una conciencia fugaz, camino de las cosas; sin duda, una reflexión, objetiva y ontológica —no subjetiva y psicológica—, pero impropia. Sólo es perfecto conocimiento el del juicio. En éste el entendimiento no sólo ve que la naturaleza abstracta y universal connota las cosas singulares y concretas, sino que incluye actualmente en éstas las esencias inteligibles, y, gracias a esta inclusión, la realidad intuible y sensible queda instantáneamente transfigurada y elevada al plano del pensamiento, y vista como dechado intuitivo de lo abstracto.

El mundo de la intuición vuelve de nuevo al pensamiento —como antes en la abstracción—, pero esta vez vuelve a nosotros intelectualizado, tornado inteligible, después de haber viajado por los caminos de nuestra mente. El concepto, llamado a nosotros primero por la abstracción, ha retornado a las cosas intuibles, y éstas, al contacto de la naturaleza abstracta, rebotan hasta la mente, emergen transfiguradas, mostrándonosnos, no sólo como término de procedencia o como término de comparación del pensamiento abstracto, sino como idénticas al contenido del pensamiento abstracto. Esta identidad es expresada por la *cópula*, que es el enlace del mundo de la intuición con el mundo del pensar, significada por los verbos «es» y «está», o «son» y «están». Y los términos que con estos verbos se enlazan son el sujeto y el predicado de un conjunto llamado usualmente «proposición».

Claro que la comparación de la naturaleza abstracta, significada por el predicado, con la cosa concreta significada por el sujeto, puede manifestar la inconveniencia de una y otra, en vez de mostrar la inclusión de una en otra. Entonces el juicio es negativo —«Pedro no es bruto»— y la *cópula*, en vez de componer afirmando, divide negando.

§ 3. EXPLICACIÓN DE LA FALSEDAD

El fenómeno de la falsedad se puede explicar como sigue. El concepto abstracto, en

virtud de su aptitud para existir en el mundo intuitivo, apunta a las cosas para asumirlas como sujeto de un juicio en el que él haga de predicado. Pero en esta relación con la cosa, marcada por la extensión del concepto, éste puede asumir como sujeto otro concepto o cosa que no le corresponda, por caer fuera de dicha extensión. Por ejemplo, puedo tomar como sujeto para el concepto «hombre generoso» a cualquier político de los que se llaman a sí mismos «liberales», y decir de un modo absoluto: «El político liberal es hombre generoso».

Las cosas falsas son aquellas que se ofrecen al concepto predicado para hacer la función de sujeto sin estar llamadas a dicha función. Si la expresión no fuera escasamente académica, me atrevería a decir que hay cosas que «se cuelan» furtivamente en la extensión del concepto, y que el hombre, si está desprevenido, las toma como sujetos donde se realiza dicho concepto, y formula con ambos un juicio donde se expresa su identidad. Por ejemplo, el concepto «platino» es incapaz de extenderse al «oro blanco». Pero en el oro blanco hay una insinuación a hacerse pasar por platino, que le permite deslizarse en la extensión de dicho concepto, y da pie a que nosotros, puestos ante un trozo de ese metal precioso, hagamos un juicio en el que se dice que es platino. Al descubrir el engaño decimos: «es falso platino», aludiendo a su capacidad para engañar, para hacerse pasar por lo que no es.

Las cosas son verdaderas cuando sirven para que el predicado se encaje en ellas como en sujeto; son engañosas y falsas cuando desvían al predicado de su vía normal — marcada por su extensión, que está basada en la comprensión o contenido del concepto predicable—, atrayéndole con falsas apariencias, como las sirenas a Ulises.

Notemos que siempre que se descubre una falsedad, una cosa falsa, es porque al mismo tiempo descubrimos su verdad, lo que es en orden a otro concepto. El gato que se hizo pasar por liebre, incluyéndose en la extensión de este postrer concepto, se descubre como falsa liebre en cuanto aparece como verdadero gato.

Esto sucede porque todo lo falso y engañoso es en sí mismo verdadero cuando se mira en orden a otro concepto que en realidad le conviene. La Segunda Parte de *Don Quijote*, la publicada en 1614, es falsa cuando se atribuye a Cervantes, y verdadera cuando se asigna a Avellaneda.

Hay que pensar que a todo concepto le conviene una intuición, es decir, puede ponerse en relación con una cosa por la operación del entendimiento a la que llamamos juicio. Por eso todo concepto es capaz de hacer verdadera a una cosa, asumiéndola como sujeto de un juicio.

En ocasiones la intuición es imposible, y la suplimos con una construcción imaginaria, que hasta puede representarse gráficamente. Así cuando nos imaginamos a Eurito como sujeto del concepto universal de centauro, y formulamos el juicio: «Eurito es centauro»,

decimos algo que es verdad, pero en el terreno de las fábulas. Su representación intuitiva ha sido ensayada magistralmente por Rubens en *El Rapto de Hipodamia*.

Pero hay conceptos de los que no podemos siquiera hallar sujeto imaginable, lo que es como reconocer que no sabemos su verdad; y a muchos otros conceptos les dotamos de contenido intuitivo, pero fiándonos sin cautela en las apariencias engañosas: por lo cual creemos poseer su verdad, que es mucho peor que confesar su ignorancia. No hay verdad mientras la intuición no sea transfigurada por el concepto, y rebote hasta él para garantizarnos que ese concepto tiene una validez que no cae en el vacío, sino que se cumple en una cosa real.

Pero no se olvide que todo concepto abstracto y universal, todo predicable, tiene un origen, ha sido sacado de algo, y tiende por su propio peso a retornar hacia el sujeto que le conviene, aunque no siempre logre hallarlo. Todo concepto es una vocación a la verdad, y no es ocioso pensar que para todo concepto simple existen siempre cosas intuibles en que puede encajarse, aunque nosotros no las veamos. Buscar la verdad es rastrear las cosas que puedan dotar de realidad intuitiva a los conceptos. Con la esperanza de hallarlas trabajan los investigadores, los exploradores y los científicos.

Capítulo IV: LA VINCULACIÓN ENTRE CONCEPTO E INTUICIÓN

§ 1. EL ENCAJE DEL PENSAMIENTO EN LA COSA

He intentado explicar genéticamente nuestro acceso a la verdad de las cosas: tentativa de poner en claro que en el juicio se produce la vinculación del concepto y de la intuición, el enlace de una forma, dada en un concepto que es significado por el predicado de una proposición, y de una cosa, significada por el sujeto. Vinculación que consiste en una inclusión o en una exclusión, declarada por la cópula afirmativa o negativa: «La Venus de Milo es estatua», «Pedro no es piedra».

Hablo de inclusión, y prefiero valirme de este vocablo mejor que de otros que suelen emplear los autores: por ejemplo, el neologismo «impleción», con que los dos traductores españoles de las *Investigaciones Lógicas*, de Husserl, vertieron la voz alemana *Erfüllung*. Es cierto que hay un *erfüllen*, un *implere* en el juicio, porque parece que en él vemos la naturaleza abstracta «llenarse» de contenido intuitivo. Con todo, lo que se hace en el juicio, si mis análisis son acertados, es más bien incluir —en el juicio afirmativo—, o excluir —en el juicio negativo—, una naturaleza abstracta en una trama de cosas intuibles. Concebir este proceso como una «llenazón» o «impleción» supone interpretar al concepto abstracto como un recipiente vacío, que se llena con intuiciones. Para mí los conceptos, es decir, las naturalezas abstractas y universales, son, en lo que tienen de real, un núcleo inteligible desprendido de la realidad por la operación abstractiva de la mente, con aptitud para volver a ella; y cuando se actualiza esta aptitud por el acto de juzgar, incluimos —o excluimos— esta naturaleza en la cosa, con lo que ésta adquiere su inteligibilidad.

Cabe objetar: eso está muy bien para explicar conocimientos elementales, del tipo de «Pedro es hombre». En este juicio encaja un concepto —«hombre»— en una intuición, quiero decir, en una cosa que se puede ver y tocar, «Pedro». Pero ¿y cuando a su vez decimos de hombre que es animal, cuerpo, substancia y esto y lo otro? ¿Y cuando operamos con conceptos superiores?

Yo me he mantenido, por exigencias de la claridad didáctica, en un plano inferior, en el que el sujeto de la proposición es una cosa efectiva e inmediatamente intuible. Pero nada nos obliga a permanecer a ras de tierra. Un concepto sujeto puede ser ya abstracto, y en este caso se predicarán de él cosas más abstractas todavía, y entonces él parecerá intuitivo con relación a las cosas más abstractas que se le atribuyen; y, además, quedará una referencia, aunque mediata, al mundo de la intuición, que nos garantizará su

realidad, y la realidad de cuanto se incluye en él por el juicio.

Los términos de abstracto y concreto son relativos. Lo importante es saber que hay predicados que se enlazan, inmediata o mediatamente, al conocimiento intuitivo de las cosas que se ven y se palpan. Schopenhauer, en el libro primero, § 9, de su obra capital, hace estas atinadas observaciones acerca de lo abstracto y lo concreto: «Se sirve uno del vocablo *abstracta* para designar con preferencia aquellos conceptos que, según lo que acaba de ser dicho, no se enlazan inmediatamente al conocimiento intuitivo, sino por mediación de uno o varios conceptos más; por el contrario, los que tienen su fundamento inmediatamente en el mundo intuitivo se han llamado *concreta*. Esta última denominación conviene muy impropiaamente a las nociones que se califican con ella, porque también son siempre representaciones abstractas y no intuitivas. Estas denominaciones surgieron cuando no se tenía todavía más que una conciencia muy confusa de la diferencia mencionada por ellas, pero, con todo eso, teniendo en cuenta la aclaración precedente, se las puede dejar estar. Ejemplos del primer modo, es decir, de *abstracta* en el sentido eminente de la palabra, son conceptos como «relación, virtud, investigación, comienzo», etc. Ejemplos del último modo, o llamados impropiaamente *concreta*, son los conceptos «hombre, piedra, caballo», etc. Si la comparación no fuera un poco metafórica, y, por tanto, algo holgada, se les podría con mucha conveniencia llamar el entresuelo y los pisos superiores del edificio de la reflexión».

Hablemos, pues, de un encaje de lo superior en lo inferior, operado por el juicio. Virtud es superior a prudencia, justicia, templanza o fortaleza: más abstracta, más universal; pero puede atribuirse a cada una de estas virtudes. Por ejemplo, el juicio «la prudencia es virtud» nos muestra un sujeto que hace las veces de una intuición respecto de mi concepto, significado por el predicado. Esta superioridad del predicado respecto del sujeto al que puede atribuirse y de que puede predicarse, hace que los escolásticos llamen desde antiguo «inferiores» a los sujetos del concepto universal. «Las cosas a las que concierne el universal como existente en ellas y predicable de ellas, se llaman sus inferiores» (*Ea quae respicit universale ut existens in illis et ut praedicabile de illis, dicuntur ejus inferiora*), dice Gredt en sus famosos *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 114). Esta expresión me recuerda la imagen figurada con que Schopenhauer hablaba de entresuelo y pisos superiores del edificio conceptual.

§ 2. LA EPIFANÍA DEL SER Y LA EPIFANÍA DEL ESTAR

Al fruto de este encaje del concepto en la intuición, que es la verdad, a la forma de esta vinculación de la cosa y el pensamiento, voy a llamarla «epifanía», que en griego es lo mismo que «aparición». La verdad «aparece» en el juicio justamente en el acto de incluir

una naturaleza abstracta y universal en una cosa concreta y singular, o en algo que mediatamente lo vale.

Y sucede entonces que esta epifanía de la verdad nos puede descubrir dos realidades diversas: el ser o el estar. Pongamos atención en esto, los que hablamos o leemos el español. La lengua española es (con sus hermanas portuguesa y catalana) la única entre las lenguas cultas que expresa a todas horas estos dos modos de epifanía, distinguiéndolos espontáneamente. Hay, pues, dos modos de aparición de la verdad: la epifanía del ser y la epifanía del estar.

La epifanía del ser se produce cuando en el juicio y la proposición vinculamos el predicado y el sujeto valiéndonos del verbo ser como cópula: por ejemplo, cuando pensamos y decimos que Filemón es enfermo y no simplemente que lo está. Entonces el sujeto y el predicado, la cosa y el pensamiento, se vinculan como realidades indisolubles. De que son separables nos ha dado prueba la abstracción, pero ésa era una separabilidad mental, puramente lógica, que no pudimos mantener mucho tiempo, porque la naturaleza abstracta se hacía inmediatamente universal y clamaba por realizarse en las cosas. El juicio la realiza. El juicio nos muestra entonces que el pensamiento y la cosa son indisolublemente idénticos, y que lo separable en el orden lógico es inseparable en el orden real.

La epifanía del ser se funda en los principios de la esencia, conocidos o desconocidos, pero presentes siempre. Voy a señalar tres maneras de manifestarse el ser en la vinculación de lo que es inseparable en el orden real, porque creo que la epifanía del ser es triple.

1. La esencia del sujeto, razón de su enlace con el predicado

En una primera manera, es la misma esencia del sujeto la que encierra la razón del enlace con el predicado. Así, al decir «Pedro es hombre», o «el hombre es animal», o «el hombre es racional», atribuyo a una cosa su condición específica, o su aspecto genérico, o la diferencia que la distingue de otra especie dentro del mismo género, según se puede observar en estos tres ejemplos, cuando se vuelve sobre ellos con atención.

2. La esencia del predicado, razón de su enlace con el sujeto

En una segunda manera, es la esencia del predicado la que tiene la razón de su aplicación al sujeto, y no a la inversa (contra lo que pasaba en la vez anterior). En la otra manera de predicar, estudiada en el apartado precedente, el sujeto exigía, para poder ser pensado, la atribución del predicado, que era parte de su contenido. Aquí, en cambio, el sujeto se manifiesta más alejado del predicado: puede ser definido esencialmente sin éste, sin duda porque lo que el predicado dice es accidental y sobrevenido, no pertenece a la esencia inteligible del sujeto. Por ejemplo, el hombre puede ser definido sin que

entre en su definición la capacidad de sentir lo cómico y de reír (y, en cambio, no puede ser definido esencialmente sin animalidad y sin racionalidad).

¡Ah, pero es que el hombre, con su capacidad de reír, hace algo que es inconcebible en el gato y en el ángel! Y no puedo pensar la risibilidad sin pensar en el hombre, por lo que advierto en ella una razón que me lleva a vincularla necesariamente con el sujeto, cuando digo: «El hombre es risible».

También en el mundo puramente material se dan situaciones parecidas: una fachada puede ser concebida sin una cornisa, pero una cornisa no puede ser pensada sin una fachada.

Al predicado en que aparece el ser de la manera dicha le llamó el filósofo estagirita i)/dion, *proprium*, lo que en traducción insulsa decimos «propiedad». Porfirio, en su inmortal *Isagoge* (IV, 4 a 14), clasificó estas propiedades de cuatro maneras: es una de las cosas claras que nos legó la filosofía antigua. Hay propiedades que convienen a sola una especie, pero no a todos sus individuos (*solī, sed non omni*), como ser gramático concierne a sólo el hombre, pero no a todo hombre. Otras, a todo individuo de una especie, pero no a esa especie sola (*omni, sed non solī*), como la cualidad de bípedo es cosa propia de todos los hombres, pero también de las aves. Otras son atribuibles a todos los individuos y a sola la especie, pero no siempre (*solī et omni et aliquando*), como el hacer uso de la palabra es propio sólo del hombre y de todos los hombres, pero no a todas horas. En fin, hay otras, que convienen a sola la especie, a todo individuo, y siempre (*solī et omni et semper*): éstas son las notas más propias. Buen ejemplo, la risibilidad respecto del hombre.

3. La manifestación del ser individual

En una tercera manera, el sujeto de la proposición es un individuo³ que, de modo desconocido para nosotros —*ignoramus et ignorabimus*—, se presenta con una determinada característica universal, que no puede separarse de él sin destruirle como individuo, aunque esa nota sea indiferente a la especie a que pertenece dicho sujeto individual. Es el caso de los llamados por la lógica clásica «accidentes inseparables» (en el capítulo que trata de los predicables). Estas naturalezas o formas accidentales, por ser inseparables del sujeto individual, se vinculan con él por medio del verbo ser, y no puramente del verbo estar. Por ejemplo: «Sócrates es griego».

4. La manifestación del estar

Frente a esta triple epifanía del ser, la epifanía del estar aparece solitaria y única. Media un abismo entre ella y la anterior. Veamos, por ejemplo, lo que sucede con juicios como: «La princesa está triste», o: «Juan está a la muerte». Hay unión de forma abstracta y cosa concreta, pero el encaje de una y otra, esto es, del predicado universal y el sujeto

individual, no manifiesta una conveniencia intemporal y perdurable, sino limitada a un tiempo y un lugar dados, y, por tanto, en estos juicios sus términos son separables en el orden real. El individuo a que se aplican esas determinaciones puede subsistir sin ellas, y esto lo significa espontáneamente el verbo estar⁴.

¿Es melancólico Segismundo, el protagonista de *La Vida es Sueño*? No lo creo. Con todo, viendo su actitud cuando despierta en palacio, un criado no puede por menos de exclamar:

¡Qué melancólico está!

Y es muy diferente decir de alguien que es melancólico o que está melancólico. En el primer caso, nos referimos al temperamento, que es la base orgánica del carácter de ese individuo; en el otro caso, a un estado de ánimo circunstancial. La melancolía es primero un «accidente inseparable», y por eso se vincula con el individuo mediante el verbo ser; la melancolía en el segundo caso es un «accidente separable», que se manifiesta con el verbo estar.

Los vocablos ser y estar encajan el mundo del pensar abstracto en el mundo del ser intuible de dos maneras diferentes, que ponen de manifiesto infaliblemente la epifanía del ser intemporal y necesario y la del estar temporal y contingente. Y como la distinción de uno y otro modo es la fundamental para una concepción del mundo y de la vida, y para un gobierno sabio de la conducta, podemos afirmar que el idioma español, que distingue espontáneamente el ser y el estar, es la más filosófica de las lenguas, y que para hablar bien el español hay que saber distinguir lo caduco y transitorio de lo necesario e inmarcesible. Profunda y elemental filosofía del rústico, que acaso haga superflua toda cortesana lucubración.

Capítulo V: LAS PROPOSICIONES EN ORDEN A LA CIENCIA

§ 1. LAS EXIGENCIAS DE LA CIENCIA

Vimos en el capítulo precedente que hay cuatro modos de vinculación entre el mundo del pensar y el mundo de la intuición: tres designados con el verbo ser, y uno con el verbo estar.

Pero la ciencia es extraordinariamente exigente, y sólo se queda con proposiciones donde los términos se vinculen por una cópula indisoluble de la que resulten sólidas proposiciones que se puedan integrar en el sistema de las ciencias. Para descubrir cómo son estas proposiciones que resisten el examen riguroso de ese saber que es la ciencia me propongo ir eliminando, entre los cuatro modos de vinculación reseñados arriba, aquellos que ofrezcan dificultades. Lo haré siguiendo un orden ascendente, de abajo arriba, esto es, empezando la eliminación por el último, que es, según vimos, el vínculo del estar.

1. La eliminación del estar

Los accidentes separables que se vinculan por medio del verbo estar a un sujeto no entran en el ámbito de la ciencia, porque tienen una razón que no permanece de modo perdurable en el sujeto del que se pretende saber algo científicamente. Todo lo que Rubén Darío nos dice en la *Sonatina* acerca de la princesa podría ser cierto, pero nunca sería científico: la causa de los estados de ánimo no es permanente, es mudable; éstos pueden cambiar con la llegada de

el feliz caballero que te adora sin verte,
y que llega de lejos, vencedor de la Muerte,
a encenderte los labios con un beso de amor.

Queda, por tanto, eliminado de la ciencia todo el mundo del estar; mundo de la historia y de la poesía, sobre todo de la poesía lírica, pero nunca de la ciencia estricta.

2. La eliminación del ser individual

¿Será más afortunado el accidente inseparable? Sin duda, se vincula con el sujeto por medio del verbo ser, y no por medio del verbo estar. Esto arguye permanencia. El accidente inseparable que atribuimos a un individuo, por ejemplo, el ser macho o hembra, el ser rubio o moreno, y otras notas innumerables, que caracterizan al sujeto, *tiene razón permanente en el sujeto*, y esta permanencia es la que hace que utilicemos el verbo ser en vez del verbo estar. Pero cuando queremos avanzar en el conocimiento de dicha razón permanente, notamos que los pies se niegan a caminar. El ser masculino o

femenino, el ser rubio o moreno, tomados *in concreto*, son accidentes que se originan de los principios del individuo, no de lo que en el individuo es específico. Suponiendo que el ejemplo de macho o hembra, rubio o moreno, se refiera a un sujeto de la especie humana, hemos de convenir en que dicha especie no es de suyo ni masculina ni femenina, ni rubicunda ni quemada. Esos atributos le son, como tal especie, indiferentes, y por eso tan humano es el sujeto que tiene uno como el que tiene los opuestos. De suerte que, si los tiene, no es porque se originen de los principios de la especie, de suyo indiferente a ellos, sino de los principios del individuo.

Ahora bien, esos principios del individuo, que podrían servirnos de explicación para aclarar estos atributos, dándonos la razón de ellos, no son más que una suposición cómoda. Como vemos que la especie no da razón de estos atributos y notas, se los colgamos al individuo, sin que sepamos por qué el individuo los tiene. La esencia individual es pudorosa, se nos oculta bajo un velo inamovible. *Individuum ineffabile*.

Queda, por tanto, eliminada de la ciencia aquella porción del mundo del ser que se refiere a los accidentes inseparables, que tienen una causa permanente en el sujeto, pero que nacen de las entrañas del individuo sin que sepamos explicárnoslo. Es así: la ciencia no tolera nada inexplicable. Por eso no hay ciencia de lo singular.

3. Las dos epifanías científicas

Pasemos a los dos restantes modos de vinculación: aquí la ciencia hallará lo que busca.

El primero de estos dos modos vimos que consistía en la vinculación de una nota universal con un sujeto, enlace cuya razón o fundamento se halla en el sujeto mismo. Sea ejemplo la proposición: «El hombre es mortal».

El segundo modo consistía en la vinculación de una propiedad significada por un predicado con una cosa significada por un sujeto, enlace cuya razón se halla, no en el sujeto (contra lo que sucedía en el otro caso), sino en el mismo predicado. Por ejemplo: «El hombre es risible».

Estos dos modos últimos de vinculación o enlace entre el mundo de la reflexión y el de la intuición son los dos únicos expedientes que la ciencia da por buenos. Y es explicable que coincidan con los dos modos de atribución necesaria ya estudiados por Aristóteles en su *Analítica Posterior*.

Aristóteles, estudiando en dicha obra la cuestión de los principios demostrativos de toda ciencia, aborda en el libro primero, capítulo cuarto, un punto de mucha enjundia: el de la estructura de dichos principios, a los que considera como proposiciones que se enuncian *de omni, per se et secundum quod ipsum*. La demostración, alma de la ciencia, tiene que constar de proposiciones universales, que se digan kata\ panto/j, *de omni*, y además que se digan kaq) au(to/, *per se*. Pero no basta: la vinculación tiene que referir

un predicado que convenga a un sujeto en cuanto tal, a todo él y a sólo él, es decir, \$(= au)to/, *secundum quod ipsum*.

De dicho capítulo nos interesan aquí especialmente los dos primeros modos de atribución necesaria: «Son *por sí* los atributos que entran en la definición del sujeto, por ejemplo, la línea en el triángulo y el punto en la línea (porque la esencia del triángulo y de la línea está compuesta de estos elementos, y entran en la definición, que expresa lo que es)». Kaq) au(ta\ d) o(/sa u(pa/rxei te e)n t%= ti/ e)stin, oi(=on trigw/n% grammh\ kai\ gramm\$= stigmh/ (h(ga\r ou)si/a au)tw=n e)k tou/twn e)sti/, kai\ e)n t%= lo/g% t% le/gonti ti/ e)stin e)nupa/rxei) (*Ibidem*, 73 a 34). Hasta aquí lo referente a las proposiciones *per se primo modo*.

Inmediatamente y sin solución de continuidad, habla Aristóteles del segundo modo de atribución necesaria, modo en el cual son *por sí* «los atributos que se hallan contenidos en sujetos que a su vez están comprendidos en la definición que expresa la naturaleza de esos atributos. Así, por ejemplo, lo recto y lo curvo pertenecen a la línea; lo impar y lo par al número, y primo y compuesto, y cuadrado y oblongo» (kai\ o(/soij tw=n u(pa/rxo/ntwn au)toi=j au)ta\ e)n t%= lo/g% e)nupa/rxousi t%= ti/ e)sti dhlou=nti, oi(=on to\ eu)qu/ u(pa/rxei gramm\$= kai\ to\ perifere(j, kai\ to\ peritto\n kai\ a)/rtion a)riqm%=, kai\ to\ prw=ton kai\ su/ndeton, kai\ i)so/pleuron kai\ e(tero/mhkej. *Ibidem*). Éstas son proposiciones *per se secundo modo*.

El enlace de los términos en los dos linajes de proposiciones *per se* es inmediato, y por eso Aristóteles y toda la tradición que transmite su legado filosófico las llama «proposiciones inmediatas».

En estas palabras, la proposición, al ser llamada «inmediata» (pro/tasij a)/meroj), se define por una carencia o negación (carecer de término medio en que fundar la atribución del predicado al sujeto). Pero es la negación de una condición más bien negativa, y, en este sentido, como negación de una negación, pone de relieve la extraordinaria altura de estas proposiciones, en las que se hace patente la aparición de un ser que es siempre necesario y universal.

§ 2. LA DIVISIÓN EN AXIOMAS Y TESIS

Los dos modos de atribución necesaria de que nos habló Aristóteles dividen las proposiciones considerándolas en sí mismas, con independencia de la índole del entendimiento humano que las conoce. En cambio, las dos divisiones de que voy a hablar ahora atañen a estas mismas proposiciones necesarias y universales, pero sólo cuando se consideran en relación con la índole del entendimiento humano que las formula.

Siendo inmediatas todas estas proposiciones, es decir, careciendo de medio, relucen de suyo ante el entendimiento como evidentes, y por eso podemos aceptar sin escrúpulo la denominación que se les dio en las Escuelas llamándolas *per se notae*. Todas las proposiciones necesarias y universales son evidentes de suyo (*per se notae*), tanto las necesarias *per se primo modo* como las necesarias *per se secundo modo*.

Global e indistintamente deben someterse dichas proposiciones a la nueva división que acabo de anunciar al lector, y que nace de ponerlas en relación con la índole del entendimiento humano que las conoce. Siendo todas estas oraciones inmediatas, se distinguen en dos corros diferentes. Hay un corro de proposiciones cuya verdad inmediata se alcanza sin más necesidad que la del conocimiento espontáneo, mientras que otro corro de proposiciones inmediatas sólo se evidencian como tales cuando sus términos han sido suficientemente explicados.

Para poner nombre a entrambos corros de proposiciones, la tradición nos ofrece dos expresiones latinas: *omnibus*, para el primero (ya que la evidencia de estas proposiciones *per se notae* lo es *para todos*); *sapientibus* designa el otro conjunto, ya que se trata de asertos que sólo son accesibles *a los doctos*. Y no se olvide que aquí la división se funda en la relación de las proposiciones necesarias y universales con el entendimiento humano; que es unas veces el de todos los hombres, tanto rústicos como filósofos, y otras solamente el de unos pocos hombres escogidos, en los que alienta «la funesta manía de pensar».

$$\begin{array}{cc} \text{Propositiones} & \left\{ \begin{array}{l} \text{per se primo modo} \\ \text{per se secundo modo} \end{array} \right. & \text{Propositiones} & \left\{ \begin{array}{l} \text{omnibus} \\ \text{sapientibus} \end{array} \right. \\ \text{immediatae} & & \text{per se notae} & \end{array}$$

En la diferenciación de entrambos corros de proposiciones, no es ocioso dedicar un recuerdo a Boecio. Todos saben que Boecio es tan famoso por su valerosa muerte, cuando cayó víctima de las intrigas de los palaciegos de Teodorico, rey de los ostrogodos, como por las definiciones que ha esculpido en la firme piedra filosófica y teológica de las escuelas católicas. Descuellan entre tales definiciones las referentes al supuesto, a la persona, a la naturaleza, y las nociones con que delimita los conceptos de eternidad y de felicidad. Menos conocida es la distinción de Boecio entre los corros de proposiciones *per se notae*. Dice en su *De Hebdomadibus* (1311 A), refiriéndose a la proposición evidente de suyo, que «es común concepción del ánimo que se aprueba con sólo oírla» (*communis animi conceptio, quam quisque probat auditam*). Y establece enseguida una doble división (*duplex divisio*): una, la concepción que es común patrimonio de todos los hombres (*omnium hominum*); otra, la que lo es de los doctos

solamente (*doctorum tantum*). Pone el siguiente ejemplo de la primera clase: «Si de dos cosas iguales quitas cosas iguales, las que quedan son iguales». De la segunda clase pone un ejemplo en verdad menos evidente, como cuadra a una proposición destinada sólo a los sabios; pero no por eso arcana, como conviene a una proposición evidente de suyo. Helo aquí: «Las cosas incorpóreas no ocupan lugar».

Esta preciosa distinción coincide con otra que hizo Aristóteles cuando sometió globalmente las proposiciones científicas, de atribución universal y necesaria, estudiadas arriba, a una nueva ordenación bipartita, en relación con el entendimiento de los hombres que las conocen, poniendo de un lado los *axiomas* y del otro las *tesis* (subdivisibles en *definiciones*, *hipótesis* y *postulados*).

Los axiomas son principios que no pueden faltar en la mente del hombre que tiene que ser enseñado. Estos principios, por ejemplo, que la afirmación y la negación no son verdaderas al mismo tiempo, existen en verdad, nadie puede no creer en ellos, aunque lo diga de boca. Por eso se llaman *axiomas*, que quiere decir *dignidades*, proposiciones *máximas*.

Por lo que hace a las tesis (definiciones, hipótesis y postulados), son también proposiciones inmediatas, en las que el predicado pertenece a la esencia del sujeto, y que por eso no pueden ser demostradas o fundadas en otras razones ajenas a la que ellas encierran en sí mismas. Pero no son evidentes para todos, y no son ingénitas y necesarias para aprender, porque pueden ser adquiridas desde fuera por el que no las tenga. Por ejemplo, la proposición «todos los ángulos rectos son iguales» es inmediata, pero no evidente para todos, sino sólo para aquellos a quienes se les enseña que el ángulo recto se origina cuando una recta cae sobre otra recta de manera que formen ángulos iguales. La proposición es de suyo inmediata, porque la igualdad entra en la definición del ángulo recto. Pero para el que lo sabe. Así, no se trata de un axioma, sino de una tesis, porque es un principio que sólo es recibido con una «posición» (que eso quiere decir «tesis»), con una labor y esfuerzo complementarios, en los que ha tenido que ejercitarse reflexivamente el entendimiento. Podríamos decir que, mientras los axiomas son absolutamente «dados», las tesis, como su nombre indica, son algo «puesto».

La obra que estoy escribiendo no es un tratado sobre la filosofía de la ciencia en un autor determinado. Por eso no quiero extenderme a considerar lo que significan en Aristóteles y en sus comentadores los términos axioma y tesis (definición, hipótesis y postulado). Baste decir que parto de ellos, y que paso sin más dilación a desarrollar mi pensamiento, que, como advertirá muy pronto el discreto lector, no carece de discrepancias respecto de la tradición peripatética.

Capítulo VI: LOS AXIOMAS

§ 1. La aventura de los axiomas

Si un catálogo es una lista de personas o de cosas puestas en orden, sería interesante publicar el catálogo de esas proposiciones inmediatas, evidentes para todos, que desde la antigüedad se han llamado axiomas. Nos invitaría a ello la exigua cantidad de proposiciones de este género de que dispone el entendimiento humano: circunstancia que permitiría acabar la tarea en poco tiempo y ocupando muy poco espacio.

Afortunadamente, el catálogo de los axiomas no es cosa fácil: por eso resulta incitante la tentativa de confeccionarlo. Pero antes de hacerlo voy a referir lo que han hecho algunos grandes autores sobre el asunto.

Euclides, en el libro primero de sus *Elementos*, sección tercera, nos suministra un catálogo de axiomas o concepciones comunes: *koinai e)/nnoiai*. Helas aquí, precedidas de una adaptación castellana:

1. Las cosas iguales a otra son iguales entre sí (a /. *Ta\ t%= au)t%= i/*)sa *kai\ a)llh/loij e)sti///n i/*sa).

2. Si a cosas iguales se adicionan cosas iguales, las que resultan son iguales (b /. *Kai\ e)a\n i/soij i/*sa *prosteq\$=, ta\ o(/la e)sti/n i/*sa).

3. Si a cosas iguales se restan cosas iguales, las que quedan son iguales (g /. *Kai\ e)a\n a)po\ i/swn i/*sa *a)faireq¢\$=, ta\ kataleipo/mena e)sti/n i/*sa).

4. Si a cosas desiguales se adicionan cosas iguales, las que resultan son desiguales (d /. *Kai\ e)a\n ani/soij i/*sa *prosteq\$= ta\ o(/la e)sti/n a)/nisa*).

5. Las cosas que son el doble de una son iguales entre sí (e /. *Kai\ ta\ tou= au)tou= dipla/sia i/*sa *a)llh/loij e)sti/n*).

6. Las cosas que son mitades de una son iguales entre sí (z /. *Kai\ ta\ tou= au)tou= h(mi/sh i/*sa *a)llh/loij e)sti/n*).

7. Las cosas que convienen unas a otras son iguales unas a otras (h /. *Kai\ ta\ e)farmo/zonta e)p) a)llh/la i/*sa *a)llh/loij e)sti/n*).

8. El todo es mayor que la parte (q /. *Kai\ to\ o(/lon tou= me(rouj mei=zon*).

Es difícil hallar un catálogo de axiomas en los filósofos posteriores a los tiempos de Euclides, y anteriores a los de Leibniz. La Escolástica hace uso de multitud de principios que considera evidentes de suyo: pero sin intentar reducirlos, no diré a un catálogo, pero ni siquiera a un repertorio. Por ejemplo, Tomás de Aquino, al hablar de estos principios, menciona, verbigracia, que el todo es mayor que la parte (principio octavo de Euclides), añadiendo a veces *et hujusmodi*, con lo que da a entender que es sólo un principio

escogido entre los muchos que hay. Esto concuerda con el carácter felizmente asistemático de su obra, que trata de respetar la complejidad de las cosas y de los principios sin reducirlos a número. Con todo, santo Tomás reconoce que hay un primer principio indemostrable (*primum principium indemonstrabile*), anterior a todos los demás, que suele enunciar con estas palabras: *non est simul affirmare et negare* (*Summa Theologiae*, I-II, 94, 2).

Leibniz puso también a la cabeza de todos los axiomas el principio de contradicción, pero parificó en importancia con él otra concepción común a la que bautizó con el nombre de principio de razón suficiente. Dice en la *Teodicea*: «Hay dos grandes principios de nuestros razonamientos: uno es el principio de contradicción, que dice que de dos proposiciones contradictorias la una es verdadera y la otra, falsa; el otro principio es el de la razón suficiente: que nada ocurre jamás sin que tenga una causa, o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué esto es existente en vez de no existente, y por qué esto es así y no de otra manera. Este gran principio se da en todos los eventos, y nunca encontraremos un ejemplo en contra, y, si bien las más veces estas razones determinantes no son suficientemente conocidas, no por eso dejamos de vislumbrar que las hay» (I, 44).

Wolf admite también ambos principios con su condición axiomática. Las fórmulas que da del principio de contradicción son dispares: pues una vez lo presenta como fruto de la vida mental: «experimentamos —dice— la naturaleza de nuestra mente de manera que, mientras ella juzga que algo es, no pueda al mismo tiempo juzgar que lo mismo no es» (*eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse*) (*Ontología*, § 27). Otra vez lo exhibe como ley de lo real: «no puede hacerse que lo mismo sea y no sea simultáneamente» (*Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit*) (*op. cit.*, § 28). Por lo que toca al principio de razón suficiente, Wolf urdió esta fórmula: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*.

Kant, en un escrito juvenil, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, estudia por separado el principio de contradicción y el principio de razón suficiente, dedicando a cada uno sendas secciones de su opúsculo, y reservando una tercera para mostrar cómo de este último fluyen dos principios más: el principio de sucesión y el principio de coexistencia.

Schopenhauer, en *El Mundo como Voluntad y Representación* (t. II, 1, 9) intenta simplificar la teoría de las leyes del pensamiento, reduciendo éstas a dos: la de tercero excluido y la de razón suficiente. Formula así la primera: «Un predicado debe ser o atribuido o rehusado a un sujeto» (*Jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen*). De esta ley se derivarían, como corolarios, las leyes de identidad y de contradicción. Por lo que toca al principio de razón suficiente, segunda

ley del pensamiento, enuncia que esta atribución o esta denegación debe ser determinada por una cosa distinta del juicio mismo, es decir, por una intuición —empírica o pura—, o simplemente por un juicio diferente: esta cosa, otra y distinta, es justamente la razón suficiente del juicio.

Este principio de razón suficiente solicitó la atención de Schopenhauer en una obra especial, escrita por este autor a los veintiséis años, y corregida a los sesenta: *La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, que es el cimiento de su sistema filosófico.

Posteriormente, la cuestión de los axiomas ha experimentado un agudo recrudecimiento venido del campo de las matemáticas, y en especial de la geometría. El geómetra alemán Pasch, en sus *Prelecciones sobre Nueva Geometría*, publicadas en Leipzig en 1882, fue el primero que formuló las nuevas condiciones que debe llenar la geometría para convertirse en teoría deductiva rigurosa, y el primero que intentó suministrar un catálogo completo de axiomas, a partir de cuatro conceptos primitivos: *punto, estar situado entre dos puntos, superficie plana o porción finita del plano, y congruencia*. Las proposiciones fundamentales de Pasch no se presentan como axiomas, sino como postulados. No obstante lo cual, David Hilbert, en sus famosos *Fundamentos de Geometría*, cuya tercera edición, que vio también la luz en Leipzig, remonta a 1899, emplea la palabra axioma para designar las proposiciones fundamentales que sirven de canon a la geometría. De ahí el nombre de *axiomática* dado a su sistema, que se ha generalizado después por su aplicación a otros.

A su paso por la mente de los matemáticos recientes, el axioma pierde el carácter que tenía tradicionalmente de verdad evidentísima; y además pierde, muchas veces, según puede verse en las nociones con que se compone, su carácter general, particularizándose al reino de lo cuantitativo, es decir, a la categoría de la cantidad (si bien los matemáticos no suelen tener una idea clara de la diferencia entre cantidad predicamental y cantidad trascendental). La axiomática entiende hoy por axioma toda proposición primera, evidente o no evidente, que no se deduce de otra, pero que se pone, por una libre decisión del espíritu, al comienzo de una deducción.

§ 2. EL CATÁLOGO DE AXIOMAS

En mi opinión, el axioma es un principio primero que rige todos nuestros conocimientos relativos al mundo, y ostenta una evidencia indemostrable. Tal evidencia no es, ciertamente, deslumbradora; pero tampoco se puede afirmar que sea convencional ni arbitraria. La evidencia de los axiomas no se aprecia del todo hasta que se repara en ella: ¡tan natural es su compañía! Y es evidencia indemostrable, lo que significa que no

puede hacerse ninguna demostración de los axiomas sin apoyarse en los axiomas que se pretende demostrar.

Estos principios son susceptibles de una catalogación diferente de la propuesta hasta el día. Para conseguirla es preciso colocar a la cabeza de todos una verdad que les sirva de lema, y señalar después las diversas formas que toma dicha verdad al ser aplicada a las distintas clases de objetos. Estas clases son cuatro: 1) la estructura espacio-temporal; 2) la actividad material; 3) la acción motivada, y 4) el pensamiento lógico.

1. La proposición fundamental

La proposición que está a la cabeza del catálogo de los axiomas puede ser llamada *principio del análisis y la síntesis*, y formularse con las siguientes palabras: *Ex resolutione et compositione oritur lux in mente*.

Se trata de una proposición indemostrable, porque toda demostración relativa a la necesidad del análisis y la síntesis para cualquier conocimiento supondría este análisis y esta síntesis, sin los que no puede hacerse demostración alguna.

Este principio es expresión de todas las leyes que rigen los distintos ámbitos del conocimiento. Primariamente conocemos conglomerados confusos y oscuros, que es menester resolver en otros objetos y recomponer después de analizados. Por eso estimo ley generalísima del conocimiento la que enuncia esta primordial situación, diciéndonos que la luz de la mente nace de la resolución y la composición, esto es, del análisis y la síntesis. La generalidad de esta ley tiene dos topos: uno, la oposición del sujeto y del objeto, que no es la oposición entre dos partes de un todo, ni entre un efecto y una causa, y no puede ser lograda por análisis y síntesis, pues precede a cualquier resolución o composición; otro, el acceso al arcano insondable, que no gusta someterse a nuestros principios, ni vendérsenos de barato.

Pasemos a ver las formas que reviste el principio del análisis y la síntesis al ser aplicado a las cuatro clases de objetos que señalé arriba.

2. Las formas de aplicación

El uso del principio del análisis y la síntesis se puede ejercer sobre objetos de intuición o sobre objetos de concepto. Los objetos de intuición son representaciones singulares y concretas (cosas) vistas desde conceptos, pero que no por eso pierden su índole intuitiva. La primera clase la constituyen las estructuras temporales y espaciales. La segunda está constituida por la actividad material. La tercera la forman las acciones conscientes. Los objetos de concepto forman una cuarta clase, constituida por representaciones abstractas y universales (*conceptos*)⁵.

En la primera clase, el principio del análisis y la síntesis se aplica a las estructuras temporales y espaciales descomponiéndolas y recomponiéndolas por resoluciones y

composiciones que son las operaciones de la matemática. Esta ciencia emplea algunos principios que pertenecen a la cuarta clase de objetos (como los axiomas de Euclides), pero esas proposiciones idénticas, que valen según meros conceptos, no harían posible la matemática si no se les diese una base en la intuición pura del tiempo y del espacio (real o imaginario). En puridad, las estructuras espaciales y temporales sólo obedecen a un axioma, y éste puede formularse así: «Las intuiciones del espacio y del tiempo son magnitudes extensivas».

En el segundo de los usos, el principio del análisis y la síntesis se aplica a la materia que llena las intuiciones puras del espacio y del tiempo. El principio adquiere entonces la forma de un axioma muy familiar a los hombres de ciencia: el *principio de causalidad*, que ha sido enunciado con las siguientes palabras: «Toda mutación tiene su causa en otra, que la precede inmediatamente».

Los teólogos escolásticos rechazan esta fórmula, porque impide considerar a Dios como causa inmutable del universo. Prefieren decir: «Todo lo que se hace tiene una causa» (*Quidquid fit, causam habet*).

En el tercero de los usos, el principio del análisis y la síntesis se aplica a una clase de acción que, a diferencia de las acciones y reacciones mecánicas o de las operaciones vitales (regidas todas por el principio de causalidad), se ejecuta movida por un motivo, que es siempre un fin ofrecido al conocimiento del que obra. El axioma que rige esta manera de acción es el *principio de motivación*, que puede enunciarse así: «Todo ser consciente obra como tal por motivos».

En la cuarta de las aplicaciones, el principio del análisis y la síntesis se pone en uso descomponiendo y recomponiendo el contenido de conceptos (que es siempre una identidad), de donde resultan relaciones conceptuales puras que vinculan los conceptos entre sí y hacen posible la actividad racional del hombre. Todo este ámbito del pensamiento lógico está regido por el más célebre de los axiomas: el *principio de contradicción*. Debe formularse como sigue: «La afirmación y la negación de lo mismo respecto de lo mismo no pueden ser a la par verdaderas». En latín: *Non est simul affirmatio et negatio ejusdem de eodem*. La contradicción es la oposición de la afirmación y de la negación, y se produce al afirmar y negar lo mismo de lo mismo: el sol es brillante, el sol no es brillante. Cuando dos proposiciones envuelven contradicción estamos en presencia de lo falso. Gracias a la contradicción sabemos que cuando una proposición es verdadera su contradictoria es falsa, y que cuando una proposición es falsa, su contradictoria es verdadera. La contradicción es un criterio primerísimo, y por eso se la menciona en el llamado principio de la contradicción. Es un dislate decir principio de no-contradicción, como hacen tantos autores del día: la no-contradicción de dos proposiciones no sirve para descubrirnos ni la verdad o la falsedad de cada una por

separado, ni la verdad o la falsedad de su conjunto.

Estrechamente vinculado a este principio se halla el llamado *dictum de omni et nullo*, que guía las inferencias, y que puede exponerse así: «Un atributo es predicado de todo (*dictum de omni*), cuando en el sujeto no hay parte de que pueda negarse; un atributo es predicado de ninguno (*dictum de nullo*), cuando en el sujeto no hay parte de que pueda afirmarse».

Igualmente pertenecen a este ámbito los axiomas del catálogo de Euclides, reproducidos arriba, y que se pueden resumir en estos dos: «Cantidades iguales, añadidas o sustraídas a cantidades iguales, dan cantidades iguales». «El todo es mayor que la parte».

Este ámbito del pensar conceptual se distingue radicalmente de los tres anteriores. Aquéllos son intuitivos, y en ellos el análisis y la síntesis versan sobre cosas de intuición, no sobre conceptos. En el cuarto, por el contrario, se trata de conceptos y de relaciones conceptuales. Ahora bien, en el concepto se refleja todo el mundo intuitivo, que adquiere en la razón una amplitud abstracta y universal, y sólo por orden a este universo conceptual puede llamarse algo verdadero o falso. Por eso el principio de contradicción y los axiomas que le acompañan parecen tener una dignidad privilegiada, de que carecen los otros, y que les otorga una jurisdicción más extensa.

Capítulo VII: LA DEFINICIÓN

§ 1. LA DEFINICIÓN NOMINAL

1. El poder expresivo del nombre

La definición ocupa una altísima jerarquía en el sistema de la ciencia. Es mucho más llena y expresiva que los axiomas, porque ya es lo que Aristóteles llama una *thesis*, una posición, y no una simple *physis*. Desde antiguo se ha contrapuesto lo que es *qe/sei* y lo que es *fu/sei*. Yo creo que Aristóteles emplea la palabra *thesis* para contraponer a los axiomas, que se adquieren espontánea y naturalmente, esas otras proposiciones — definiciones, hipótesis y postulados— que requieren comercio entre maestro y discípulo, y un esfuerzo, una labor de la mente, teniendo por ello un rasgo ligeramente «positivo».

No declara mal esta circunstancia la misma índole de la primera de las tesis mencionadas por el filósofo estagirita: la definición. Pues lo primero que tenemos que decir de ella es que es una proposición que determina la significación de un vocablo, el *quid nominis*. Definir en su primer paso, es, por lo pronto, ponerse de acuerdo los hombres entre sí acerca de lo que quieren decir las palabras. Sin duda, toda palabra tiene su *quid*: pero como este *quid* es arbitrario, es decir, permanece ligado a ese vocablo por un acto imperativo de nuestro entendimiento, es menester definir el nombre, diciendo la significación que se le asigna. A esto se llama dar una definición nominal.

Tanto en este acto de definir un nombre como en cualquier otro acto definitivo, es preciso distinguir la definición (*definitio*) y lo definido (*definitum*). Aquélla es lo que define y esto lo que había que definir. Por eso algunos autores, en lugar de expresar esta distinción como yo, con las usuales palabras latinas que acabo de poner entre paréntesis, prefieren decir *definiens* y *definiendum*.

La definición nominal no supone la existencia del sujeto definido, ni siquiera su posibilidad. Trasgos, duendes, quimeras son nombres a los que puedo definir diciendo lo que significan, sin que por eso impliquen existencia ni me muestren su capacidad de tenerla o haberla tenido. Y para muchos filósofos y teólogos, antes de haber demostrado la existencia de Dios, debemos saber lo que significa este nombre, sin saber todavía que Dios existe.

En la definición nominal se explica una palabra, un nombre, recurriendo a otra más clara. Esta manera de caracterizar la definición nominal, que yo no invento ahora, sugiere una pregunta que no he visto formulada nunca, pero que es obvia: ¿Cuándo una palabra es más clara que otra? Porque si se dice que un nombre puede servir para definir otro, es que el definido es más oscuro que el que va a servirnos para aclararlo: así

explico, por ejemplo, que «ósculo» quiere decir «beso». Pero cuando se puede proyectar la claridad de un nombre sobre otro nombre menos claro, es que hay vocablos que tienen una carga significativa más potente que otros. Y queda por explicar en qué consiste y de dónde nace esa mayor potencia expresiva.

El mayor poder expresivo de un nombre nace, a mi entender, de dos causas: una, de su mayor generalidad y simplicidad; otra, de su mayor uso. La generalidad y simplicidad de un vocablo es descubierta por la etimología; su mayor uso, por el léxico.

2. Valor de la etimología

Suele decirse que la etimología de un nombre es su sentido originario, aquello en que pensó su inventor cuando impuso el nombre a la cosa, o, como dice Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, 13, 2, ad 2) «aquello que origina la imposición del nombre» (*id a quo imponitur nomen ad significandum*), y que es a las veces distinto de «aquello para significar lo cual se impone el nombre» (*id ad quod significandum nomen imponitur*). A esto creo que debe añadirse que toda etimología subsume un nombre en el significado de otro de mayor extensión significativa, es decir, más general y más simple, y, por eso, más evidente y clara. Veámoslo con dos ejemplos.

El primero nos lo ofrece Cicerón en sus *Disputaciones Tusculanas* (lib. V, 3, 8-9), cuando nos enseña la etimología de la voz *filósofo*. El párrafo, que voy a reproducir enseguida, tiene la ventaja de señalar los motivos que guiaron a su presunto inventor, Pitágoras, para imponer este nombre a sí propio y a sus congéneres en aficiones sapienciales. Dice así Marco Tulio: «Un oyente de Platón, Heráclides de Ponto, varón sobremanera docto, escribe que habiendo ido Pitágoras a Fleunta, habló sabia y copiosamente con León, príncipe de los Flisios; y que éste, admirado de tanto ingenio y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. A lo cual respondió Pitágoras que él no sabía ningún arte, sino que era *filósofo*. Extrañando León la novedad del nombre, preguntó qué eran los filósofos y en qué se diferenciaban de los demás hombres. Y Pitágoras respondió que él veía una semejanza entre la vida de los hombres y la magna junta que se reúne con gran aparato para celebrar los juegos públicos de toda Grecia; pues allí unos acudían para ganar la gloria y la notabilidad con la destreza corporal; otros iban llevados por la ganancia y el lucro de sus compras y ventas; pero que también había un linaje de hombres, que era por cierto el más libre y eminente, que no buscaba aplauso ni ganancia, sino que venía para ver y contemplar atentamente lo que se ejecutaba y la manera de llevarlo al cabo; y que así nosotros venimos de otra vida y naturaleza a esta vida como se sale de una ciudad para ir a la celebración de una feria: unos hombres andan en pos de la gloria, otros, del dinero, y son pocos los que se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas, pensando que lo demás es nada. Éstos se llaman a sí mismos

«aficionados a la sabiduría», pues esto quiere decir *filósofos*. En la celebración de los juegos lo más noble e independiente era contemplar, y no adquirir nada para sí. Del mismo modo, en la vida, la contemplación y el conocimiento de las cosas sacan ventaja a todas las aficiones» ([Pythagoram], *ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliumtem ferunt venisse eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam; cujus ingenium et eloquentiam, quum admiratus esset Leon quaesivisse ex eo qua maxime arte confideret: at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum. Admiratum Leontem novitatem nominis, quaesivisse quinam essent philosophi et quid inter eos et reliquos interesset. Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate: nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent; alii emendi et vendendi quaestu et lucro ducerentur; esset autem quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quarerent, sed visendi causa venirent studioseque perspicerent quid ageretur et quomodo; item nos, quasi in mercatus quamdam celebritatem ex urbe aliqua, sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos, alios gloriae servire, alios pecuniae; raros esse quosdam, qui, caeteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos; et ut illic liberalissimum esset spectare, nihil sibi acquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare*).

El segundo ejemplo nos lo ofrece Tomás de Aquino al darnos, en la *Suma Teológica* (I-II, 152, 1), la etimología de la palabra *virginidad*. El autor explica la pureza sexual recurriendo al color verde, al contrario de lo que sucede en nuestros días, en que la denominación de verde suele designar los halagos de la lujuria (chiste verde, viejo verde, etc.). «El nombre de *virginidad* parece provenir de *verdor*. Se dice que algo verdea y persiste en su verdor cuando no ha experimentado quemazón proveniente de sobreabundancia de calor; así la virginidad implica que la persona que la posee se halle inmune del ardor de la concupiscencia, que parece producirse cuando se consuma la máxima delectación corporal, que es la delectación venérea» (*Nomen virginitatis a virore sumptum videtur; et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum: ita etiam virginitas hoc importat quod persona cui inest, immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio*).

Como se ve por los ejemplos, la etimología de un nombre trata de subsumir y englobar la significación de ese nombre en otra u otras significaciones más generales y más simples, conglobación en la que el sujeto definido queda subsumido en una o varias clases de seres superiores en extensión y en claridad, que de esta suerte explican lo

menos por lo más. Así «aficionado» y «saber» son nombres de más generalidad y simplicidad que «filósofo»; y, juntos en uno, lo definen; y «verdor» es mucho más general, y simple, y próximo a los ojos, que «virginidad»: sirve, por eso, para aclararla.

Con todo, no hay que tener excesiva confianza en lo que pueden dar de sí las definiciones nominales por etimología: en unos casos son satisfactorias, en otros, sumamente dudosas.

Son satisfactorias cuando el inventor del vocablo nos cuenta los motivos que ha tenido para inventarlo e imponerlo. En el prólogo de *La Prudencia Política* refiere su autor las razones que le llevaron a la invención de la palabra *prudencialismo*. Estos motivos son la efectiva razón de la imposición del nombre, esto es, son *id a quo imponitur nomen ad significandum*, «aquello que origina la imposición del nombre». Cuando se inventa un nombre, hay que cuidar de hacerlo tomando por motivo aquello que es más saliente de la cosa: *res denominantur a potiori*. Al menos, apoyándose en lo que es más conocido de la cosa para nosotros, aunque lo más importante de ella se mantenga oculto. Los nombres se imponen por el orden con que recibimos el conocimiento de las cosas; y no siempre es conocido primero lo que existe primero.

Todo lo que nos dice Cicerón en el párrafo recién transcrito acerca de la invención e imposición del término «filósofo» es, si se confía en la veracidad y autenticidad del testimonio que aduce, un caso perfecto de «confesión de autor», enteramente admisible.

En cambio, son sobremanera dudosas las etimologías que se suelen dar de nombres inventados por otros, y cuyos motivos desconocemos.

Cuando Tomás de Aquino nos dice que virginidad viene de verdor, ¿hace en realidad una etimología? ¿O se apoya simplemente en una semejanza entre los efectos de la virginidad y las cualidades del verdor, para establecer un nexo entre ambos nombres? Ante estas etimologías nos hallamos siempre en presencia de una interpretación más o menos ingeniosa, y lo más que podemos decir en favor suyo es que, si no es ése el origen de la palabra, al menos debería serlo.

Pero hay más. Si mi concepción de la etimología no yerra, explicamos etimológicamente un nombre cuando hallamos la significación o significaciones más claras en que puede descomponerse, como un algo más general y más simple. Ahora bien, esta operación no puede llevarse al infinito, necesita tener un tope. Todo nombre se puede englobar en otro, pero ¿hasta dónde? Toparemos finalmente con una voz significativa que ya no admita este proceso definitorio por etimología, a causa de su generalidad o simplicidad máxima, y que por eso no pueda ser subsumida en otro nombre de extensión superior y de mayor simplicidad.

No sabemos cuáles son *in concreto* estos nombres primerísimos, cuya etimología es imposible. Pero yo creo que existen y que forman la lengua básica del género humano.

Quizá algún día lleguen los filólogos a dar con las raíces comunes a todos los idiomas: entonces habrán descubierto los nombres de que hablo, y que, por el momento, sólo pueden ser un tope ideal en el que debería pensar toda buena filosofía del lenguaje.

La razón principal por la que creo que estos primeros nombres son rebeldes a la etimología, es porque, respecto de ellos, nunca podremos saber *id a quo imponitur nomen ad significandum*. El acto de la imposición de un nombre es voluntario y libre: el nombre, como lo definió ya el filósofo estagirita (*Perihermeneias*, II, 16 a 20), es voz significativa *ad placitum*, fwnh\ shyantik\ kata\ sunqh\khn. Pertenece a la estirpe de los signos arbitrarios, no de los naturales; y por ser invención humana, podemos preguntar por las causas que lo originaron libremente en la mente de sus autores. Pero los primeros nombres de que hablo no son ni pueden ser inventados. A ellos cabe aplicar las siguientes líneas donde Jaime Balmes, inspirado sin duda por el vizconde Luis de Bonald, habla elocuentemente del lenguaje (*Filosofía Elemental*, «Ideología Pura», 229-230): «El lenguaje no puede haber sido invención humana. Si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos más admirables: y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso a los incrédulos, Rousseau: ‘Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra’.

»Están acordes todos los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicación tan asombroso, que su invención honraría al ingenio más eminente; ¿y se quiere que sea debido a hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿Qué pensaríamos de quien dijese que la aplicación del álgebra a la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atracción universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes, son debidas a salvajes que ni siquiera sabían hablar? Pues no es menos contrario a la razón y el buen sentido, el error de los que atribuyen al hombre la invención del lenguaje».

3. *Uso y léxico*

Después de examinar la primera causa de la potencia expresiva de un nombre voy a parar mientes en la segunda, que es el uso.

Hay nombres de que se hace más uso, y que por eso tienen mayor claridad y sirven para esclarecer el misterio de otros que son menos usados. La ciencia usa de nombres arcanos: por eso, al margen de la labor propiamente científica, hay otra que procura aclarar a los ojos de todos cosas que sólo son evidentes para los iniciados. Es la labor vulgarizadora, que suele consistir, por lo común, en sustituir los términos arcanos de la ciencia por otros tomados del lenguaje vulgar.

Pero sucede que no siempre el uso a lo largo de los siglos permanece el mismo; antes

bien, hay vocablos de los que se hace mayor uso en unos tiempos y menor en otros, y les aparecen a unas personas más claros y a otras más oscuros, por lo que es difícil hacer definiciones que aclaren con unos términos la significación de los otros. Ya lo decía Horacio: «Renacerán muchos vocablos que ya perecieron, y perecerán otros que hoy están en honor, con tal que lo quiera el uso, en cuyas manos está el arbitrio, el derecho y la norma del hablar» (*De Arte Poetica*, 70-72).

*Multa renascentur quae jam cecidere cadentque
Quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,
Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi.*

Hay, por tanto, que acomodarse al estilo y traza que lleva el lenguaje de cada época, y tomar el pulso a cada palabra, y percibir la carga significativa que palpita en ella, y valorar su posible papel cuando sea preciso emplearla para definir otra voz.

Pero como toda norma aspira a la perduración, y a volverse regla fija, la misma inestabilidad del uso del lenguaje ha llevado al deseo de inmovilizar la significación de los vocablos. Y se ha recurrido a la escritura, que es la que da fijeza a la palabra, y la hace transmisible en el espacio, y permanente en el tiempo.

Entonces, basándose en el uso, se han catalogado todas las voces de una lengua escribiendo lo que significan por medio de otras palabras del mismo idioma. Y han nacido los léxicos.

Carecemos de léxicos completos hechos por los griegos o los romanos: con todo, entendemos estas lenguas, y se han confeccionado, muchos siglos después de haber escrito en ellas sus grandes autores, catálogos con los vocablos que éstos emplearon en sus obras. Hecho, en verdad, portentoso. ¿No causa admiración que Forcellini, por ejemplo, haya escrito modernamente en latín el *Totius Latinitatis Lexicon*, donde fija la significación de cada una de las palabras utilizadas por los romanos?

Mucho ayuda al buen éxito de la lexicografía la circunstancia de que los vocablos se nos ofrezcan dentro de líneas y de páginas que forman un contexto; pues si estuviesen aislados, apenas sería posible hallar sus significaciones. Muchas son las personas que no saben lo que significa la palabra *diagonal*, pero que no ignoran la significación de los vocablos *línea*, *recta*, *triángulo*, *cuadrilátero*. Si a estas personas que no saben lo que es una diagonal se les habla de líneas rectas que dividen un cuadrilátero en dos triángulos, acabarán por dar en el verdadero sentido del vocablo cuya significación ignoraban.

§ 2. LA DEFINICIÓN REAL

1. Peculiaridad de la definición real

Las etimologías y los léxicos nos suministran tantas noticias sobre los nombres, que

nos sentimos tentados a reducir a éstos también la simple noticia de las cosas. La definición nominal ¿no es ya la definición real? Porque si la definición nominal nos aclara la significación de un nombre ¿no atravesamos con nuestra mente al través de esa significación hasta llegar a la contextura de la cosa misma? Tendría entonces razón Juan Stuart Mill cuando dice que la definición real no es otra cosa que la definición nominal con la añadidura de un postulado de existencia, totalmente ajeno a la definición misma. Definir es decir qué es una cosa, dando la significación de un nombre. El que esa cosa exista o no exista no cae en la órbita de la definición. En verdad, no hay más que definiciones de nombres (cf. *Lógica*, lib. I, VII, 5).

Creo que esta postura es sobremanera incómoda, y no podrá sufrirla mucho tiempo quien no haya estimulado sus músculos con los tónicos del nominalismo. Yo, que he renunciado a esas drogas, prefiero una actitud más natural y más congruente con la tradición aristotélica, en la que se distingue sin cesar el *quid nominis* del *quid rei*.

Sean cuales fueren sus originalidades en el caso, un autor como Leibniz se mantiene en la tradición cuando distingue también las definiciones nominales y las definiciones reales. Verbigracia, en su tratado *De Cognitione, Veritate et Ideis*, da a entender que las definiciones nominales contienen solamente notas que sirven para discernir una cosa de otra; y las reales hacen constar la posibilidad de la cosa (*Nominales, quae notas rei ab aliis discernendae continent; reales, ex quibus constat rem esse possibilem*).

Es interesante anotar la preocupación que sintió Kant por este doble linaje de definiciones, como se vislumbra en las variantes de las ediciones de su *Crítica de la Razón Pura*. En la primera edición, escribe en una nota, al pie de la página 241: «Entiendo aquí por *definición real* la que no se limita a sustituir al nombre de una cosa por otros términos más fáciles de entender, sino la que contiene en sí una nota tan clara, que el objeto (*definitum*) pueda ser reconocido con seguridad en todos los casos, y hace que el concepto explicado sea utilizable para su aplicación. La definición real sería, por tanto, la que no se limita a aclarar un concepto, sino también la *realidad objetiva del mismo*. Las definiciones matemáticas, que exponen el objeto en la intuición, conforme al concepto, son de este último género».

¿Qué entendería Kant en el párrafo anterior por «realidad objetiva» de un concepto? Para responder tenemos que ver la variación que el autor introduce en la segunda edición de su famosa obra (B 300). En ella nos dice que «poder dar una definición real» es «poder hacer comprensible la posibilidad de su objeto»: (*real*) *definieren können* (*d. i. die Möglichkeit ihres Objekts verständlich machen können*). No me atrevería a señalar una oposición entre ambas maneras de concebir la definición real. Pues realidad se opone muchas veces a posibilidad, pero otras «realidad objetiva» puede querer decir, como en los escolásticos, carencia de repugnancia para existir. En suma, puede pensarse

que tanto en Leibniz como en Kant perdura la distinción tradicional entre el *quid nominis* y el *quid rei*. Lo uno aclara un concepto sin comprometerse con su aptitud para existir; lo otro asegura que ese concepto es posible, no tiene repugnancia para existir *a parte rei*: esto es, no se confunde con un ente de razón, con una ficción de la mente.

2. Clases de definición real

Un personaje que sabía de la vida dijo en una página de Galdós que «la experiencia es una llama que no alumbraba sino quemando». Pero nos equivocáramos si creyésemos que esta preciosa frase es una definición *esencial*, o *descriptiva*, o *causal*, que son los tres tipos más usuales de «definición real».

Para que la definición sea real es menester que renuncie a explicar lo definido valiéndose de una metáfora. Porque la metáfora se origina de algo semejante a lo definido; pero lo que es semejante en algo no siempre tiene que serlo en todo; y, volando en alas de una metáfora, quizás lleguemos a elaborar una greguería, pero nunca una definición.

a) *Definición esencial y definición descriptiva*.— Por otra parte, cuando la definición real es *esencial*, tiene que ser espejo de la esencia, tiene que manifestar las partes o predicados esenciales. Si digo: «El hombre es una pasión inútil», tampoco defino al hombre, por mucha pasión inútil que ponga para definirlo. En cambio, diciendo: «El hombre es un animal racional», no digo solamente una frase estereotipada de profesor, sino también una definición esencial del ser humano. Su nota genérica es «animal», coincidencia parcial con los brutos en lo que éstos y nosotros tenemos de vivientes sensitivos. Pero Adán se distingue de la bestia por estar dotado de una nota determinante que segrega a la especie humana del fondo de animalidad antedicho, y que es su capacidad de discurrir, la cual le permite hacer frente a las dificultades de la vida, inventar artefactos, darse trazas para vivir, y ascender a la consideración teórica del cosmos y de sus causas.

La definición real no es esencial, y sólo es *descriptiva*, cuando nos contentamos —casi siempre a la fuerza— con explicar lo definido por sus accidentes, por notas que no entran en la esencia o constitutivo de la cosa, de lo que nos damos cuenta cuando podemos pensar en lo definido sin pensar en la definición. Así, podemos parar mientes en «hombre» sin pensar en «animal susceptible de inquietud mental»; pero no podemos reparar en un animal mentalmente inquieto sin pensar en el hombre, ser que cabría definir así, con definición descriptiva: «animal capaz de solicitud»⁶.

Bien se ve que las definiciones esenciales revisten las condiciones de las proposiciones inmediatas que llamábamos arriba con Aristóteles *per se primo modo*, y que las definiciones descriptivas son proposiciones inmediatas *per se secundo modo*. No

olvidemos que hasta ahora no hemos pasado a la consideración de otras proposiciones, y que cuanto decimos acerca de las «tesis» entra dentro del juicio y no llega aún al raciocinio. De éste hablaremos más adelante, pues todo lo presente es un estudio preparatorio de la demostración y el silogismo científico. Y, por cierto, quiero salir al paso de una objeción: la que recordase que la definición no se interesa por la existencia de lo definido, sino que cuida únicamente de su nombre o de su realidad posible. ¿Cómo entonces tratarla en el terreno del juicio, cuando sabemos que éste, mediante el verbo ser, menciona la existencia?

Esta objeción, exactamente la misma, se la hizo a sí propio el gran comentador de la *Analítica Posterior* de Aristóteles tantas veces citado. «Puede preguntarse —dice santo Tomás—: no siendo la definición una proposición que significa el *ser* o el *no ser*, ¿cómo se pone en la subdivisión de la proposición inmediata?». Da dos respuestas. La que me gusta más es la siguiente: «Aunque la definición en sí no sea una proposición en acto, es, con todo, una proposición virtual, porque, conocida la definición, aparece que la definición se predica en verdad del sujeto» (*licet definitio in se non sit propositio in actu, est tamen in virtute propositio, quia cognita definitione, apparet definitionem de subjecto vere praedicari. In Anal. Post., I, lect. V, 52 [9]*).

b) *Definición causal*.— Menos rigurosa es la definición *causal*, la cual, según muchos autores, se hace poniendo de manifiesto las causas extrínsecas —eficiente y final— de la realidad definida, las cuales no entran en la esencia, ni son propiedad o accidente suyo, y no pueden, por eso, tener parte en la definición esencial o descriptiva.

Yo doy a la definición causal un sentido más amplio, aunque sin hacerme muchas ilusiones sobre el valor que ella tiene. Y la destino a determinar las cualidades peculiares de las cosas artificiales, de modo que los artefactos puedan distinguirse claramente unos de otros. Para ello busco a todo artefacto cuatro causas: materia, forma, agente y fin. Pero no me limito a la enumeración de ellas, sino que las miro con el orden que en realidad tienen: porque es sabido que la materia halla su razón de ser en la forma; la forma, en el agente; y el agente, en el fin. Lo cual merece ser declarado más por extenso.

En primer lugar, la materia de un artefacto responde a la forma, la cual no es solamente la figura o aspecto exterior de los cuerpos materiales, sino aquello que los determina a ser de esta o aquella especie, casa, automóvil, vasija. La materia es aquello de que se hace una cosa, introduciendo en ella una forma; pero en esta introducción la materia es como pide la forma: los materiales de construcción de una casa son la madera, la piedra, el cemento; que no son los materiales del automóvil, ni los del cacharro.

Esto es como decir que para definir un artefacto lo primero que ha de hacerse es tomar la materia como parte del *definitum*, y enseguida la forma a que tal materia corresponde.

En segundo lugar decíamos que la forma, a su vez, depende del agente. Aquí entiendo

por agente al productor, a la causa eficiente, al artífice que engendra el artefacto mediante su idea y su proyecto, con toda la sabiduría práctica que se requiere para llevar a buen término la obra, y todos los ayudantes y ejecutores de su plan. Los artefactos se constituyen cada cual en una especie determinada de seres gracias a que hay un proyectista, y un fabricante, y unos ejecutores de la idea (que a veces son una sola persona real, pero que nada impide que sean muchas). Según esta verdad, la forma del artefacto responde a la manera de su hacedor; primero, en las determinaciones o rasgos más generales de éste; pues un ingeniero de automóviles no puede, como tal, hacer caminos o puentes, por mucho que éstos interesen al automovilista; ni un odontólogo puede hacer tenazas o tornos, sin exceder sus atribuciones de dentista; y, después, recibiendo del artífice su manera propia de concebir la obra de arte; pues ora sea de producción individual, ora sea de manufactura en serie, cada artefacto lleva la marca y sello del artista o de la casa que lo produce. Los peripatéticos encerraron esta verdad en un aforismo profundo: *omne agens agit sibi simile*.

Todo esto permite afirmar que cuando se quiere definir una cosa artificial por su forma, tenemos que recurrir también al agente. Ya el lenguaje de la producción técnica y artística respeta espontáneamente esta verdad, denominando los artefactos por el nombre de sus autores: y así decimos de un automóvil que es un Ford o un Citroën; y de un cuadro, que es un Velázquez o un Greco.

En tercer lugar, hemos de reconocer que no se puede llegar a una cabal definición de ningún artefacto o producto artificial si no se recurre al fin para el que se proyecta. La materia, la forma y el agente, que guardan entre sí los lazos de dependencia que hemos visto, dependen a su vez, los tres, de la causa de todas las causas, que es el fin. Y de un modo más inmediato, el agente o causa eficiente de la obra depende tan estrechamente de la causa final, que sin ésta no hay posibilidad de explicar que nada ni nadie se mueva para producir algo. *Omne agens agit propter finem*.

Los arquitectos, ingenieros y artífices manuales se explican como hecho humano por la atracción que sobre ellos ejerce el bien que han de procurarnos los artefactos que ellos conciben, proyectan y producen. ¿Para qué sirve la obra de arte? No sólo para dar dinero o gloria a su productor —finalidad que no considero ahora—, sino *para* prestar tal servicio, *para* producir tal deleite, *para* infundir tal fruición.

En una palabra: el fin es el máximo definidor de todas las otras realidades.

Por eso basta señalar el fin de un artefacto para definirlo: sea ejemplo la casa, construcción que sirve *para* protegernos del frío, del calor, o del agua; el automóvil, *para* trasladarnos; la vasija, *para* guardar líquidos lustrales o nutricios.

Claro que no está de más señalar, cuando se puede, el artífice, la forma y la materia referentes a la cosa artificial que se define, y no contentarnos solamente con el fin, según

se colige de la doctrina expuesta. La razón es trillada: a un mismo fin puede llegarse por medios artificiales muy diversos. Esta diversidad es la que nos podemos explicar recurriendo, desde el fin, a la mención del agente y a la descripción de la forma y la materia. Sólo cuando se logran podemos tener la satisfacción de poseer una perfecta *definición causal*.

§ 3. LOS TRES REQUISITOS DE LA DEFINICIÓN

El primer requisito que tiene que llenar una buena definición es el de ser más clara que lo definido. La razón es obvia. Pero la razón de esta obvia razón que es la claridad se encierra en un procedimiento sencillo, aunque no siempre puntualmente observado por los científicos: el evitar que lo definido entre en la definición. Lo definido y la definición son correlativos; y la definición (*definitio*) es una expresión que sirve para aclarar lo definido (*definitum*), cosa que no puede lograrse cuando éste entra en aquélla.

En este primer requisito encierro, por tanto, las dos reglas escolásticas que suelen enunciarse así: *definitio sit clarior definito; definitum non debet ingredi definitionem*.

El segundo requisito de una buena definición real es que nos lleve a la cosa manifestando el género y la diferencia. Este requisito ha inspirado la conocida regla: *definitio debet tradi per genus proximum et differentiam specificam*. Para explicar una esencia, toda definición debe darnos lo que esta cosa tiene de indeterminado y común con otras —el género—, y aquello que es propio de ella, y la distingue de las demás como nota peculiar y determinante: la diferencia específica.

Cuando esto no es posible, como en el caso de la definición meramente descriptiva, hacen las veces de género y diferencia, respectivamente, las notas de mayor y menor extensión que la forman. «Animal capaz de solicitud», definición descriptiva del hombre, según vimos, se compone de una nota más extensa —animal— y de otra de menor extensión, que la determina.

El tercer requisito de toda buena definición puede enunciarse diciendo que una definición no puede ser ni redundante ni menguada. *Definitio sit convertibilis cum definito*. Debe convenir a todo lo definido, pero a nada más. Con la definición no cabe tolerar ese defecto que un amigo mío, un poco afrancesado, atribuía a los fabricantes españoles de hace veinte años: el contentarse con el *à peu près*. La definición no lleva nunca al «poco más o menos»: es un «ni más ni menos». Redundancia habría si definiéramos al hombre diciendo que es un viviente dotado de sentidos, pues también los brutos son vivientes sensitivos; y menguada sería la definición del hombre como animal carpintero, pues no todos conocen la práctica de este oficio.

§ 4. LOS TRES REQUISITOS DE LO DEFINIDO

En la explanación de los anteriores requisitos de toda definición, ha aparecido con frecuencia, junto a la definición, lo definido. Ambas cosas, como dije, *definitio* y *definitum*, son correlativas. Tras haber hablado de los requisitos de la definición, hablaré de las condiciones de lo definido, que también quiero reducir a tres.

Es la primera, que lo definido sea un ser, y no una reunión o agregado de seres. Habrá que recordar una condición tan obvia, por lo muy fácil que es olvidarla. A veces queremos dar definiciones, y nos proponemos como *definitum* bloques enteros de cosas complejísimas sin tomarnos el previo trabajo de simplificarlas. Conviene examinar el nombre de lo que va a definirse, a fin de averiguar si es equívoco y remite con significaciones múltiples a cosas diferentes. Después hay que analizar la cosa, descomponiéndola en tantos seres cuantos puedan subsistir por sí mismos. No podemos definir juntos el ruiñeñor y el árbol.

La segunda condición de lo definido así tratado es que sea universal. La definición es un principio y una proposición inmediata; pero, según vimos, el sujeto definido no ejerce la función de la existencia concreta y singular: no existe de hecho, es meramente dable y posible. Nace esto de ser universal, porque ya sabemos que es imposible hallar auténticas definiciones que correspondan a un *definitum* singular.

¿Y la tercera de las condiciones que he señalado al definido? Podría perdonársele, porque sólo atañe a casos de definición rigurosa. La diré en dos palabras: que lo definido sea especie de un género. Nunca lo definido puede ser género supremo, que no entre como parte de un género superior. Por eso no pueden nunca desempeñar papel de *definitum* las regiones máximas en que cabe dividir el ente real y finito: me refiero a las categorías. Las categorías son los géneros *supremos* de las cosas reales; y su característica consiste precisamente en no poder articularse en otro género superior a ellas, en el que conviniesen dos o más, como especies. Las categorías no difieren como clases menores dentro de una clase mayor, por medio de diferencias específicas: difieren entre sí por sí mismas, excluyéndose unas a otras sin convenir entre sí en nada unívoco. (Coinciden en muchos predicados trascendentales, como ser, bondad, verdad, unidad, etc.; pero estos atributos se realizan en cada categoría de modos radicalmente diversos; de suerte que no son conceptos unívocos que se prediquen de la misma manera de cada una, sino conceptos equívocos *a consilio*).

Estas dos últimas condiciones de lo definido destierran del campo de las definiciones otras tantas esferas de entidades, todas de la mayor importancia. Por la condición que exige a lo definido ser universal, quedan fuera del área de las definiciones todos los individuos. Por la otra condición, que pide a lo definido ser especie de un género, quedan

fuera del campo de las definiciones todas las categorías y todos los términos trascendentales. De suerte que lo susceptible de definición son siempre objetos intermedios entre los singulares y los universalísimos. Definir es una tarea que nos pone en comunicación con entes mediocres. Por eso hay espíritus románticos que prefieren la libertad vagarosa de las nubes a las aristas cortantes de la definición. Por encima y por debajo de toda cosa encajable en una definición, nominal o real, Gustavo Adolfo Bécquer era

Espíritu sin nombre,
Indefinible esencia.

Capítulo VIII: LAS HIPÓTESIS Y LOS POSTULADOS

§ 1. Suposiciones

La diferencia entre la hipótesis y la definición, dentro de las llamadas tesis, es explicada así por Aristóteles: «Es hipótesis una tesis que toma una cualquiera de las partes de la contradicción, como cuando digo que una cosa es o que una cosa no es; sin esto, es una definición. Por eso la definición es una tesis, ya que el aritmético pone que la unidad es lo indivisible según la cantidad; pero no es una hipótesis, porque definir lo que es la unidad y afirmar la existencia de la unidad no es la misma cosa» (qe/sewj d) h(me\n o(poteronou=n tw=n mori/wn th=j a)ntifa(sewj lamba/nousa, oi(=on le/gw to\ ei)=nai/ ti h)\ to\ mh\ ei)=nai/ ti, u(po/qesij, h(d) a)/neu tou/tou o(rismo/j. (O ga\r o(rismo/j qe/sij me/n e)sti· ti/qetai ga\r o(a)riqmhtiko\j mona/da to\ a)diai/reton ei/=nai kata\ to\ poso/n· u(po/qesij d) ou)k e)/sti· to\ ga\r ti/ e)sti mona\j kai\ to\ ei)=nai mona/da ou) tau)to/n. *Anal. Post.*, I, 2, 72 a 20).

Este valor existencial de la hipótesis es lo que la diferencia radicalmente de la definición. Ésta nunca afirma ni niega, en puridad, un predicado de un sujeto, porque no toma partido por el sí o el no de una enunciación. Por eso es buena o mala, pero no verdadera o falsa. En sentido estricto, no es un juicio, aunque se la pueda computar entre las proposiciones inmediatas, en cuanto principio de juicios, según aclaré en el § 2 del capítulo precedente.

¿Qué es entonces una hipótesis? Aristóteles se expresa de la siguiente forma (la versión castellana reclama esta vez, más todavía que otras, la reproducción conjunta del texto griego): «Aquello que, siendo demostrable, es tomado por el maestro sin intención de demostrarlo, es, cuando se admite con el asenso del discípulo, una hipótesis, aunque no sea hipótesis en sentido absoluto, sino una hipótesis relativa únicamente al discípulo» ((/Osa me\n ou)=n deikta\ o)/nta lamba/nei au)to\j mh\ dei/caj tau=t), e)a\n me\n dokou=nta lamba/n\$ t%= manqa/nonti, u(poti/qetai, kai\ e)/stin ou)x a(plw=j u(po/qesij, a)lla\ pro\j e)kei=non mo/non. *Anal. Post.*, I, 10, 76 b 27).

La hipótesis no es indemostrable absolutamente, pues de suyo admite demostración (no es axioma, es tesis); con todo, es indemostrable relativamente, cuando se la pone en relación con un discípulo determinado que consiente en no aspirar por el momento a que se le demuestre.

Ese alumno que se da por contento con no saber el argumento de las proposiciones que le ofrece su maestro y las acepta de buena gana para poder aprender otras cosas, ostenta

el signo de un desprendimiento intelectual imprescindible para el avance de nuestro conocimiento. Gracias al asenso de nuestro discípulo le podemos ayudar a descubrir otras verdades valiosísimas, y, más adelante, podrá volver sobre las hipótesis que le sirvieron de punto de partida, e interrogarse también por su razón.

Cabe ahora hacer esta pregunta: ¿Por qué las hipótesis tienen esta rara peculiaridad de ser de suyo proposiciones demostrables, y, en cambio, son tomadas como si fueran indemostrables?

Aristóteles no responde a esta pregunta. En cambio, su fiel comentador cristiano, Tomás de Aquino, ha escrito unas líneas que pueden iluminar nuestro sendero. Habría una razón para que un principio demostrable fuese admitido sin demostración, y esta razón es que tales proposiciones no son demostrables por la ciencia que el maestro enseña, sino por otra: *non sunt demonstrabilia per suam scientiam, sed per aliam... Unde et inter immediata principia computantur, quia demonstrator utitur eis absque medio, eo quod non habeant medium in illa scientia* (*In Anal. Post.*, I, lect. XIX, n. 162).

Es decir, no se trata de proposiciones absolutamente inmediatas o carentes de un medio, que sirva de tercer término para manifestar la conveniencia del término predicado y del término sujeto; pero aunque no sean inmediatas absolutamente, lo son dentro del ámbito de la ciencia que entonces se enseña y se aprende, ya que ésta es incapaz de suministrar la razón de tales proposiciones.

Esta luminosa interpretación nos ha valido la más clara explicación de la naturaleza de la hipótesis aristotélica. Es la que da Tomás de Aquino cuando dice que las hipótesis (*suppositiones*) son «ciertas proposiciones que no pueden ser probadas sino por los principios de otra ciencia. Por eso es preciso que en la ciencia se les suponga (*supponantur*), aunque se prueben por principios de otra ciencia. De un punto a otro punto se puede trazar una línea recta: esto lo supone el geómetra, pero lo prueba el físico, mostrando que entre dos puntos cualesquiera existe una línea intermedia» (*Suppositiones... sunt quaedam propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media. In Anal. Post.*, I, lect. 5, n. 7).

Este ejemplo no es tanto el de una hipótesis cuanto el de un postulado. En efecto, en los *Elementos de Geometría*, de Euclides, aparece como el primer postulado: «Trazar una línea recta desde un punto cualquiera a otro punto cualquiera». Pero en todo caso es demostrable, aunque no por la geometría, sino por la teoría del continuo que profesa el filósofo de la naturaleza. Y, en efecto, si abrimos el libro VI de la *Física* de Aristóteles, hallamos en su capítulo primero (231 a 29-b 5) la explicación que el geómetra no puede

darnos sin salir de su ciencia, aunque acepte esa verdad como suposición o hipótesis.

§ 2. NOCIÓN DEL POSTULADO

¿En qué se diferencian entonces los postulados de las definiciones y de las hipótesis? Se distinguen de las definiciones por la misma característica de las hipótesis: significar el ser o el no ser, de que hace abstracción la definición. Los postulados, como las hipótesis, no son meramente buenos o malos, como es buena o mala una definición, sino que son verdaderos o son falsos. Pero los postulados se diferencian a su vez de las hipótesis de la siguiente manera, explicada por el mismo Aristóteles en las líneas que siguen sin solución de continuidad a las de mi última cita del Filósofo: «Si el discípulo no tiene ninguna opinión, o si tiene una opinión contraria, esta misma hipótesis es entonces un postulado. Y en esto mismo difieren la hipótesis y el postulado: el postulado es lo que es contrario a la opinión del discípulo, o lo que es demostrable, pero puesto y utilizado sin demostrarlo» (a) \n de\ h) \ mhdemia=j e)nou/shj do/chj h) \ kai\ e)nanti/aj e)nou/shj lamba/n\$ to\ au)to/, ai)tei=tai. Kai\ tou/t% diafe/rei u(po/qesij kai\ ai)/thma· e)/sti ga\r ai)/thma to\ u(penanti/on tou= manqa/nontoj t\$= do/c\$, h) \ o(\ a)/n tij a)podeikto\n o)\n lamba/n\$ kai\ xrh=tai mh\ dei/caj. *Anal. Post.*, I, 10, 76 b 30). No requiere sólo un asenso, como la *suppositio*, sino una verdadera concesión del discípulo, al que se postula o pide su admisión (*petitio*).

En los *Elementos* de Euclides se hallan formulados cinco postulados que pueden servirnos de ejemplo. Postúlese, dice el autor: «Primero, trazar una línea recta desde un punto cualquiera a otro punto cualquiera» (a /.)Hith/sqw a)po\ panto\j shmei/ou e)pi\ pa=n shmei=on eu)qei=an grammh\n a)gagei=n) o, dicho con otros términos, por dos puntos se puede siempre trazar una recta. «Segundo, prolongar por continuidad en la línea recta una recta limitada» (b /. Kai\ peperasme/nhn eu)qei=an kata) to\ sunexe\j e)p) eu)qei/aj ekbalei=n), es decir, se puede prolongar indefinidamente una recta más allá de sus extremos. «Tercero, describir un círculo para todo centro y radio» (g /. Kai\ panti\ ke/ntrw kai\ diasth/mati ku/klon gra/fesqai), o, dicho de otra manera, por un punto cualquiera, con un radio cualquiera, se puede siempre trazar un círculo. «Cuarto, que todos los ángulos rectos sean iguales entre sí» (d /. Kai\ pa/saj ta\j o)rqa\j gwni/aj i)/saj a)llh/laij ei)=nai), es decir, todos los ángulos rectos son iguales. «Quinto, si sobre dos rectas cae una recta y forma ángulos internos y de la misma parte menores que dos rectos, las dos rectas, prolongadas al infinito, coincidirán por la parte donde estén los ángulos que son menores que dos rectos» (e /. Kai\ e)a\n ei)j du/o eu)qei/aj eu)qei=a e)mpi/ptousa ta\j e)nto\j kai\ e)pi\ ta\ au)ta\ me/rh gwni/aj du/o o)rqw=n e)la/ssonaj

poi\$, e)kballome/naj ta\j du/o eu)qei/aj e)p) a)/peiron sumpi/ptein, e)f) a(\ me/rh ei/si\ n ai(tw=n du/o o)rqw/n e)la/ssonej).

Este último postulado V es el llamado «postulado de Euclides» (como si los otros no fuesen del mismo autor), y suele citarse de forma abreviada por una de sus notas subsidiarias, con las siguientes palabras: «Por un punto exterior a una recta, la paralela a esta recta es única».

La naturaleza de los postulados permite pensar que son demostrables, lo mismo que las hipótesis, pero de un modo diferente: no por una ciencia distinta, sino por la misma en que están enclavados. De ahí que no tengamos que extrañar los intentos de los geómetras para demostrar el famoso «postulado de Euclides», desde la tentativa del padre Saccheri hasta las que llevaron, con los discípulos de Gauss, y, sobre todo, con Lobatchevski, Bolyai y Riemann, a la creación de las geometrías no euclidianas.

Con todo, sería engañosa la creencia en una unanimidad de los filósofos a propósito de la naturaleza lógica de los postulados. Para Aristóteles, según vemos, son proposiciones que no se demuestran, pero que son demostrables. En cambio, posteriormente se ha negado rotundamente la demostrabilidad de los postulados. Esta posición fue profesada por Wolf, quien en su *Philosophia Rationalis* (§ 269) dice que el *postulatum* es una *propositio practica indemonstrabilis*. Opinión compartida por Kant cuando dice: «Llámase postulado en la matemática a la proposición práctica que no contiene nada más que la síntesis, por la cual nos damos un objeto y producimos su concepto, como, por ejemplo, describir un círculo con una línea dada, desde un punto dado, en un plano; y una proposición semejante no puede ser demostrada, porque el proceder que ella exige es precisamente aquello por lo cual producimos nosotros el concepto de esa figura» (*Crítica de la Razón Pura*, A 233; B 286). Palabras que no se contentan con decir que el postulado es indemostrable, sino que dan la razón de por qué no puede demostrarse.

Basado en esta noción del postulado, Kant considera postulados los «principios de la modalidad, porque no aumentan su concepto de las cosas, sino sólo exponen el modo como ese concepto está unido a la facultad de conocer» (*Ibidem*). Y, en efecto, Kant había hablado unas páginas antes de tres principios que atañen a las categorías de la modalidad (posibilidad, realidad y necesidad), bautizándolos con el nombre de «postulados del pensamiento empírico». Lo que no sabemos es si estos principios conservan el aspecto y la traza de los postulados de Euclides. Son para su autor tres proposiciones *a priori*, que se parecen mucho a otras tantas definiciones:

1. «Lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*».

2. «Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (es decir, de la sensación), es *real*».

3. «Aquello cuya conexión con lo real es determinada conforme a condiciones generales de la experiencia, es *necesario* (existe necesariamente)».

No acaba aquí el uso que hace Kant de la voz «postulado». ¿Cómo no recordar ahora los célebres «postulados de la razón práctica»? Encierran nada menos en esta humilde palabra las realidades más preciosas para el hombre: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Y aquí el postulado no es proposición práctica, sino teórica. «Por tal entiendo —dice Kant— una proposición *teorética*, pero como tal no demostrable, en cuanto está ligada inseparablemente a una ley *práctica* que vale incondicionalmente *a priori*» (*Crítica de la Razón Práctica*, Parte Primera, libro segundo, capítulo 2, IV).

Estos testimonios de los grandes maestros de la filosofía atestiguan la fluctuación que tiene el uso de la voz «postulado». Con todo, yo creo que es inútil exagerar el alcance de tal ambigüedad, y que podemos tener un concepto de postulado perfectamente limpio de contradicción.

Al igual que la hipótesis, el postulado es una proposición inmediata que hace el papel de principio en un sistema de conceptos, y que no es demostrable dentro de unas circunstancias doctrinales, pero puede serlo cuando éstas cambian. Tradicionalmente la indemostrabilidad de las hipótesis y de los postulados queda restringida al ámbito de una ciencia determinada; pero, a diferencia de los axiomas, tanto las hipótesis como los postulados son de suyo demostrables por una ciencia diferente y anterior.

Así en geometría hay muchas cosas que suponen la aritmética. Defino un triángulo, y tengo que echar mano del número tres; y si digo que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos, estoy empleando el concepto aritmético de suma, lo que me lleva también a admitir como supuesto que son válidos ciertos teoremas de la aritmética, que en este caso son todos los teoremas concernientes a la suma. Pero, a su vez, la aritmética supuesta por la geometría echa mano de infinidad de nociones irreducibles a su propia esfera, y que tienen su explicación en la lógica y en la metafísica. Por tanto, puede decirse que las hipótesis y los postulados son indemostrables sólo de una manera relativa, pero son demostrables en absoluto, dentro de un sistema general que abarque, además de una ciencia dada, todos los sistemas de conocimientos anteriores a ella.

En general, hoy tiende a pensarse que una proposición es indemostrable sólo de un modo relativo, en el ámbito de un sistema estructurado de cierta manera, y puede convertirse en demostrable con sólo mudar las bases del sistema. El postulado de Euclides, como verdad indemostrable, es un principio que sirve para demostrar que la suma de los ángulos de un triángulo vale dos rectos, o que a toda figura se puede hacer corresponder otra figura de magnitud cualquiera, o que por todo punto interior a un ángulo se puede trazar una recta que corte los dos lados. Una u otra de estas proposiciones, tomada como postulado, sirve para demostrar, a su vez, que por un punto

exterior a una recta la paralela a esta recta es única, esto es, el postulado de Euclides.

La voz postulado se usa hoy como sinónimo de proposición primera, al igual que axioma. Pero tiene más fuerza que el vocablo axioma, porque carece de la carga tradicional que hace a éste ser proposición evidentísima e indemostrable. Es lástima que no se use más de la voz *postulática*, que alguna vez se ha escrito, para significar exactamente lo mismo que, con palabra impropia, se llama hoy *axiomática*.

Capítulo IX: EL TEOREMA

§ 1. La verdad demostrable

«Y el que añade ciencia, añade también trabajo», dice la Escritura (*Eccle.*, I, 18). Las proposiciones inmediatas son fáciles de aceptar: no ya los axiomas, sino incluso las tesis, que exigen esfuerzo mínimo de la mente. En cambio, las proposiciones demostrables, los teoremas, requieren una labor mental considerable para ser entendidos. Con ellos se adquiere ciencia, pero esta adquisición se paga con un trabajo que puede explicar, tal vez, la enigmática frase del *Eclesiastés*.

Todo juicio afirmativo, según vimos, expresa la conveniencia de un concepto y una intuición: todo juicio negativo, la inconveniencia. Como la expresión del juicio es lo que llamamos proposición, una proposición afirmativa o negativa expresará la conveniencia o inconveniencia de un concepto con una intuición. Ahora bien, esta conveniencia o inconveniencia se origina unas veces *inmediatamente*, y otras, en cambio, es *mediata* y necesita valerse de un tercer término. En el primer caso, cuando la coincidencia o la discrepancia entre los conceptos de la proposición es inmediata, se origina un juicio evidente de suyo. En el segundo caso, es decir, cuando la conveniencia o discrepancia es mediata, nace un juicio fundado en otros, al que se suele llamar «conclusión».

Aunque se trata de juicios y proposiciones, hay que advertir que no es la misma operación mental la que nos pone en comunicación con los principios y la que nos ofrece las conclusiones. Los principios se alcanzan sin necesidad de raciocinio; las conclusiones, no.

Con todo, no es necesario poner cara triste ante las dificultades del teorema. Se llega a demostrar su verdad razonando. Y si el juzgar es una función espontánea que incluye o excluye un concepto universal de otro menos amplio, el razonar consiste en algo más complejo, es cierto, pero también más atrayente. Razonar es, en su sentido más perfecto, inferir una cosa de otra, viendo que un concepto particular está contenido bajo la extensión de otro más universal, para concluir que todo lo que se dice como predicado del concepto universal, se debe decir también del particular. Si veo que el término particular bacteria está contenido en el término universal vegetal, todo lo que afirmo o niego de vegetal lo debo afirmar o negar de bacteria. Pero es claro que tal operación tiene mucho de juego y que razonar no es otra cosa que entretenerse en encajar un concepto en otro, y éste en otro superior, para descubrir cómo encajan entre sí.

§ 2. EL ARGUMENTO Y LA CONSECUENCIA

Todo raciocinio tiene un argumento, que es el término medio con el que se comparan los dos extremos, esto es, el sujeto y el predicado de la conclusión. El argumento es unas veces demostrativo, otras hipotético, otras sofístico. Hay argumentos retóricos; los hay poéticos: estos últimos son el argumento de las narraciones y de los dramas. En todo caso, el argumento es la piedra básica del raciocinio, porque es el fundamento donde se asienta la conveniencia o inconveniencia de los términos que forman la conclusión.

El argumento se halla siempre en la primera parte del raciocinio, en eso que se llama «premisas», o también «antecedente». Es el término medio con que se comparan los extremos, y no desempeña otro oficio que el de servir de punto de comparación; por eso no aparece nunca en la conclusión, aunque ésta se produzca gracias a él. Y como las premisas donde se opera la comparación de los extremos con el término medio (o argumento) son el antecedente del raciocinio, dicho está que la conclusión es el consecuente.

¡Pero no es la consecuencia! La consecuencia no es el consecuente, aunque torpemente la confundan con éste algunos autores. La consecuencia es el vínculo íntimo y entrañable que une el antecedente y el consecuente, sin confundirse con ninguno de los dos.

Sin duda el argumento se mantiene del lado del antecedente —pues no aparece en el consecuente— y es verdad también que la consecuencia no se presenta más que al surgir el consecuente. Pero es grosero error confundir unos y otros.

El argumento es el nervio de la prueba, la consecuencia es la conexión que infiere o saca del antecedente el consecuente. Y tanto el argumento como la consecuencia forman la armazón de todo razonamiento.

Podría también resumirse esta importantísima doctrina diciendo: el argumento *prueba*, la consecuencia *infiere*. El argumento prueba la conclusión y la consecuencia la infiere. Por eso a veces se llama al argumento «prueba» (por ejemplo, se habla de las pruebas de la existencia de Dios) y a la consecuencia se la denomina «inferencia».

La distinción, a mi ver, capital, entre el razonamiento como argumento y el razonamiento como consecuencia, se pone de manifiesto al considerar que hay raciocinios sin prueba, o con prueba deficiente, y, en cambio, si falta la consecuencia, nunca puede haber raciocinios dignos de este nombre.

Hay raciocinios cuyos argumentos no prueban nada, pero cuyas consecuencias son impecables. Por ejemplo: *Todo árbol es mamífero; es así que todo elefante es árbol; luego todo elefante es mamífero*. La inflexibilidad de la consecuencia no es nunca idéntica a la solidez del antecedente o del consecuente. En nuestros días, los lógicos y matemáticos han llegado a elaborar cadenas de razonamientos en los que se parte de

argumentos convencionales, y se llega a conclusiones desprovistas de evidencia material, pero observando entre proposición y proposición un enlace férreo.

Para la finalidad de este estudio nos interesa notar que cualquier clase de argumento requiere la consecuencia buena, como condición para poder ejercer su oficio en el razonamiento. Por eso daré por conocidas todas las leyes de la consecuencia, tratadas minuciosamente por los lógicos. Advierto solamente que no basta con la consecuencia buena para que el raciocinio sea científico. Hoy es necesario hacer esta sencilla advertencia, porque hay muchos lógicos y matemáticos que se contentan con la consecuencia de los razonamientos, como si ella bastase para poder dar validez científica a sus sistemas. La consecuencia es una condición formal, imprescindible sin duda e importantísima; condición necesaria de la ciencia, pero no condición suficiente.

Para la ciencia debemos exigir que el argumento cumpla con los requisitos de la demostración, esto es, sea un argumento apodíctico. En cambio, para las teorías hipotéticas podemos contentarnos con argumentos que no pasen de dialécticos.

§ 3. Discrepancias con el concepto aristotélico de la demostración

Aristóteles dice en diversas partes de sus libros lo que entiende por demostración. Durante siglos su doctrina ha debilitado el fundamento real de las ciencias, enseñando que el saber científico es a la par causal y silogístico. Ello es en algún aspecto verdad, pero si se toma con precauciones y providencias de que han estado desprovistos los que siguieron al pie de la letra las enseñanzas de Aristóteles. Hay al presente una poderosa renovación del aristotelismo al través de la atracción que ejercen las obras de su gran comentarista Tomás de Aquino, y es más peligroso que nunca hacerse ilusiones sobre el papel del silogismo para la ciencia, y, sobre todo, no denunciar algunas burdas exageraciones en el uso de la deducción.

Donde mejor expresa Aristóteles lo que entiende por demostración (αποδείξις) es en la *Analítica Posterior* (I, 2, 71 b 9). En dicha obra llega a la definición de la demostración diciéndonos primero lo que es el saber, la ciencia. «Creemos poseer la ciencia de una cosa de una manera absoluta, y no, como los sofistas, de un modo solamente accidental, cuando creemos conocer la causa por la que la cosa es; que es causa de esa cosa, y que esto no puede ser de otro modo» (ἐπιστάσαι δὲ οἱ οὐ μετὰ ἐκαστὸν ἀπλῶς, ἀλλὰ μή τοῦ σοφιστικοῦ τροπὸν τὸ κατὰ συμβεβηκότα, οὐ τὰν θῆτον αἰτιῶν οἱ μετὰ γινώσκοντες) ἢ τὸ πρότερον ἐστίν, οὐ τὴν ἐκείνου αἰτίαν ἐστὶν, καὶ μή ἐνδεχέσθαι τοῦ ἀλλῶς εἶναι).

Según esta doctrina aristotélica, tener ciencia rigurosa de algo es haber determinado su causa, estar seguros de que esa causa es causa de ese algo, y tener también clara

conciencia de que esta relación es necesaria, y que ello no puede suceder nunca de otra manera. Aristóteles dice que ese saber se adquiere por demostración, y es entonces cuando define lo que ésta es: «Entiendo por demostración el silogismo productor de ciencia, y llamo productor de ciencia un silogismo que por el hecho de ser poseído nos hace saber la cosa» ()Apo/-deicin de\ le/gw sullogismo\n e)pisthmoniko/n· e)pisthmoniko\n de\ le/gw kaq) o(\n tº= e)/xein au)to\n e)pista/meqa. *Ibidem*).

Después de esta involucración del conocimiento de las causas con el silogismo, Aristóteles nos expone las condiciones de toda demostración: «Si el saber es el que hemos dicho, es menester también que la ciencia demostrativa conste de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causas de la conclusión» (Ei) toi/nun e)sti\ to\ e)pi/stasqai oi(=on e)/qemen, a)na/gkh kai\ th\n a)podeiktikh\n e)pisth/mhn e)c a)/lhqw=n t) ei)=nai kai\ prw/twn kai\ a)me/swn kai\ gnwrimwte/rwn kai\ prote/rwn kai\ ai)ti/wn tou= sumpera/smatoj. *Ibidem*).

Comprende, por tanto, la demostración, o al menos tiene por fundamento, las proposiciones verdaderas, primeras e inmediatas de que hemos tratado largamente con el nombre de axiomas y tesis (definiciones, hipótesis y postulados). Y cuando tales proposiciones se ponen a funcionar para producir ciencia, resultan las otras tres características que les señala el filósofo estagirita: ser «más conocidas» que la conclusión, ser «anteriores» y ser «causas» de ella.

Estas tres últimas señales de toda buena demostración son, en realidad, una sola, que es el ser causa.

Las premisas son causas de la conclusión, ai)tiai tou= sumtera/s-matoj, y, por serlo, son también más conocidas que ella, y anteriores: porque toda causa es más conocida que el efecto y anterior al efecto: *semper id magis tale est propter quod unumquodque est tale*. Aludiendo a Aristóteles, autor de esta máxima escolástica (ai)ei\ ga\r di) o(\ u(pa/rxei e(/kaston, e)kei=n% ma=llon u(pa/rxei, *Anal. Post.*, I, 2, 72 a 29), dice Baltasar Gracián en *El Criticón* (I, 9): «Así también lo generaliza el príncipe de los filósofos en su tan asentada máxima, que siempre es más aquello por quien otro es tal.»

También yo llamaría a Aristóteles «príncipe de los filósofos». Pero aun a riesgo de pecar por insumisión hacia tan autorizado y venerable príncipe, osaré musitar que mi visión del saber y la demostración no cuadra aquí con la suya. No me parece admisible decir: 1) que saber es conocer la causa; 2) que conocer la causa se obtiene por un silogismo productor de ciencia; y 3) que las premisas de dicho silogismo son causas de la conclusión.

Saber no es conocer la causa, porque hay saberes científicos que no la conocen, como sucede con las matemáticas, que parten de principios, no de causas. El mismo Aristóteles, en su *Metafísica* (IV, 1, 1013 a 1), nos enseña a distinguir entre principio y

causa. Allí, después de hacer una distribución de los principios en ocho apartados, dice que «lo común a todo principio es ser lo primero de donde algo o es, o se hace, o se conoce» (pasw=n me\n ou)=n koino\n tw=n a)rxw=n to\ prw=ton ei)=nai o(/qen h)\ e)/stin h)\ gi/gnetai h)\ gignw/sketai). Tradicionalmente se admiten por eso *principia essendi*, como cuando se dice que el punto es principio de la línea; *principia fiendi*, que son las causas que engendran cosas, como el árbol produce el fruto; y *principia cognoscendi*, que engendran sólo conocimientos sin producir cosas, como el término medio del silogismo explica la conclusión.

Toda causa es principio, pero no todo principio es causa: así los *principia essendi*, por ejemplo, los indivisibles de la extensión espacial, el punto respecto de la línea, la línea respecto de la superficie, la superficie respecto del volumen, no pueden nunca considerarse como causa: el espacio es algo estático, que no engendra ni hace, ni se engendra ni se hace. (Hoy, gracias a la exposición de Kant y de Schopenhauer, esta verdad se ve mejor que en tiempos de Platón, de Aristóteles y de sus antiguos comentaristas).

Ahora bien, repare el lector en la curiosa situación que nace de estas verdades. Si los *principia essendi* no son causa, no podrían, en la concepción aristotélica, constituir el nervio de la demostración, ya que ésta es conocimiento por causas, y no meramente por principios; y la matemática no sería ciencia demostrativa.

Más flaco todavía es otro de los pivotes sobre el que gira la teoría aristotélica de la demostración. Está en creer que saber y conocer la causa es algo que se hace por medio de un silogismo: el «silogismo productor de ciencia» (sullogismo/j e)pisthmoniko/j). Pero esto es imposible. A las causas no se llega ni se puede llegar nunca haciendo silogismos. Entre el efecto y la causa hay distinción real: entre el antecedente y el consecuente de un silogismo hay distinción de razón. El silogismo resuelve la conclusión en las premisas por un análisis lógico; el tránsito del efecto a la causa es un análisis real. No se debe confundir, según veremos en el próximo capítulo, el análisis lógico (o de conceptos), con el análisis holológico, etiológico o teleológico (de cosas). Y éstos son la base real del análisis lógico, sin la cual, por muchos silogismos que hagamos, nunca hallaremos los elementos y las causas de nada.

Por último, decir que en la demostración las premisas son causas de la conclusión es, por lo pronto, ambiguo: no se advierte si se habla de las premisas como causas de la conclusión en el orden natural y psíquico de los actos de la razón, o si se trata de la materia de las premisas, de su objeto. Lo grave es que parece, por todo el contexto, que Aristóteles se refiere a los objetos de las premisas, esto es, a las premisas tomadas materialmente, que serían la causa de los objetos de la conclusión. Pero entonces damos un salto delirante del orden lógico al orden real. Las premisas de un silogismo no se

relacionan nunca con la conclusión (tomadas objetivamente una y otras) con una relación de causa real a efecto real, pues la causa y el efecto son entes que se distinguen realmente entre sí: mientras que el antecedente y el consecuente sólo representan relaciones de razón entre objetos o notas de concepto, que realmente son identidades descompuestas por análisis lógico, y convertidas en sujeto, predicado y término medio.

El silogismo es un procedimiento precioso para la ciencia, es la más perfecta forma del análisis lógico; pero no rebasa los límites de la identidad. No es un vehículo que nos permita subir del efecto a la causa o bajar de la causa al efecto. En él subimos y bajamos, pero de otra manera, y sin descubrir en la conclusión objetos que no sean realmente idénticos a los objetos de las premisas. De estos ascensos y descensos hablaré en el próximo capítulo.

Capítulo X: EL ANÁLISIS Y LA SÍNTESIS

§ 1. Caracteres generales del análisis

1. El ascenso y el descenso

«Análisis» es un término griego que quiere decir «resolución»; «síntesis», también palabra sacada del acervo helénico, tiene su equivalencia latina en el término «composición». Las dificultades que lleva consigo la semántica de estos vocablos son literalmente pasmosas: no las sospechan quienes los utilizan a troche y moche sin tiento de lo que dicen. Añádanse a estas aporías las escasas y contradictorias luces que sobre el asunto nos dan los filósofos, y se tendrá una idea del temor casi cerval que me invade en estos momentos, cuando me veo precisado a acometer la empresa de descifrar uno de los enigmas más persistentes del pensamiento humano.

Se ha dicho que la verdad está en el fondo de un pozo; yo preferiría decir que está en la cima de un monte, y que no se sube hasta ella en alas del viento, sino pisando trabajosamente la senda del análisis.

Es el análisis un ascenso, gracias al cual se conquista la claridad de las cumbres desde las nieblas del valle.

Vivimos envueltos por cosas que no son lo más real, lo más cognoscible, lo más actual que puede existir o conocerse: preciso es superar esta oscuridad para adentrarse en la luz. Camino es el análisis.

Parte el análisis de cosas que son obvias y familiares, pero oscuras y confusas, y nos lleva, por sendero trabajoso, hasta las cosas recónditas, alejadas de los sentidos, en las que late la claridad y distinción.

Mi cuerpo, con el que siento los otros cuerpos por medio de mis cinco sentidos, me pone en comunicación con objetos sensibles, que son los anteriores y más conocidos para mí. Pero sería tosco error creer que estos objetos sensibles, por el hecho de ser para mí los anteriores y los más conocidos, son también los más cognoscibles y los anteriores en la naturaleza de las cosas. No siempre lo que precede a otro es lo más importante. La realidad verdaderamente anterior, la que tiene absoluta prioridad, la que es un ente de primer orden, no es siempre para nosotros la anterior y la más conocida; al contrario, tenemos que ascender a ella, porque nuestro conocimiento comienza por los sentidos y, en cambio, lo que más vale, lo más real, actual y cognoscible, está muy lejos de ellos, y hay que subir penosamente por este sendero intelectual al que llamamos análisis.

2. Lo obvio y lo recóndito

Creo que es esencial para entender el análisis y la síntesis tomar en consideración la

dualidad que tienen las realidades, según se miren de un modo relativo al cognoscente, o de un modo absoluto, tal y como son en la naturaleza. Esta dualidad ha sido ya advertida por los filósofos griegos; y Aristóteles acertó a formularla con dos expresiones que se refieren respectivamente a una y otra: «lo que es anterior y más conocido para nosotros» (*prius et notius quoad nos*) y «lo que es anterior y más conocido en la naturaleza de las cosas» (*prius et notius natura*). He aquí el párrafo de la *Analítica Posterior* (I, 2, 71 b 34) donde se expone esta distinción con verbo transparente: «Las cosas anteriores y más conocidas son de dos maneras: pues no es lo mismo lo que es anterior por naturaleza y lo que es anterior para nosotros, ni lo que es más conocido por naturaleza y lo que es más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidos para nosotros los objetos más cercanos a la sensación, y anteriores y más conocidos de una manera absoluta, los objetos más alejados de los sentidos. Y las cosas más universales son las más alejadas de los sentidos, mientras que las cosas particulares son las más cercanas: y unas y otras se oponen entre sí» (pro/tera d) e)sti\ kai\ gnwrwmw/tera dixw=j· ou) ga\r tau=to\n pro/teron t\$= fu/sei kai\ pro\j h(ma=j pro/teron, ou)de\ gnwrwmw/-teron kai\ h(mi=n gnwrwmw/teron. Le/gw de\ pro\j h(ma=j me\n pro/tera kai\ gnwrwmw/tera ta\ e)ggu/teron th=j ai)sqh/sewj, a(plw=j de\ pro/tera kai\ gnwrwmw/tera ta\ porrw/teron.)/Esti de\ porrwta/-tw me\n ta\ kaqo/lou ma/lista, e)gguta/tw de\ ta\ kaq) e(/kasta· kai\ a)nti/keitai tau=t) a)llh/loi).

Pues bien, teniendo en cuenta esa disyunción, creo poder decir que todo análisis es el ascenso del entendimiento desde lo que es anterior y más conocido para nosotros a lo que es anterior y más conocido por naturaleza; y que la síntesis es el descenso del entendimiento desde lo que es anterior y más conocido por naturaleza a lo que es anterior y más conocido para nosotros. Dicho con otras palabras: el análisis es el ascenso desde las cosas obvias a las recónditas; la síntesis es el descenso desde las cosas recónditas a las cosas obvias. No habría análisis si no supiéramos por adivinanza que lo mejor de las cosas está oculto a los ojos y a las manos y debe ser descubierto por un tenaz esfuerzo de la mente. Si todo fuera en su realidad como simula ser en sus apariencias, ¿para qué esforzarse en analizar las cosas? Ni habría síntesis si no lográramos iluminar, desde la orilla recóndita donde nos condujo el análisis, el mundo de las apariencias, rehaciéndolo y explicándolo desde la realidad profunda de sus elementos.

§ 2. ANÁLISIS Y SÍNTESIS DE COSAS Y DE CONCEPTOS

1. La aplicación del análisis y la síntesis a cosas y a conceptos

El análisis y la síntesis se pueden referir a cosas de intuición o a objetos de concepto.

Las cosas de intuición son entidades en estado de existencia, singulares y concretas: ora sean accesibles a una intuición empírica, por medio de sensaciones, ora se ofrezcan a una intuición pura, matemática: tiempo y espacio puros, reales o ficticios, pero singulares. En cambio, los objetos de concepto son siempre cosas en estado de abstracción, por tanto, universales. En adelante me referiré a «cosas» o a «conceptos» para designar cada uno de estos dos grandes departamentos en que se divide el asunto: análisis y síntesis de cosas, y análisis y síntesis de conceptos.

Juzgo de interés que el análisis y la síntesis se puedan unas veces aplicar a cosas y otras veces a conceptos. Y esta condición debe entenderse como sigue: en el análisis y la síntesis de cosas los puntos de partida y de llegada, los todos y las partes, son siempre realidades singulares y concretas. En cambio el análisis y la síntesis de conceptos tiene puntos de partida y de llegada que son, en un caso, particulares, y en otro, universales. Veremos que esta afirmación es, en mi visión del asunto, sobremanera importante.

Dicho con otros términos: el análisis y la síntesis de cosas trata de la relación de una representación con otra representación de la misma clase (singulares todas); el análisis y la síntesis de conceptos versa sobre la relación entre representaciones que, al fin, son de distinta clase (universales unas, singular otra).

Una vez pregunté en Francia a un ilustre profesor de análisis matemático: —Eso que usted enseña a sus alumnos, ¿es análisis de cosas o es análisis de conceptos? No obtuve respuesta. Y dudo que hubiera podido responder con acierto sin distinguir previamente los dos tipos de análisis. En el primero se descomponen realidades singulares en estado de existencia, cuyas partes, obtenidas por el análisis en cuestión, siguen siendo cosas intuibles en una intuición pura o empírica y, por tanto, cosas singulares y concretas. En el segundo se descomponen realidades que conducen a partes que son consideradas en estado de abstracción (conceptos), y que son universales y predicables.

2. Análisis y síntesis holológico, etiológico, teleológico y lógico

El análisis de cosas reviste tres aspectos, según lo miremos. Y así puede ser: 1) *ascenso del todo a las partes*; 2) *ascenso del efecto a las causas*, y 3) *ascenso del fin a los medios*.

La síntesis reviste otras tantas formas: 1) *descenso de las partes al todo*; 2) *descenso de las causas al efecto*, y 3) *descenso de los medios al fin*.

En los tres casos, el análisis asciende de lo que es anterior y más conocido para nosotros a lo que es anterior y más conocido en la naturaleza; y la síntesis desciende de lo que tiene prioridad en la naturaleza a lo que tiene anterioridad en nuestra mente.

Un arquitecto proyecta un edificio. Esa casa es un todo compuesto de partes. Y a la par que es un todo, es un efecto que ha de surgir de unas causas, y un fin que ha de ser

logrado por unos medios. Después de ultimado el proyecto, el arquitecto busca, para construir la casa, los materiales y operarios con que ha de ser hecha, causa y medios de su construcción. El edificio es, en proyecto, anterior y más conocido para el arquitecto. En cambio, el maestro de obras, los albañiles, las piedras, hierros y demás materiales de construcción, son anteriores y más conocidos en la naturaleza, porque si el maestro, los operarios y los materiales no existieran y fueran conocidos en la naturaleza antes de existir la casa, ésta no se construiría nunca. En la construcción, es *análisis* el ascenso por el que se va del todo proyectado a cada una de sus partes, del efecto que hay que realizar a cada una de las causas que han de efectuarlo, del fin apetecido a los medios de lograrlo. Y es *síntesis* el procedimiento contrario: el descenso de cada una de las partes a la composición global de la casa, esto es, el paso de las causas que la ponen en pie al producto acabado, o, lo que es igual, de los medios de lograrlo al fin conseguido, que es el edificio.

El análisis de conceptos reviste un aspecto único, que es el *ascenso de lo particular a lo universal*.

La síntesis conceptual, a su vez, sólo tiene una forma, que es el *descenso de lo universal a lo particular*.

Resultan así tres especies de análisis y síntesis de cosas que voy a llamar con los siguientes nombres: *holológico* (referente a la relación entre todo y parte); *etiológico* (relativo a la relación entre causa y efecto); *teleológico* (correspondiente a la relación entre fin y medio).

Por lo que hace al análisis y la síntesis de conceptos, su género único de ascenso y descenso merece a secas el nombre de *lógico*.

La síntesis, en el orden teórico, es una inversión del análisis. Pasamos en éste del todo a las partes, del efecto a la causa, del fin a los medios, y podemos volver de las partes al todo, de la causa al efecto, de los medios al fin, haciendo el viaje de ida y vuelta, para contemplar el panorama en el doble sentido. La descomposición analítica cede el paso a la composición sintética, y ésta a su vez puede cederlo al proceso contrario, ocasionando en el espíritu una progresión y una regresión sumamente instructiva, en la que se deleita con lucidez. No hay por qué hacer del análisis y la síntesis procesos aislados, y, por así decir, discontinuos y excluyentes. El análisis, que logra ir de lo más conocido para nosotros a lo que es anterior en la naturaleza, después de haber logrado su fruto, se ve completado por el movimiento inverso, que es la síntesis, en la que se pasa de lo anterior en la naturaleza a lo anterior para nosotros. En última instancia, la síntesis produce el gusto del descenso después del ascenso, y esta restitución brinda al espíritu una de sus satisfacciones mayores.

Con todo eso, no es menos cierto que, en la vida teórica del hombre, la síntesis es

subsidiaria del análisis, y depende estrictamente de éste. La composición sólo es utilizable después de haber verificado la resolución. Por eso en las siguientes páginas, para simplificar mi difícil tarea, y facilitar la lectura, hablaré predominantemente del análisis.

§ 3. EL ANÁLISIS HOLOLÓGICO

1. Análisis liberador

Una de las maneras como puede el análisis holológico descomponer un todo en sus partes es liberando las partes del todo, desvinculándolas de él, y dotándolas de independencia y autonomía. A esto lo llamo yo análisis de cosas holológico *liberador*.

El análisis liberador se verifica en unos todos cuyas partes cuantitativas, separables en el espacio y en el tiempo, empíricos o puros, por medio de cortes o escisiones físicas o matemáticas, tienen la posibilidad de existir libres, sin estar atadas unas a otras, y pudiéndose concebir y definir de un modo completo y perfecto cada una por separado, es decir, sin relación intrínseca al todo. Téngase siempre en cuenta esta condición. Lo esencial en este tipo de análisis es la índole de las partes a las que llega, las cuales son autónomas, independientes, es decir, se pueden concebir sin concebir al mismo tiempo el todo. Aquí la definición del todo no entra en la de las partes.

Se trata, en suma, del análisis de un todo con partes susceptibles de conseguir la autonomía. El análisis ejerce respecto de ellas un papel liberador, y les otorga su carta de independencia.

Este análisis holológico liberador se aplica a cuerpos que encierran otros cuerpos que nos conviene separar entre sí. Percatémonos de que lo esencial en el análisis liberador es el nexa inorgánico que hay entre las partes separables (y por eso definibles una a una con independencia del todo a que pertenecen), sea cual fuere la índole —orgánica o inorgánica— del todo. Disociad dos partes inorgánicas como el hidrógeno y el oxígeno; separad una parte orgánica de una inorgánica, como lo son una bacteria y una arcilla; disociad una parte orgánica de otra orgánica, como cuando se aísla un parásito de su huésped: la forma del análisis no cambia, porque las partes que resultan de esta operación son libres y autónomas, y se conciben sin necesidad de concebir a la par el todo.

Los análisis clínicos pertenecen a esta clase: son descomposición de todos, y cada uno de ellos es una cosa intuible, y las partes que resultan son autónomas.

Pero el ejemplo más perfecto, porque en él la función esclarecedora del análisis llega a su colmo, es el que nos brindan aquellos todos que descomponemos en sus *elementos*. ¡Si siempre lográsemos descubrir los elementos de las cosas! Un elemento es algo autónomo y *libre*, en el sentido explicado arriba. Pero de un modo radical, porque

muchos componentes de la cosa no son todavía elementos. Reservamos el nombre de elemento a lo que constituye la cosa de una manera *primaria*. Además de libres y primarios, los elementos son *intrínsecos*, de suerte que pueda decirse que son aquello de que las cosas están hechas. Al indagar por el análisis los elementos, sabemos que éstos constituyen la cosa, están en ella, no quedan fuera, como los agentes que la han producido, desapareciendo después de haberla dado el ser. Además de libres, primarios e intrínsecos, son *simples*. En el elemento puede descomponerse todo, pero él ya no puede resolverse en nada. Por último, además de libres, primarios, intrínsecos y simples, los elementos son *heterogéneos* al todo que se analiza. No podemos llamar análisis a la descomposición de un todo en partes del mismo género, como si dividiéramos un trozo de azufre en trocitos de azufre, que sólo difieren del todo en que son más pequeños. En la reciente Física nuclear, las partículas fundamentales —leptones, nucleones, mesones— que componen los átomos, se escinden entre sí, liberando enormes cantidades de energía. Esa energía liberada, heterogénea a la masa de las partículas, sería el elemento en sentido estricto a que llega el análisis liberador.

Pero no es menester siempre tomar el término elemento en un sentido tan estricto. Aun en un sentido más lato puede sernos muy útil, como se verá en los siguientes ejemplos, tomados de los más diversos campos de la ciencia.

El análisis de una estructura en elementos halla buen ejemplo en las figuras geométricas. Un triángulo es un todo divisible en tres líneas que pueden ser definidas con independencia de esa figura, e incluso entrar como partes de otro todo, por ejemplo, de un cuadrado. Los puntos, líneas, superficies del espacio revisten la condición de elementos: son libres, pues se pueden definir por sí mismos sin que el todo entre en su definición; son primarios, porque constituyen la cosa radicalmente; son intrínsecos, porque están en ella formalmente; son simples, porque la superficie es indivisible por el cuerpo, la línea, por la superficie y por el cuerpo, y el punto, indivisible por los tres; son heterogéneos al todo, porque la línea difiere específicamente del punto, ya que seres inextensos no pueden explicar una extensión; y lo mismo cabe decir de la superficie, heterogénea a la línea, y del cuerpo, de clase distinta a la superficie.

El análisis químico es también liberador: la molécula de cualquier compuesto químico, verbigracia del agua, es analizable en átomos de elementos como el hidrógeno y el oxígeno, concebibles y separables con independencia del mixto H_2O .

El análisis del lenguaje, con el que muchos profesores de lógica quieren, sobre todo en el mundo anglosajón, dar a su saber entonos de ciencia positiva, es también un análisis liberador, que tiene parentesco con el análisis elemental de la geometría y con el análisis elemental de la química. Quizás por eso los logísticos contemporáneos conciban el análisis del lenguaje de un modo que se parece tanto al análisis matemático y al análisis

químico, y ello haya permitido a Russell y a Wittgenstein hablar de proposiciones moleculares y atómicas. Pero basta con el básico ejemplo de la sílaba, que es un conjunto de letras que en sí mismas gozan de autonomía, y se pueden usar en otras sílabas, en suma, que son elementos independientes. Por eso Juan Luis Vives, en sus *Diálogos* (VIII), llama al alfabeto *tabella elementaria*.

La composición, la síntesis, como redopelo del análisis, admite invertir los rótulos con que se exhibe la resolución, y por eso, frente al *análisis liberador* podría hablarse de una *síntesis dominadora*, llamada así por el vasallaje que impone a los elementos para formar otros cuerpos, ora de la misma clase que los ya existentes en la naturaleza, ora enteramente nuevos, según vemos en tantas síntesis químicas como hoy ofrece la industria.

2. *Análisis desorganizador*

Frente al análisis de cosas que he llamado liberador y que nos lleva a otros cuerpos independientes y autónomos, o, en el más excelente de los casos, a los elementos, se yergue a mis ojos el análisis de cosas que voy a llamar desorganizador. Es irreducible al anterior, porque se verifica con todos que se descomponen en partes que no pueden jamás gozar de autonomía y libertad, por no poder desvincularse nunca de sus todos.

Aquí el ascenso del cuerpo a las partes es, como el anterior, la descomposición de un todo extendido en el espacio y que admite división cuantitativa. Pero se distingue del todo precedente en que sus partes no son unidades autónomas que puedan concebirse sin concebir a la par el todo. Muy al contrario, en este ascenso se va desde un todo a unas partes que no pueden concebirse sino en función del todo, porque no son autónomas y carecen de independencia. En cada una de las partes del cuerpo organizado se pone la definición del todo.

El nexo que vincula estas partes entre sí y las enlaza con el todo es estrictamente orgánico, sea cual fuere la índole —orgánica o inorgánica— del todo que se resuelve o se compone. Todas las estructuras naturales del mundo vegetal y animal son orgánicas y sus partes se vinculan entre sí y con el todo orgánicamente, de suerte que no puedan concebirse con omisión del conjunto. Pero esto pasa también con las estructuras artificiales producidas por la industria humana, las cuales pueden ser inorgánicas —es decir, hechas con materiales de construcción inanimados—, pero implican siempre un enlace orgánico entre las partes, que no pueden concebirse omitiendo el todo al que pertenecen.

Este análisis de cosas no es liberador, porque las partes no pueden ser liberadas de su todo; pero como se trata de cosas intuibles en el espacio y en el tiempo, y con partes que admiten separaciones físicas, el análisis que opera estas desarticulaciones ha sido

llamado por mí *desorganizador*.

Los cuerpos que se ofrecen a este tipo de análisis son de dos clases: artificiales y naturales. Las partes en que se resuelven estos cuerpos pueden llamarse indistintamente *órganos*.

Un coche automóvil de los que se construyen hoy puede dividirse en chasis y carrocería; a su vez, el chasis se descompone en motor y bastidor; el motor, cuando le toca el turno, se convierte en bancada, caja inferior, cilindros, émbolos, segmentos, bielas, cigüeñal y demás órganos. Todos son instrumentos o medios que conspiran a la unidad del todo; y se llaman órganos, mejor que elementos, porque no tienen sentido independiente o autónomo. Cada pieza lo es del todo, y el concepto de automóvil se pone en la definición de cada pieza, si queremos entender lo que la pieza sea.

Este ejemplo ha sido tomado de la industria; podría también tomarse de la naturaleza. El análisis que va del cuerpo organizado natural a las partes cuantitativas puede verificarse también en los seres que no son artificiales. La flor es un todo que consta de partes cuantitativas: cáliz, corola, estambres y pistilos. Estas partes, que son substanciales, deben su orden de posición a un accidente, que es la cantidad: por eso son partes cuantitativas. Pero se enlazan y vinculan entre sí tan indisolublemente, que su liberación respecto de la flor es absolutamente imposible: la definición de ésta queda siempre en el fondo. Por eso no cabe con ellas un análisis liberador, sino sólo desorganizador. Cada parte es respecto del todo lo que sería un perro que hubiera roto la cadena, pero la llevase arrastrando. ¡Menguada libertad la suya!

Frente al *análisis desorganizador* podría hablarse de una *síntesis organizadora* que consistiera en armar partes mediante conexiones orgánicas, y de que nos darían buen ejemplo, en el mundo natural, los injertos, y en el mundo artificial, los motores.

§ 4. EL ANÁLISIS ETIOLÓGICO

1. El uso espontáneo de la causalidad

El ascenso del efecto a la causa, o análisis etiológico, es una forma típica de análisis, porque nos lleva desde lo más obvio, que es aquí una modificación empírica y material, a lo más recóndito, que es otra modificación que ha precedido a la anterior en el tiempo y en la naturaleza. El humo es anterior para nosotros al fuego, aunque el fuego sea causa del humo y le preceda en la realidad natural. Y el efecto no deja satisfecho al que lo conoce hasta que no se descubre su causa, la cual aparece como algo más importante que el efecto, al menos cuando sirve para acallar el deseo de averiguar la procedencia de los cuerpos, sus orígenes y la intrínseca constitución que los mantiene.

Ante esta típica forma de ascender desde lo obvio a lo recóndito es preciso advertir que

sólo se trata de un tránsito entre fenómenos y no de un ascenso hasta la cosa en sí. A la cosa en sí yo no logro llegar por procedimientos analíticos o sintéticos, que son puramente racionales. El acceso a su aprehensión tiene otra vía, de la que no trato en esta obra, dedicada exclusivamente al saber abstracto y universal.

Pero ya colocados en el plano de los fenómenos, y sin salir de sus límites, se me podría objetar que el tránsito del efecto a la causa, o de la causa al efecto, no siempre es análisis o síntesis, porque el principio de causalidad es usado espontáneamente por todos los seres que conocen, desde el infusorio hasta el hombre. Cuando la ameba recibe la sensación de calor y entra en comunicación trófica con el cuerpo vecino que le suministra materia nutricia, no hay duda de que objetiva y traslada al exterior esa sensación y la recibe como una modificación de su propio cuerpo, que le lleva a otra modificación proveniente de un cuerpo ajeno. Se hace así una aplicación irracional del principio de causalidad, y este uso irreflexivo y espontáneo se manifiesta sin excepción en todos los seres de la escala animal, e incluso el hombre lo ejercita infaliblemente cuando descansa en las certidumbres naturales. El objeto inmediato de nuestro conocimiento es nuestro propio cuerpo, y el tránsito de este conocimiento al de los cuerpos ajenos, sean éstos de cosas o de personas, no puede hacerse de otra manera que aplicando a las impresiones de los sentidos el principio de causalidad, con el que la inteligencia intuitiva proyecta sin esfuerzo hacia el exterior las meras sensaciones, y las dota de intencionalidad representativa. El tránsito del sujeto al objeto no es causal, pero el tránsito del objeto inmediato —nuestro cuerpo— a los objetos mediatos —los otros cuerpos— es plenamente etiológico. Lo que pasa es que se verifica de modo irreflexivo y espontáneo, y su naturaleza intuitiva hace que no lo advirtamos. Por eso es tan confiada la actitud ingenua del hombre ante la existencia del mundo exterior, que, mientras no se rebasa el plano de la intuición intelectual con la que opera el entendimiento irracional, aparece como la más obvia y segura de las evidencias.

2. La investigación analítica de la causalidad

Pero además de este uso espontáneo de la causalidad, en el que oficia la inteligencia irracional de los animales todos, está el uso reflexivo, en el que entiende la razón como facultad específica del hombre. Conocer racionalmente es transformar una intuición de la inteligencia, que nos lleva de un modo inmediato a un fenómeno singular y concreto, en un concepto abstracto, que nos descubre un fenómeno predicable y universal. Entonces las modificaciones de la materia de que está hecho nuestro cuerpo y el cuerpo de los demás seres se convierten en efectos y causas, y la relación que la razón descubre entre unos y otros es la causalidad considerada racionalmente. Esta causalidad —no el concepto de ella— es el objeto del análisis que llamo *etiológico*.

Se trata de un análisis de cosas singulares, no de conceptos, pero *de cosas vistas desde conceptos*. Es una consideración abstracta y universal de procesos que suceden entre fenómenos ofrecidos a la intuición empírica. El análisis es un ascenso desde una modificación singular y concreta a otra modificación tan singular como la otra, pero este ascenso se diferencia radicalmente del que se hace espontánea e irreflexivamente. Prueba de ello es la enorme diferencia que hay entre el paso intuitivo y espontáneo del conocimiento de nuestro propio cuerpo al conocimiento de los otros cuerpos, y el paso reflexivo con que, supuesto el tránsito anterior, la razón se esfuerza por descubrir las causas de las cosas, y desciende, después de descubiertas, a explicar los efectos. Si redujésemos el uso del principio de causalidad a mera aplicación intuitiva de un procedimiento espontáneo ínsito en la naturaleza del animal, difícilmente podría explicarse la labor de las ciencias, que tanto cuesta a los investigadores. También sería inexplicable el esfuerzo racional de los que indagan mediante pesquisas las causas de un suceso, por ejemplo, de un crimen. Sherlock Holmes no pasaría de ser un sabueso. El perro policía es un inquieto símbolo de lo que es el uso espontáneo de la causalidad. Llega infaliblemente a su objeto, pero no basta cuando se trata de descubrir causas recónditas. Así el entendimiento intuitivo sirve al hombre científico para rastrear las causas, pero tiene que ser completado por un esfuerzo de la razón. Bacon decía que el científico debe poseer *quaedam venatica odoratio*, un olfato de sabueso para cazar las causas (*venatio causarum*), y en este infalible despliegue de la intuición descansa ciertamente todo el buen éxito de la empresa investigadora, y en particular la búsqueda de las causas en que entienden las ciencias. Pero supuesta esta espontánea e intuitiva *odoratio*, la razón, por medio de extraordinarios esfuerzos, consigue hallar las causas de las cosas, y no tiene más recurso para conseguirlo que el análisis. Puede darse por satisfecha si llega a conocer algunas verdaderamente profundas e importantes. ¡Qué feliz el que pudo conocer las causas de las cosas! Es la exclamación de Virgilio celebrando los triunfos de Lucrecio: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*

3. Los métodos para analizar la causalidad

Para facilitar este esfuerzo de la razón y hacer del análisis un procedimiento metódico, los filósofos han dado leyes que, estudiadas con sobriedad y sin excesivas esperanzas, cumplen a la perfección su cometido. Me refiero a todos los métodos propuestos por los autores para descubrir las causas en que se ocupan las ciencias: métodos trazados con minuciosa exactitud por los ingleses cultivadores de la llamada lógica inductiva.

Bacon los precedió a todos en el *Novum Organum* (lib. II, 11, 13) con sus tablas o *coordinationes instantiarum*, que permiten al filósofo introducir en la naturaleza varia y dispersa un orden idóneo para que el entendimiento pueda investigar las causas. Con la

tabula essentiae et praesentiae reunimos ejemplos diversos en los que se produce el fenómeno sometido a investigación; en la *tabula declinationis sive absentiae in proximo*, los casos más próximos a los primeros, pero en los que el fenómeno brilla por su ausencia; y la *tabula gradus sive comparativa* indica el mayor o menor grado con que se presenta un fenómeno cuando varían las circunstancias.

La senda abierta por Bacon fue ensanchada por Herschel, en su *Discurso sobre el estudio de la filosofía natural*, donde el célebre astrónomo formuló reglas de métodos que permiten desenmarañar en la jungla de los efectos observados las circunstancias que preceden o acompañan de una manera constante el advenimiento de los fenómenos.

Otro inglés, Whewell, en su *Novum Organum Renovatum*, señaló con el nombre de «inducción de las causas» aquellas investigaciones que, trascendiendo las relaciones de cantidad y semejanza (investigables por otros métodos), penetran en lo más profundo de la naturaleza para desentrañar la conexión real de las cosas, y sirven de ilustración a lo que llamo ascenso del efecto a la causa.

En fin, el celeberrimo Juan Stuart Mill, el más conocido de los autores que han formulado métodos para facilitar los pasos del análisis etiológico, formuló cinco cánones, que pueden estudiarse en el libro tercero, capítulo octavo, de su *Sistema de Lógica*. Estos cánones van a proporcionarme ahora la base para ilustrar mi teoría del ascenso del efecto a la causa como forma de análisis de cosas.

4. Los tres primeros cánones de Mill

Tiene razón Mill cuando nos dice que las causas que han de ser descubiertas son cosas o modificaciones de cosas a las que siguen regularmente otras cosas y otras modificaciones. La causa es el antecedente invariable y el efecto es el consecuente invariable. ¿Es entonces la noche causa del día? Debería serlo, pues la noche precede al día con invariable pertinacia. Mill sale del atolladero diciendo que no basta que B siga a A en el curso total de nuestra experiencia sin excepción, sino que debemos poder creer que B sigue a A incondicionadamente, esto es, con independencia de ninguna otra circunstancia condicionante. La noche precede al día, y el día sigue a la noche, pero es con una condición, a saber, la subida del sol; no se trata de una sucesión incondicionada, y por eso el día y la noche no se ligan por un lazo causal. Causa es «el antecedente o la reunión de antecedentes de los que el fenómeno es invariable e incondicionalmente el consecuente» (*Sistema de Lógica*, lib. III, cap. 5).

Se supone, pues, que los mismos antecedentes preceden regularmente en el tiempo a los mismos consecuentes, y que éstos les suceden con idéntica e incondicionada regularidad. Lo difícil es averiguar cuándo un determinado fenómeno es antecedente causal de otro. Esto sólo se logra por un análisis que desenmarañe la madeja de los

fenómenos y establezca entre ellos una coordinación que nos los presente a unos como causas y a otros como efectos. Fruto de este análisis son las proposiciones universales, en que se enuncia que siempre que se presenta un A, seguirá un B. Averiguado esto, A será la causa y B, el efecto.

El primer canon de Mill formula con las siguientes palabras el «método de las concordancias» (*Sistema de Lógica*, lib. III, 8, 1): «Si dos o más casos del fenómeno sometido a investigación tienen sólo una circunstancia en común, la circunstancia en la que únicamente todos los casos concuerdan es la causa (o efecto) del fenómeno dado» (*If two or more instances of the phenomenon under investigation have only one circumstance in common, the circumstance in which alone all the instances agree, is the cause [or effect] of the given phenomenon*).

En este método sometemos a observación el fenómeno, tomando todos los casos en que aparece y comparándolos con todos sus antecedentes y consecuentes, y concluimos que lo que no le sigue siempre y en todos los casos, no puede ser su efecto; eliminamos así todas las circunstancias que no se ligan causalmente con él. Y lo que le precede siempre y en todos los casos en que aparece será su causa, o una parte de ella; y lo que le sigue siempre será su efecto.

Una de las posibles aplicaciones de este método permite descubrir la causa del rocío. Sobre una piedra, sobre la hierba, sobre el cristal, se forma y deposita una minúscula hilera de gotitas de agua. ¿Cuál es la causa de este fenómeno? Buscando el antecedente invariable e incondicionado, averiguamos que el rocío va precedido siempre de una ruptura de equilibrio térmico entre la temperatura de la piedra, la hierba o el cristal, y la temperatura de la atmósfera húmeda que los envuelve: aquélla es siempre más baja que ésta.

Mucho me temo que este método, empleado aisladamente, no salga con su intento, pues el canon en que se expresa puede también descubrir como reales causas aparentes. El novelista Andrés Maurois, en uno de sus libros, narra el caso del mareo que sobrevenía a un estudiante de Oxford que se ponía a beber por las tardes un vaso de *whisky and soda*. Achacando su causa al *whisky*, pidió en adelante *brandy and soda*; pero seguía mareándose. Entonces determinó modificar su costumbre, y pidió *gin and soda*. El mareo no cesaba de aparecer tras haber apurado el vaso. Era el estudiante ducho en métodos experimentales, y aplicó el de las concordancias para averiguar la causa de su borrachera cotidiana. Cada vez había bebido algo distinto: *whisky*, una vez, *brandy*, otra, *ginebra* las demás: no podía hallarse en estos licores la causa de la borrachera, porque no eran «antecedente invariable», ya que unas veces eran unos y otras, otros. Sólo quedaba un antecedente invariable, causa de la borrachera: ¡el agua de soda!

Para evitar estos deslices conviene hacer la contraprueba del método de las

concordancias recurriendo al segundo canon de Mill, donde se formula el «método de la diferencia» (*Sistema de Lógica*, lib. III, 8, 2): «Si un caso en el que el fenómeno sometido a investigación ocurre, y un caso en el que no ocurre, tienen todas sus circunstancias en común, salvo una, y esta una ocurre sólo en el primero: la circunstancia en la que únicamente los dos casos difieren, es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno» (*If an instance in which the phenomenon under investigation occurs, and an instance in which it does not occur, have every circumstance in common save one, that one occurring only in the former; the circumstance in which alone the two instances differ, is the effect, or the cause, or an indispensable part of the cause, of the phenomenon*).

Es difícil que fallen estos métodos cuando se usan conjuntamente: como método de prueba y de contraprueba. Por eso Mill, previendo objeciones que más adelante le hicieron sus adversarios, unió en un solo canon la eficacia de las dos primeras reglas, y así propuso en su tercer canon el «método conjunto de concordancia y diferencia», difícilmente superable, y formulado con las siguientes palabras (*Sistema de Lógica*, lib. III, 8, 4): «Si dos o más casos en los que el fenómeno ocurre tienen sólo una circunstancia en común, mientras dos o más casos en los que éste no ocurre no tienen nada en común, salvo la ausencia de esa circunstancia; la circunstancia en la que únicamente las dos series de casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte necesaria de la causa del fenómeno» (*If two or more instances in which the phenomenon occurs have only one circumstance in common, while two or more instances in which it does not occur have nothing in common save the absence of that circumstance; the circumstance in which alone the two sets of instances differ, is the effect, or the cause, or a necessary part of the cause, of the phenomenon*).

5. Los dos últimos cánones de la Lógica inductiva

Dos cánones más, el cuarto y el quinto, completan esta cinegética etiológica, este arte expeditivo de cazar causas y efectos, que tan pacientemente supo enseñar el autor inglés. El «método de los residuos» se formula en el cuarto canon como sigue (*Sistema de Lógica*, lib. III, 8, 5): «Si se cercena de un fenómeno aquella parte de la que se sabe por previas inducciones que es el efecto de ciertos antecedentes, el residuo del fenómeno es el efecto de los antecedentes restantes» (*Subduct from any phenomenon such part as is known by previous inductions to be the effect of certain antecedents, and the residue of the phenomenon is the effect of the remaining antecedents*).

Empleando el método de los residuos se ha hallado la causa de fenómenos tan importantes como las perturbaciones del planeta Urano, que en 1846 era el más lejano de los que se conocían en el sistema solar. Se sabía que los planetas grandes, cuando pasan

cerca de los menores, les apartan un poco de las órbitas keplerianas. Estas perturbaciones pueden ser medidas y atribuidas a sus causantes; así eran conocidas las que producían en Urano los planetas Júpiter y Saturno. Pero había una perturbación para la que no valían esas explicaciones, y que era menester declarar como un residuo inexplicable. Leverrier, astrónomo del observatorio de París, cercenó del fenómeno de las perturbaciones de Urano aquella parte ya explicada por previos análisis como efecto de los antecedentes constituidos por los otros planetas, y consideró el residuo del fenómeno en cuestión efecto de un antecedente desconocido. Este antecedente restante *debía existir*, pues no hay efecto sin causa. Pero como ya estaba cercenada la posibilidad de recurrir a los planetas conocidos para explicar el fenómeno de la perturbación de Urano, tuvo que presumir la existencia de un planeta nuevo, cuya masa, distancia y magnitud determinó de antemano, y que poco después fue visto desde el observatorio de Berlín, dotado de aparatos más perfectos. Ese planeta fue Neptuno.

Hay ocasiones en que para determinar la causa o el efecto de un fenómeno es imposible recurrir a la contraprueba, y en que se hace, además, muy difícil la aplicación de los restantes métodos. También aquí alarga Mill su mano dadivosa al científico y le brinda el «método de las variaciones concomitantes», que expone así en su quinto canon (*Sistema de Lógica*, lib. III, 8, 6): «Todo fenómeno que varía de alguna manera, cuando otro fenómeno varía de una cierta manera particular, es o una causa, o un efecto de ese fenómeno, o se liga con él por algún lazo causal» (*Whatever phenomenon varies in any manner whenever another phenomenon varies in some particular manner, is either a cause or an effect of that phenomenon, or is connected with it through some fact of causation*).

Meditando en el hecho de que el agua, al entrar en una bomba aspiradora donde se ha efectuado el vacío, sólo sube hasta una altura determinada, Galileo descubrió que esta subida era inversamente proporcional a la densidad del líquido. Por tanto, la subida del mercurio, que es el líquido más pesado, será inversamente proporcional a la del agua. Torricelli, discípulo de Galileo, calculó que si el agua subía en el tubo hasta una altura de diez y ocho brazas, el mercurio, dada su enorme densidad, sólo debería subir poco más de una braza. Para comprobarlo hizo el experimento que hoy lleva su nombre. Llenó de mercurio un tubo de vidrio de unos ochenta centímetros de longitud y un centímetro de diámetro, cerrado por un extremo; obturó con el dedo el extremo abierto, volvió el tubo boca abajo, y lo sumergió en una cubeta llena de mercurio. Separó el dedo y observó que el mercurio del interior del tubo descendía algo y se mantenía por fin a un nivel de setenta y dos a setenta y seis centímetros más elevado que el de la cubeta. Era el nivel previsto. Torricelli atribuyó la causa de este fenómeno a la presión atmosférica que se ejerce sobre el mercurio de la cubeta y que impide que el tubo se vacíe del todo. Pero

había que comprobar esta hipótesis. No se podía prescindir de la atmósfera, cuya presión estaba en juego. ¿Cómo comprobar entonces el papel causal de esta presión? Se recurrió a lo que Mill iba a llamar «variaciones concomitantes».

Corría el verano de 1648 sobre la montaña de Clermont-Ferrand cuando los campesinos de las laderas vieron subir trabajosamente un extraño corro de personas que llevaba, a manera de hornacina de santo o de imagen votiva, un aparato compuesto de una cubeta de mercurio y un tubo. Era Florián Périer, cuñado de Pascal, que por encargo de éste quería ver si a medida que se sube por una montaña y varía el peso de la atmósfera sobre el mercurio, varía también el nivel del mercurio en el tubo. El experimento fue favorable, y es sabido que Pascal lo repitió poco después personalmente subiendo a una torre y a un piso alto separado del suelo por ochenta escalones. Y es que el método de las variaciones concomitantes había sido aprovechado infinitas veces antes de ser formulado por Mill, como sucede con todas las reglas de la lógica.

§ 5. EL ANÁLISIS TELEOLÓGICO

1. Diferencia entre teleología y etiología

El ascenso del fin a los medios, o análisis teleológico, se parece al ascenso del efecto a la causa, y a todos los análisis, en que se transita desde lo que es anterior para nosotros a lo que es anterior en la naturaleza de las cosas. Pero a pesar de este parecido, el análisis teleológico no puede confundirse con el análisis etiológico, porque hay enorme disparidad entre el *efecto*, que es el punto de partida del uno, y el *fin*, que es el punto de partida del otro.

El efecto, punto de partida del análisis etiológico, es anterior para nosotros, y también lo es el fin. ¡Pero el fin no es efecto, sino causa! Y en esto consiste la disparidad: en que haya un caso de análisis en que, salvando lo esencial de todo análisis, que consiste en ascender de lo anterior para nosotros a lo anterior en la naturaleza, esta subida tenga como punto de partida, no un efecto, sino una causa.

El fin es una causa, es la *causa finalis* de los escolásticos, o lo que también podemos llamar el motivo. Y, ciertamente, se trata de una causa que no es como las otras, que tiene caracteres peculiares, y que por eso puede servir de punto de partida para un análisis de clase diferente a los demás.

Las otras causas en que pienso ahora, las causas propiamente dichas en que se ocupa el análisis etiológico, pueden ser todas condecoradas con el nombre de agentes. Ahora bien, los agentes existen en la naturaleza antes de sus efectos, y éstos son modificaciones que emanan de ellos por una producción natural. La causa final, en cambio, no es un agente, ni existe en la naturaleza antes de sus efectos, ni éstos son modificaciones que

emanan de ella por producción natural. Pensemos en una acción física como la del fuego sobre el hierro, o en una excitación vital como la que produce la sal sobre las mucosas de la boca, y comparemos esta causalidad con la que ejerce un motivo sobre la conducta. La diferencia más saliente es que la acción del fuego o de la sal son modificaciones que han de existir en la naturaleza antes de producir sus efectos, mientras que el motivo es la representación de un bien que todavía no existe más que en estado de representación, y que, sin requerir contacto alguno con sus futuros efectos, mueve a la producción de éstos mediante la gracia de una inspiración infalible. Abrazar a Julieta es el motivo que enhechiza el ánimo de Romeo: pero este abrazo es todavía un proyecto. ¿Cómo algo tan insustancial y tan poco satisfactorio como un motivo, mera anticipación espectral y lejana de una obra, puede mover a la realización de ésta, puede superar dificultades, allanar montañas y zarandear a quienes lo abrigan con fuerza comparable a la que agita las olas del mar? Quizás en el fondo de todo sea idéntica la fuerza que levanta las olas del océano y la que sacude las pasiones del corazón. Pero en el plano de los fenómenos, único en el que vale el análisis y la síntesis, es grandísima la diferencia que existe entre el motivo como causa final, y la causación o excitación que producen los agentes físicos: pues éstos existen en la realidad antes de sus efectos, pero aquél existe sólo en el entendimiento.

Y no sólo esto. Hay otra diferencia ingente entre un agente (causa y excitación) y un motivo. Y es que la causa o la excitación es una modificación antecedente que hace necesaria una modificación consecuente que es realmente distinta de la modificación anterior; mientras que el motivo «mueve» a la producción o consecución de algo que es exactamente lo mismo. El proyecto y la consecución o producción de lo proyectado versan sobre lo mismo: no versan sobre dos cosas. El motivo es un fin que inspira el apetito de su realización, y que una vez realizado se puede considerar también como fin. El fin es a la par principio y término, lo primero y lo último, pero fin en ambos casos, no sólo como primero, sino también como último. El cuadro del pintor en el entendimiento es lo primero, pero después de haber sido pintado, cuando sale de sus manos, resulta ser lo último: siendo el mismo cuadro. Esta curiosa situación es la que se expresa en el conocido aforismo: *Finis est primum in intentione et ultimum in executione*.

2. El constitutivo de la motivación

Para que nos percatemos mejor de las diferencias que acabo de señalar entre la teleología y la etiología, a saber, que el efecto existe ya realizado en la naturaleza (y desde él se asciende a investigar su causa), y, en cambio, el fin o motivo por realizar sólo existe en la mente (y desde él se asciende a indagar los medios) voy a hacer unas consideraciones sobre la esencia del motivo.

Es difícil explicar cómo un algo que todavía no existe en la realidad, que es, por tanto, un mero proyecto, puede tener fuerza para causar la realización, tan difícil a veces, de los actos que han de ponerse en ejecución.

El motivo es causa de poner por obra ciertos actos que conduzcan a la realización de un proyecto, pero es causa que todavía no existe (pues es mero proyecto), y que cuando exista (en su ejecución efectiva), ya dejará de ser causa para convertirse en efecto del agente que lo produjo.

¿Será entonces el fin causa y efecto al mismo tiempo? ¿Será causa de sí mismo, *causa sui*?

La sutilidad escolástica ha desplegado sus grandes velas para resolver este enigma: léanse las finísimas y originales disquisiciones de Santiago María Ramírez en el primer tomo de su tratado *De Hominis Beatitudine*. El tratadista ha conseguido distinguir muy bien tres cosas: 1) el fin como bondad *in intentione*, que es el bien que tiene forma de proyecto, antes de ser realizado; 2) el fin como bondad *in executione*, que es la que tiene como efecto en virtud de su producción por el agente; y 3) el fin como bondad considerada en sí misma, *secundum se*, que no se confunde con ninguna de las anteriores; no con la bondad *in intentione*, porque ésta es sólo un *estado* que presenta el bien, su estado mental o intencional, condición para que el bien inspire amor; ni menos se confunde con la bondad *in executione*, porque ésta no es causa, sino efecto de un agente. La bondad considerada en sí misma, *secundum se*, es la que constituye la causa final, la que inspira el amor de su realización.

Quien penetra con la mirada del alma en esta doctrina, descubre un océano profundo y difícilmente sondeable. Antes me preguntaba: ¿Es el bien *causa sui*? Y ahora puedo responder que no, que el bien no es causa de sí mismo, porque lo que es principio y lo que es término, lo que es anterior (*primum in intentione*) y lo que es posterior (*ultimum in executione*) no es el bien mismo, sino sus dos estados: el estado de proyecto en el conocimiento, y el estado de ejecución en el agente. La entidad del bien que inspira apetito, y nos infunde amor, está por encima y por debajo de sus estados contingentes.

Empero, sigue siendo un misterio el hecho de la motivación, pues una bondad *secundum se* que inspira amor para ser realizada mediante un conocimiento y mediante una ejecución, y que es distinta de este conocimiento y de esta ejecución, no se sabe a ciencia cierta lo que es, ni qué existencia tiene. Carece de existencia intencional y carece de existencia actual, pues ambas existencias son meros «estados» suyos. ¿Qué es entonces ese bien? Un misterio insondable.

Para penetrar un poco en este misterio, yo diría que esa bondad es el substrato metafísico de la causalidad final, la bondad de la voluntad que alienta en el fondo de toda cosa, cuyos dos estados, uno *in intentione* y otro *in executione*, son aspectos de su

fenómeno temporal, de su despliegue en el tiempo y en el espacio. La bondad *secundum se* está siempre en acto, es la voluntad como cosa en sí, que inspira apetito y amor cuando es conocida, y pasa por este amor a ser ejecutada en una obra corporal. La voluntad, al entrar en el conocimiento y adoptar sus formas, se despliega en el tiempo y en el espacio, y aparece en el orden fenoménico revestida con el traje de causa final, para desempeñar su papel de motivo.

3. La función de los medios

Tengo ahora que declarar la naturaleza del fin como principio y del fin como término, valiéndome de la consideración del papel que desempeñan los medios, que son los encargados de hacer que lo existente en la intención se desarrolle en la ejecución, y que el cuadro soñado se convierta en pintura efectiva.

Finis est primum in intentione et ultimum in executione. El fin como principio y el fin como término: y entre uno y otro, los «medios», es decir, los que ocupan la mitad, y la mitad de la mitad, del proceso teleológico, los que tienen la misión de unir el principio con el término, y que son por eso llamados «medios», mediadores o titulares de una mediación entre el fin como causa y el fin como efecto, entre el fin como principio y el fin como término, entre el fin como lo primero en la intención (*primum in intentione*) y lo último en la ejecución (*ultimum in executione*).

Podemos figurarnos el papel de los medios como el que desempeñan los puntos de una circunferencia respecto de uno de ellos, tomado al azar, y al que convencionalmente llamamos principio y término de la circunferencia. Partiendo de ese punto hacia la izquierda, recorreremos todos los restantes hasta retornar a él por la derecha. Esos puntos hacen posible la circunferencia, esto es, cuando trazamos con un compás una circunferencia, la línea comienza forzosamente por un punto, y acaba cerrándose sobre él. Este punto sería, *antes de ser hecha la circunferencia*, el fin como principio, y *después de dibujada*, el fin como término. Los restantes puntos de la circunferencia, que han hecho posible la línea reentrante y la ejecución del dibujo, serían lo que llamamos medios.

Otro símil, que también cojea, podría servirnos para ilustrar la naturaleza de los medios. Una película fotográfica impresionada, antes de ser sumergida en el líquido revelador, sería el fin como principio; después de revelada, sería el fin como término. El revelador sería el medio.

Con estos símiles trato de mostrar que los medios son de suyo algo que cubre todo un recorrido, y no retazos aislados, incapaces de realizar el oficio de mediar entre el fin como principio y el fin como término. Son, en suma, lo que hace que un fin que es sólo intención y proyecto, se trueque en ejecución y efecto, transformando un espectro en una

realidad.

4. El razonamiento por análisis teleológico

Entre el fin como proyecto y el fin como efecto se extiende la retahíla de los medios. Pero cuando el que obra es un ser humano y racional, la sarta de medios por la que pasa el fin para dejar de ser principio y convertirse en término tiene que ser descubierta gracias al proceso que llamaré «razonamiento por análisis teleológico».

En términos de conversación trivial, el razonamiento por análisis teleológico se llama deliberación. Deliberan los hombres que han de pasar de la intención a la ejecución valiéndose de unos medios; no deliberan los brutos, aunque hombres y brutos utilicen medios para conseguir sus fines. Y es que la deliberación es un procedimiento capital de la razón, o, por mejor decir, es la razón misma en su función discursiva, cuando trata de hallar medios para conseguir fines. La deliberación es análisis, resolución. Por eso, después de la deliberación, *se toma una resolución*, es decir, se aprehende la sarta de medios en que se ha descompuesto mentalmente el proceso que lleva a convertir un proyecto en una realidad.

Ahora bien, esta sarta no es un montón desordenado de medios, sino un orden racional (supuesto que la deliberación haya sido correcta). El análisis teleológico consiste en descubrir una sarta de medios comenzando por el fin que se intenta realizar en lo futuro y terminando en un medio inmediatamente accesible y presente, de modo que cada medio sea un consecuente del que le sigue. De aquí resulta que el fin es un consecuente del último medio, y que si este medio, y todos los demás, son realizables, el fin es realizable.

El ascenso del fin a los medios sirve para garantizarnos que ese fin es realizable. Creo que ésta es la función del análisis teleológico, y que su valor como procedimiento racional consiste en manifestar la naturaleza factible o agible del fin.

Al comenzar estas líneas hice una distinción entre teleología y etiología: ahora quiero cerrarlas advirtiendo que el razonamiento por análisis teleológico descansa en la legitimidad del análisis etiológico. La serie de medios a que nos lleva la deliberación a partir del fin se escalona y eslabona según el esquema causal del análisis etiológico: cada medio tiene que ser un consecuente del que le sigue. Dicho con otras palabras: cada medio es efecto del siguiente, que es su causa. De esta suerte, el fin de que se parte es representado en la deliberación como efecto de todos los medios, que son sus causas.

§ 6. EL ANÁLISIS LÓGICO

1. Necesidad del análisis de conceptos

La resolución y composición de conceptos es algo que presenta una brillante novedad en el campo de nuestro estudio sobre el análisis y la síntesis. Porque el análisis y la síntesis de conceptos no coinciden con los otros, que hemos aplicado a las cosas: son algo nuevo, con caracteres peculiares e intransferibles.

El análisis y la síntesis de conceptos viene a llenar un vacío desolador, en el que nos dejan colgados los análisis y las síntesis de cosas. Sin esta nueva resolución y composición no serviría de nada cuanto ha hecho la estudiada anteriormente.

Y ello es así por una circunstancia en la que conviene meditar con detenimiento, a saber: que las partes, descompuestas por el análisis holológico, etiológico o teleológico, no traban ni pueden trabar entre sí relaciones de predicación, lo que es como decir que no pueden ser referidas unas a otras para formar un sistema coherente y científico por medio de síntesis mentales. Las partes liberadas o dislocadas de sus todos (y lo mismo pasa con los efectos y las causas, los fines y los medios) pueden, eso sí, trabar relaciones y vinculaciones existenciales, y recomponer la realidad singular y concreta; pero, en cambio, situación portentosa, no pueden sintetizarse en la mente formando proposiciones o demostraciones, y convirtiéndose en ciencia.

¿Por qué? ¡Ah! Porque como tales partes no pueden referirse unas a otras, ni el todo puede referirse a ellas, ni ellas al todo, ya que no son capaces de adquirir esa propiedad que los objetos toman en la mente y que llamamos predicabilidad. Los análisis de cosas holológico, etiológico y teleológico no conducen a nada predicable: la predicabilidad es un obsequio del análisis lógico. Una vez obtenidas las partes por análisis de cosas, advertimos que el todo no puede decirse de la parte, ni la parte del todo, ni una parte puede atribuirse a otra parte. De hacerlo caeríamos en absurdos tales como decir que «el agua es el oxígeno» (predicando la parte del todo), o «el oxígeno es el agua» (predicando el todo de la parte), o «el oxígeno es el hidrógeno» (predicando la parte de la parte). O en dislates como: «el coche es la rueda»; «la rueda es el coche»; «la rueda es el eje». Ni tampoco podemos predicar el efecto de la causa o el fin de los medios. Los análisis holológicos, etiológicos o teleológicos, que versan sobre cosas y no sobre conceptos, son de suyo incapaces de suministrar ciencia, porque las partes a que llegan no pueden trabar entre sí relaciones de predicación, ni formar juicios y proposiciones con las que se hagan raciocinios, demostraciones y sistemas científicos. La ciencia requiere un análisis nuevo: el análisis que he llamado *lógico*.

2. Novedad del análisis lógico

Insistiré en esta circunstancia. No reparan en ella muchos científicos, pensando que basta con hacer en el laboratorio análisis de cosas para obtener ciencia.

¿Qué es menester entonces para vincular las cosas en la mente y poder hacer síntesis y

sistemas científicos? Hay solamente un camino: renunciar a lo que las cosas tienen de diverso en el mundo intuitivo, reduciendo la multitud de individuos a la unidad por medio de la abstracción, y buscando el elemento común que tuvieran las partes dispares para atribuírselo desde la mente. De esto se colige que es menester renunciar a lo que las partes que se unen tienen de singular y de individual, para quedarnos con aquello que, por ser común y general, puede predicarse como aglutinante de lo múltiple. La reducción de lo múltiple y dispar a lo uno e idéntico se hace siempre a costa de la singularidad de las partes. Y como esta singularidad era algo de que no podía prescindir el análisis y la síntesis de cosas, el movimiento que prescinde de ella tiene que ser un ascenso nuevo, cuya novedad voy a estudiar con el nombre de análisis y síntesis de conceptos (o lógico).

3. La predicabilidad y su actualización

El análisis de conceptos es el ascenso de lo singular a lo universal. Lo singular es aquí un todo (como en el análisis de cosas), pero que en vez de llevar a partes que siguen siendo singulares (como lo son las piezas de un reloj, tan singulares como el reloj de que forman parte), conduce a unas partes llenas de originalidad, que presentan la condición inédita de ser universales. Esto supone un acto de abstracción, pues ya sabemos que solamente lo abstracto puede ser universal.

Este todo que es lo singular, desde el que se asciende a lo universal, es la base intuitiva donde se apoya nuestra razón para formar el concepto. Y el todo puede ser también universal, y servir entonces de punto de partida para formar un universal mayor. Desde el individuo Kazán puedo ascender al concepto de perro, y desde perro puedo subir a la noción de mamífero.

Este ascenso es la operación a que estoy llamando análisis de conceptos o lógico, y dota a las realidades pensadas de esa propiedad que sigue a su abstracción y universalidad, y sin la cual no podrían funcionar lógicamente en nuestra alma: la predicabilidad. Pero esta predicabilidad, que a su vez hace posibles las definiciones y las demostraciones, es todavía un esbozo de saber que tiene que ser completado por una operación nueva: la síntesis de conceptos. Gracias a la síntesis conceptual o lógica, el entendimiento humano compone la nota analizada con la realidad de donde la obtuvo por medio del movimiento resolutivo, y alcanza en su plenitud una verdad, que formula en un juicio y una proposición⁷.

4. Descomposición y recomposición de identidades

El análisis de conceptos es la descomposición de un todo en partes que no se distinguen entre sí realmente. No solamente es imposible disponerlas aisladamente en el espacio o en el tiempo, sino que tampoco se puede reconocer entre ellas una distinción real como la que establecen algunos filósofos entre realidades inseparables (por ejemplo,

entre la esencia real actual y la existencia).

El análisis lógico descompone la comprensión o contenido del concepto en notas que constituyen una identidad, aunque se pueden entender las superiores con omisión de las inferiores. «Animal» se entiende perfectamente con omisión de hombre y de bruto, aunque no es nada realmente distinto o de hombre o de bruto.

La síntesis de conceptos es la recomposición del todo resuelto por el análisis conceptual: recomposición de una identidad mediante descenso de lo universal a lo singular, de lo superior a lo inferior, que permite incluir un concepto en otro, aplicar un predicable a un sujeto para formar un juicio, y componer los enunciados en que se ocupan las ciencias.

5. Ejemplos de tránsito del análisis de cosas al análisis y síntesis de conceptos

Un hombre que, analizado como cosa, se descompondría en sus elementos bioquímicos, en su estructura somática, en un cuerpo y un alma intelectual con potencias realmente distintas de ella, ahora, analizado de otra manera, no ya como objeto singular de intuición, sino como contenido de concepto, se descompone en las notas que integran lo que los lógicos llaman la comprensión, intensión o contenido de una idea. Así «hombre» es una idea, un concepto que se compone de notas tales como racional, animal, sensitivo, animado, viviente, cuerpo, extenso, substancia; notas que se pueden predicar y atribuir al todo de donde se han desprendido. Puedo afirmar: «El hombre es animal», pero no decir: «El hombre es pierna».

Otro ejemplo. El oxígeno, que se obtiene del agua, del aire líquido o de los compuestos oxigenados, después de desprendido del conjunto (por análisis holológico liberador) sigue tan singular como antes; pero puede ser llevado al terreno de lo abstracto y universal (por análisis lógico) y descomponerse —no él, sino su idea— en las notas que integran su comprensión. Como cosa, el oxígeno puede descomponerse todavía en átomos, y éstos en electrones, protones y restantes partículas elementales. Pero entonces nos hemos quedado sin oxígeno. En cambio, si nos atenemos al oxígeno como objeto de concepto, lo analizaremos sin destruirlo, y diremos de él que es un elemento, que sus moléculas contienen dos átomos, que es algo más denso que el aire, poco soluble en el agua, incoloro, inodoro, y tan abundante, que forma el 50 % de la corteza terrestre. Todas estas propiedades son notas del concepto oxígeno (y, naturalmente, de la cosa a que responde el concepto). Pero esta descomposición en notas no toca a la cosa, que permanece inalterada. Y es evidente que el análisis que me llevaría por complicadas manipulaciones de laboratorio desde el oxígeno a los electrones, protones y restantes partículas elementales, es muy diferente del análisis por el que descompongo ahora sus notas conceptuales, para definirlo, clasificarlo por comparación con otros elementos, o

someterlo a una operación lógica que no tiene nada que ver con las operaciones del laboratorio.

Estambre es la parte de una flor que, aunque se aísle y separe de ésta, sigue siendo, en el mundo intuitivo, una cosa singular y concreta; pero puede ser elevada al terreno de lo abstracto y universal, y descomponerse —no ella, sino su concepto— en las notas que integran su noción. Como cosa, el estambre puede ser descompuesto en nuevas partes, el filamento y la antera, y ésta dividirse a su vez en esas dos mitades que los botánicos llaman tecas y que encierran en su seno un par de sacos polínicos. Pero como concepto, estambre tiene que descomponerse en notas que no se pueden dislocar ni en el espacio ni en el tiempo, porque son intemporales e inespaciales. Y, en efecto, estambre, como contenido de concepto, se descompone en las notas que se le pueden atribuir y que se pueden predicar de él. Todos los predicados de proposiciones en las que el sujeto sea estambre, y que se vinculan con él mediante el verbo ser, son notas obtenidas por análisis lógico. Así «el estambre es órgano reproductor de la planta», «el estambre es masculino», etc., etc.

6. La definición y la demostración a la luz del análisis y la síntesis conceptual

La obtención de predicables por análisis lógico, y la aplicación de ellos por síntesis de este tipo, conduce a las definiciones. Una definición es un artefacto lógico armado por síntesis después de haber analizado la comprensión de un concepto y de haber referido a este mismo concepto aquellas notas que le son necesarias. Para ello es preciso que tal concepto sea universal. Las definiciones, ya estudiadas en el capítulo séptimo de este libro, son el fruto de un ascenso lógico del *definiendum* al *definiens*.

Sobre la definición del universal se funda otro fruto del análisis lógico: la demostración. Demostrar es ascender de la conclusión a las premisas de materia necesaria que la explican.

Voy a poner un ejemplo, que será intencionadamente obvio, en gracia de la claridad. Si quiero resolver en sus premisas la conclusión que dice: «Todo peripatético es mortal», sólo podré hacerlo buscando un término al que pueda atribuirse universalmente «mortal», que es el predicado de esa proposición, y que a su vez pueda atribuirse universalmente a «peripatético», que es el sujeto de ella. Para lograrlo me valgo del análisis, y descompongo «peripatético» en todas aquellas notas o características que puedan predicarse de él, con los ojos puestos en el término «mortal», para ver si este término puede a su vez decirse de la característica hallada. El análisis, recorriendo las diversas notas que pueden atribuirse a «peripatético», halla una, «filósofo», que no solamente puede predicarse de «peripatético», sino que también admite la predicación de «mortal». De este análisis surge el siguiente razonamiento:

Todo filósofo es mortal;
es así que todo peripatético es filósofo;

luego todo peripatético es mortal.

La conclusión «todo peripatético es mortal» ha sido resuelta en sus premisas por el procedimiento del análisis conceptual.

Pero para que sea posible un razonamiento tan sencillo como el expuesto, no ha bastado con el análisis: ha sido necesaria también la síntesis. El mecanismo de la demostración es esencialmente analítico, pero cuenta con la síntesis como condición. Obsérvense las tres proposiciones del silogismo expuesto: se advertirá que en el antecedente las dos premisas permiten llegar a la conclusión por un doble movimiento de ascenso y descenso. La premisa mayor: «Todo filósofo es mortal», es más universal que la premisa menor: «Todo peripatético es filósofo». Pasar de la mayor a la menor es transitar de lo superior a lo inferior, es descender de lo más universal a lo menos universal, y, por tanto, este movimiento de descenso es una síntesis (*descensus a maiore*). Pero el silogismo sólo se acaba de entender cuando se advierte que la premisa menor, en cuanto menor, está contenida en la mayor, cosa que se logra percatándonos de que peripatético es filósofo. Pero pasar de peripatético a filósofo es transitar de lo inferior a lo superior, es ascender de lo menos universal a lo más universal, y, por tanto, es un movimiento de ascenso, un análisis (*ascensus a minore*).

El nervio verdaderamente vital del silogismo reside en este ascenso, y quizás por eso Aristóteles, que fue el primero en descubrirlo, llamó a los libros donde lo expuso «analíticos».

¹ Por eso no ha de confundirse con la unidad de la naturaleza *considerada en sí misma*, que es *esencial* a ésta, pero puramente negativa, porque admite la división por adición de diferencias.

² Cf. lib. III, cap. 3, § 1, 1 (p. 222).

³ En las dos primeras maneras, el sujeto puede ser indistintamente un individuo o un universal.

⁴ No se confunda «estar» con «estar en», que significa colocación en un lugar, como cuando se dice: «La boca está en la cabeza».

⁵ Correspondiendo a esta enumeración se hablará, en el capítulo décimo de este libro, de análisis y síntesis *holológicas, etiológicas, teleológicas y lógicas*.

⁶ La solicitud es *inquietudo mentis*. Cf. *La Prudencia Política*, lib. III, cap. 2, § 5.

⁷ Cf. *supra*, cap. III.

LIBRO SEGUNDO: LA DIVISIÓN BÁSICA DEL SABER

Capítulo primero: EL CLASIFICADOR BÁSICO

§ 1. EN BUSCA DE UNA DIVISIÓN MÁXIMA

Hoy las disciplinas que se cursan en las Universidades y en las Escuelas Técnicas son designadas con nombres como medicina, derecho, filosofía, ciencias, arquitectura, ingeniería... Todos estos nombres son particulares a cada rama del saber: cuando se estudia medicina no se atiende al derecho, ni se hace arquitectura al cultivar los estudios de ingeniero. ¿Qué pasaría si quisiéramos designar con un nombre, que no fuese particular a cada rama del saber, las distintas disciplinas, y que, con todo, sirviese para establecer una distinción entre ellas que fuese la primera, la más fundamental, la más general posible? Hallaríamos así la primera división del saber que tiene el hombre, y podríamos, estudiando sus características, delimitar su naturaleza.

No creo que pueda hallarse una división más radical, primitiva y general para separar, en dos hemisferios perfectamente delimitados, el saber poseído por el hombre, que la división del conocimiento humano en teórico y en práctico. Por eso es también la primera división en el ámbito de las ciencias, y tengo que caracterizarla en beneficio de los que quisieren saber cuál es el departamento más general y primario, base de todos los restantes, para la clasificación de la ciencia que cultivan.

No es tarea fácil. Unas veces la misma ciencia que dábamos por teórica toma insospechados visos de práctica, y a la inversa. ¿Diremos que la metafísica es ciencia teórica? Sin duda, pero no es ilícito vacilar cuando la vemos estudiada por personas que apetecen medrar en un concurso para el acceso a una cátedra, o simplemente utilizarla como instrumento para ganar almas a una concepción teológica del mundo. Pues ¿y la ciencia de la industria y de las artes? Nada tan práctico y hacedero como un edificio o un puente. Pero cuando estudiamos la teoría de los estilos artísticos, el asunto ya nos parece menos práctico. Igualmente la medicina, que enseña a curar, pero que puede aprenderse sin ánimo de ser médico; o la moral, que a veces estudiamos por curiosidad y sin intención de hacernos buenos, ¿a qué género pertenecen? Podríamos seguir enumerando dificultades en las que se vislumbra la incertidumbre en que nos ponen los saberes cuando queremos clasificarlos con el nombre de teóricos o prácticos.

Por fortuna, las esperanzas prevalecen sobre las dificultades en el umbral de la investigación que voy a emprender ahora. En ella intentaré establecer todos los ámbitos posibles que se pueden llamar teóricos y prácticos, después de haber caracterizado la índole de entrambos tipos de conocimiento.

§ 2. LO TEÓRICO Y LO PRÁCTICO

¿Qué es lo teórico? ¿Qué es lo práctico? La palabra *teórico* proviene de *theoria*, y el vocablo *práctico* se origina de *praxis*, y estas dos voces, «teoría» y «praxis», son, como se sabe, un legado del pueblo griego. Sus equivalentes latinos son los términos *especulativo* y *operativo*, que proceden uno y otro de *especulación* y *operación*. En el curso de las siguientes explicaciones emplearé siempre indistintamente, como sinónimos, los términos teoría y especulación, y teórico y especulativo; y usaré también, como sinónimos, los vocablos praxis y operación, y práctico y operativo.

Esta sinonimia que he ofrecido al lector no sería aceptada por todos los filósofos. Kant no identifica sin más el conocimiento teórico y el especulativo. «Un conocimiento es especulativo cuando se refiere a un objeto o a conceptos relativos a un objeto que no se puede alcanzar por ninguna experiencia», leemos en la *Crítica de la Razón Pura* (A 635; B 663). De esta suerte sólo sería especulativo un tipo de conocimiento teórico: aquel que sobrepasa los límites de la experiencia posible y se ocupa en cosas inexperimentables por principio. Por eso Kant, cuando se refiere al otro tipo de conocimiento teórico, al que podemos obtener por medio de experiencia, le llama, para evitar confusiones, «conocimiento de la naturaleza» (*Naturerkenntnis*) (*Ibidem*).

Es curioso considerar que la oposición entre especulativo y experimental es también consuetudina en algunos autores escolásticos de nuestro tiempo. Así, el conocido psicólogo alemán Froebes ha escrito una *Psicología Experimental*, y después ha dado a la estampa, en latín, una *Psychologia Speculativa*.

No sería sorprendente vincular esta oposición entre especulativo y experimental, que vemos en algunos autores, a la clásica oposición entre lo que se conoce «por especulación» y lo que se sabe «por vista de ojos», expresiones corrientes en los autores castellanos del siglo XVI, como fray Luis de Granada, santa Teresa de Jesús y Cervantes. La vista por especulación es el conocimiento reflexivo, indirecto, rebuscado, de perfecciones que no se ven en sí mismas, sino en los efectos que dejan fuera de sí, y que pueden ser rastreadas por una búsqueda venatoria siempre difícil; la vista de ojos es la aprehensión intuitiva y experimental, porque la experiencia no es otra cosa que la intuición humana. Llevada al terreno religioso, esta distinción recuerda la hecha por san Pablo cuando decía: «Ahora vemos por espejo enigmáticamente, pero entonces veremos cara a cara» (*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. I Cor., XIII, 12*).

Para mí, como dije arriba, son de la misma extensión los términos teórico y especulativo, *se refieran o no a objetos experimentables*, con tal que se opongan a práctico u operativo, que entre sí valen lo mismo. Por tanto, no es ocioso repetir que en

adelante usaré con valor de sinónimos los vocablos teórico y especulativo y práctico y operativo, así como valdrán para mí lo mismo las palabras teoría y especulación, por un lado, y las voces praxis y operación, por el otro, con que se designan las dos realidades sobre las que versan ambos conocimientos.

Dada, pues, la dependencia del conocimiento teórico o especulativo respecto de la teoría o la especulación, y la correspondencia del conocimiento práctico u operativo con la praxis o la operación, es de máximo interés averiguar qué es lo que se debe entender por teoría o especulación y por praxis u operación.

§ 3. NOCIÓN DE TEORÍA Y DE PRAXIS

La mejor «definición» que se puede proponer de la teoría o especulación es más bien negativa. Teoría o especulación es un conocimiento que no se ordena a otra cosa que al conocimiento mismo. O, para decirlo de manera diferente: el conocimiento que no prepara una acción distinta de sí mismo. O bien, con otras palabras: el conocimiento que permanece en la verdad y precisamente en ella, donde *precisamente* quiere decir que hace abstracción, aparta y da de lado todo lo que no se refiere a la verdad misma y al puro gozo que toma el espíritu cuando la gusta.

El concepto de praxis puede tomarse en un sentido lato y en un sentido estricto. La praxis *sensu lato* abarca —¡quién iba a decirlo!— tanto la teoría o especulación como la operación o acción. Es enseñanza que pertenece a Aristóteles. En efecto, el filósofo estagirita llamaba a la teoría eu)pra/ttein, el bien obrar, la forma más elevada y más desinteresada de la praxis humana. Y Aristóteles llamaba también a la felicidad eu)praci/a, aun cuando esta felicidad consistiera en un acto de conocimiento especulativo. Por otra parte, nadie se negará a admitir que la especulación es una operación, pues corrientemente hablamos de las tres *operaciones* de la razón especulativa (simple aprehensión, juicio y raciocinio). Esto quiere decir que la razón especulativa realiza también operaciones, realiza praxis en el sentido lato de la palabra, a pesar de ser una facultad teórica. Y no es casualidad que santo Tomás de Aquino considere la especulación, que es la consideración de lo verdadero, como una obra (*opus*), según leemos en la *Suma Teológica* (I-II, 57, 1): *consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus*. Y tampoco es casual que no halle estorbo en clasificar las ciencias teóricas, y los hábitos especulativos todos, en el casillero de esas cualidades a que llama hábitos *operativos*.

En cambio, en un sentido estricto, la praxis u operación (o, si se prefiere, la praxis y la acción) no se refiere formalmente a ninguna operación de la razón especulativa, y se define justamente por su oposición radical a la teoría o especulación. Cuando es

considerada a este viso, la praxis no es una operación que permanece anclada en la pura consideración de la verdad, como la teoría, sino, por el contrario, la ejecución de un acto que no es sólo ni principalmente de la razón, sino de algo extrínseco a ella, a saber: la voluntad y las potencias ejecutivas externas de nuestro cuerpo, en el que dicha voluntad se retrata, operando por medio de las manos y de las distintas facultades del hombre exterior.

Acaso la mejor «definición» de la praxis dada por un filósofo se deba a Duns Escoto, cuando la exprime en estas palabras: «Praxis es el acto de otra potencia distinta del entendimiento, posterior al acto de éste, apto para ser ejecutado conforme a la recta razón a fin de merecer el calificativo de recto» (*Praxis est actus alterius potentiae ab intellectu, posterius intellectione; natus elici conformiter rationi rectae, ad hoc ut rectus sit*. Citado por los Complutenses, disp. I, quaest. VI, n. 56). Lo que es como decir que el acto del entendimiento como tal no es praxis (o si lo es, se trata de un acto ya embebido por completo de voluntad, como el *imperium*¹), porque de suyo todo conocimiento es especulativo: praxis, en cambio, son los actos de la voluntad (potencia distinta del entendimiento) o los actos de las manos (totalmente externos). Los cuales son actos «posteriores a la intelección», porque la suponen: pues el modo humano, y no animal, de actuar la voluntad o las manos, depende del dictamen del entendimiento. Las bestias no ejecutan nunca lo que se dice una praxis. Y esta capacidad humana de realizar praxis es la que permite al hombre conformar su actividad con la razón *recta*, para que las operaciones que él realiza, a diferencia de las que ponen los brutos, no solamente posean una entidad natural, sino también obtengan una rectitud artificial o moral.

Capítulo II: OBJETO, MÉTODO Y FINALIDAD

§ 1. EL CRITERIO DEL OBJETO INOPERABLE Y OPERABLE

Para disponer de un clasificador eficaz que nos permita discriminar los caracteres de lo teórico y lo práctico, tenemos que distinguir en la teoría y en la praxis un objeto inoperable y operable, un método analítico y sintético, y una finalidad, que es, ora la consideración de la verdad, ora su extensión a una obra exterior al entendimiento.

Interesa mucho a nuestro asunto percatarnos de cuándo el objeto de una ciencia es inoperable o es operable.

Inoperable (o puramente especulable) es el objeto que el hombre no hace ni puede hacer, y que solamente puede considerar. El hombre, que hace tantas cosas y de tan distintas maneras —cuadros, máquinas, hurtos, sacrificios—, topa con algunas que le resultan tan inmobiles, sólidas y fijas como la Iglesia con que toparon Don Quijote y Sancho Panza cuando entraron en la ciudad del Toboso. O, por mejor decir, la inmovilidad de ese templo no es nada comparada con la necesidad e inmutabilidad con que persisten las esencias de las cosas al través del tiempo, definibles del mismo modo durante siglos. Allí donde hay una estructura invariable y un orden fijo, allí donde hay un movimiento, una transformación, una alteración, un aumento o decremento, una traslación que se verifiquen con arreglo a leyes determinadas, allí hay objetos que el hombre tiene que limitarse a considerar y reflejar, sin intervenir en ellos para modificarlos conforme a sus propias iniciativas o intenciones: allí hay, en suma, un objeto inoperable, esto es, puramente especulable.

¿Y operable? Son operables aquellas cosas que pueden experimentar mudanzas casuales o arbitrarias, y las que están sometidas a nuestras manos, y las que pueden realizarse por nuestra voluntad: actos de amor y odio, empresas arriesgadas y aventuras, o nada más que el monótono vivir cotidiano. La villa o la vida, para recordar una donosa expresión de san Agustín en *La Ciudad de Dios* (III, 1): «Más les pesa tener una mala villa que una mala vida» (*magisque stomachantur, si villam malam habeant, quam si vitam*).

Paremos mientes en un extremo de importancia: una cosa no es nunca *únicamente* operable, ninguna excluye la aptitud de ser especulable, además de operable. En efecto: máquinas o vidas humanas son, en cuanto inteligibles, objetos de especulación, cuando nos ponemos a pensar desinteresadamente en ellos, y los convertimos en asunto de una teoría, aunque sean de suyo operables.

No se diga que hay cosas que no podemos entender, aunque existan; o cosas que tienen

un mero ser hacedero, pero ininteligible. Toda cosa operable, repito, es también especulable, susceptible de ser objeto de una teoría. Esta teoría será unas veces cierta, otras, dudosa, hipotética muchas. Las hipótesis son el alimento sucedáneo de la verdad comprobada, e indican con su sola existencia la naturaleza especulable de aquello que pretenden explicar.

Pero aunque todo lo operable sea por añadidura especulable, hay, en cambio, cosas que son únicamente especulables, esto es, inoperables, y éstas son las descritas por mí anteriormente cuando me refería al objeto de este nombre. Es decir, el objeto especulable que es asunto de estas líneas es siempre inoperable: sólo así puede distinguirse del otro.

§ 2. EL MODO ANALÍTICO Y EL MODO SINTÉTICO

No menos que el objeto inoperable y el objeto operable, interesa a nuestro asunto el modo analítico y el modo sintético de conocer. Todo conocimiento intelectual en estado de madurez es fruto de dos procedimientos: el análisis y la síntesis, que han sido investigados por extenso al final del pasado libro. Pues bien, puedo afirmar sin ambages que el conocimiento teórico debe más al análisis que a la síntesis, por lo que puede llamarse analítico; y puedo también decir que el conocimiento práctico tiene mayores deudas con la síntesis que con el análisis, por lo que puede llamarse sintético.

Especulando pasamos de lo que es anterior para nosotros a lo que es anterior en la naturaleza; operando transitamos de lo que es anterior en la naturaleza a lo que es anterior para nosotros. La especulación se prepara el terreno en el llamado «análisis de cosas», por el que ascendemos del todo a las partes, del efecto a la causa, del fin a los medios; y se consuma plenamente en el «análisis de conceptos», por el que ascendemos de lo singular a lo universal. Y este procedimiento analítico es el ascenso desde lo manifiesto a lo recóndito. Viaje donde se parte de conglomerados confusos y de hechos inconexos hacia regiones de distinción que abundan en luz: pero que venden su claridad al precio de inhabilitar las cosas para su uso práctico. Analizar un tejido nervioso es matarlo: la muerte de su funcionamiento es la dura condición que nos pone la cosa para vendernos su secreto. Y es igual con la máquina: tomad una motocicleta, desarmadla pieza tras pieza, y habréis aprendido los secretos de su mecanismo. Precio de este saber: no montar en ella. Volved a armarla, acoplad la biela al cigüeñal y el pistón a la biela, encajad el motor en el cuadro, y acabaréis por disponer nuevamente de un vehículo en marcha... a costa de no mirar lo que funciona dentro.

Consideraciones contrarias a las antedichas nos sugiere la síntesis.

Esta correlación del análisis y la síntesis con el conocimiento especulativo y el

conocimiento práctico hace que los hombres muy analíticos, como lo son todos los científicos que abrigan auténtica vocación por la ciencia pura y desinteresada, sean, a la par que analíticos, extraordinariamente especulativos y reacios a las exigencias de la praxis. ¿Habrá que recordar al sabio distraído, que halla su ejemplo más memorable y antiguo en Tales de Mileto, el cual, por caminar mirando al cielo, no vio la zanja donde iban a tropezar enseguida sus pies traicioneros? Y al contrario, el hombre práctico es siempre sintético, y no le causa aflicción renunciar al puro saber que descompone las cosas para mirarlas por dentro, y en cambio vive afanoso de realizaciones donde se materialicen sus conocimientos. Pero da pesadumbre advertir que tales realizaciones suelen triunfar a costa de la claridad mental, y todos sabemos que hay momentos difíciles en que el hombre práctico no goza casi de lumbre de inteligencia al tomar sus decisiones, que son las más veces ciegas.

El hombre teórico, siempre en busca de verdades con que explicar las cosas, acaba por inutilizarse para las tareas cotidianas de la vida. Y se pregunta en su fuero interno, viendo los progresos que hace el hombre práctico, si para llegar a ser tan eficiente no es necesario ser algo bruto.

§ 3. LA CONSIDERACIÓN DE LA VERDAD Y LA OBRA EXTERIOR AL ENTENDIMIENTO

La finalidad del conocimiento especulativo es la consideración de lo verdadero, o, con otras palabras, es la especulación o *theoria*. Paralelamente, la finalidad del conocimiento práctico es la operación, esto es, la praxis definida arriba como la obra de una facultad distinta del entendimiento, exterior a éste, obra de la voluntad o de las manos.

Pero para nuestro asunto es decisivo no confundir estas finalidades, definidoras de ambos conocimientos, con otra finalidad, que insidiosamente podría hacerse pasar por intrínseca al saber, cuando en realidad es extrínseca y adventicia a éste. En efecto: creo que es menester distinguir la finalidad del saber y la finalidad del sabedor. El saber es un conocimiento que desemboca en una especulación o en una praxis, y que tiene esta finalidad como algo intrínseco, ínsito y connatural. Pero, además del saber y de su finalidad intrínseca, existe el sabedor, que también tiene sus motivos, los cuales no siempre coinciden con las finalidades ínsitas del saber. El fin del saber puede ser la consideración de la verdad en sí misma, como sucede en la metafísica; y el fin del sabedor que cultiva esta ciencia puede ser la ejecución de una praxis: por ejemplo, conseguir una cátedra o —si es positivista— dar muestras de grandeza de alma poniéndose a estudiar una ciencia que no ha podido llegar al estado positivo...

La distinción entre el fin del saber y el fin del sabedor tiene importantes aplicaciones en la clasificación de las ciencias, según veremos ahora.

§ 4. LOS MODOS MÁS PRIMITIVOS Y GENERALES DEL SABER HUMANO

Estas tres condiciones del saber: objeto inoperable u objeto operable, modo analítico o modo sintético, y consideración de la verdad en sí misma o extensión de ella a una obra exterior al entendimiento, definen el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico. Pero ¿de qué manera? Averiguarlo es llegar a reconocer los modos primitivos y más generales del saber humano: es decir, entrar en posesión de lo que pudiéramos llamar el «clasificador básico».

Los tres criterios se acompañan entre sí de la siguiente manera:

Si el objeto es inoperable, entonces el modo es analítico y el fin del saber es la consideración de la verdad.

Si el objeto es operable, entonces el modo es sintético y el fin del saber y del sabedor es la obra realizable por una facultad distinta del entendimiento (*praxis*).

Así resulta una distinción doble: en el primer caso, el conocimiento es puramente especulativo; y en el segundo, puramente práctico.

Los dos modos de saber que acabo de pincelar son diametralmente opuestos, y ocupan posiciones extremas en la escala de nuestros conocimientos.

Pero en cada uno de estos departamentos se puede introducir una atenuación que mitigue su carácter extremo: atenuación de la teoriedad del uno y de la practicidad del otro.

La atenuación de la teoriedad del conocimiento puramente especulativo sobreviene cuando se trueca el objeto inoperable por otro operable, conservando sin modificación las otras condiciones.

La susodicha atenuación de la teoriedad introduce en el conocimiento especulativo una variedad, gracias a la cual el departamento de esta clase de saber tiene dos compartimientos: uno plenamente especulativo, y otro que no lo es tanto.

La atenuación de la practicidad del conocimiento puramente práctico acaece cuando el fin del sabedor no es congruente con el fin del saber, y sólo consiste en contemplar, conservando sin modificar las otras características.

Entonces, la atenuación de la practicidad divide el departamento del saber práctico en dos compartimientos: el de un conocimiento que ya es práctico, pero con atenuaciones, y el de otro que lo es sin mitigación y del modo más completo.

En suma, tanto el departamento de lo especulativo como el de lo práctico tiene cada uno dos compartimientos, y ello hace que los modos de saber constituyan cuatro linajes,

que van del más especulativo al más práctico. A falta de mejores nombres, los designo con los cuatro primeros números ordinales: *primero*, *segundo*, *tercero* y *cuarto*. Juntos componen la cuádruple gradación de los saberes teóricos y prácticos.

Capítulo III: LA CUÁDRUPLE GRADACIÓN DE LOS SABERES TEÓRICOS Y PRÁCTICOS

§ 1. EL PRIMER LINAJE DEL SABER: TEORICIDAD COMPLETA

Cuando el conocimiento versa sobre algo dado que no puede ser producido por la ciencia del que lo conoce, como sucede, por ejemplo, ante las estructuras naturales de los cristales o de las neuronas, sólo queda una posibilidad al hombre. Ya que no puede producir esas cosas, puede, al menos, reproducirlas, representándoselas tal y como son, o, al menos, tal y como aparecen. Esta reproducción cognoscitiva es puramente especulativa y teórica, y funda toda una inmensa esfera del saber humano.

La característica principal de este saber es la de ser especulativo por parte del objeto, que es inoperable; por parte del método, que es analítico, y por parte de la finalidad del saber, el cual, sean cuales fueren los motivos del sabedor, mira únicamente a la consideración de la verdad y a su contemplación desinteresada.

En este compartimiento pueden colocarse todas y cada una de las ciencias cuyo objeto es inoperable. Caben aquí, por tanto, las ciencias naturales, las matemáticas, la metafísica, la lógica, la teología. Todas estas ciencias, tanto en lo que tienen de apodíctico y necesario cuanto en lo que puedan tener de dialéctico y probable, versan sobre un objeto que es sólo especulable (es decir, inoperable), y su manera de enfocarlo es analítica, y su fin intrínseco es la consideración de lo verdadero sin más.

Antes de pasar al segundo linaje de esta escala de saber voy a dedicar la atención a un hecho curioso que se ofrece en este primer compartimiento.

Algunos conocimientos puramente especulativos, emanados de ciencias de objeto inoperable, como las ciencias naturales, logran resonancia práctica en nuestra actividad productiva o en nuestra conducta, porque pueden ser idea u ocasión remota, pero ocasión al fin y al cabo, de poner o no poner esta o aquella operación, y de ponerla de esta o aquella forma.

La contemplación teórica de la naturaleza que nos facilitan las ciencias especulativas engendra un saber que puede inspirar, fuera de él, la producción práctica de una obra de arte. Recuérdese la frase de Aristóteles en su *Física* (II, 2, 194 a 21): «el arte imita la naturaleza» (h(te/xnh mimei=tai th\ n fu/sin). La contemplación de la naturaleza, que de suyo es desinteresada, y no es, como tal, capaz de ordenarse a obra alguna que no sea el puro conocer, puede suministrarnos la idea o causa ejemplar con que elaborar un producto artificial. Entonces la naturaleza es convertida en idea práctica, y empieza a conmover nuestra facultad creatriz con una invitación amorosa. La naturaleza, hecha

modelo de nuestra actividad práctica, no se hace por eso operable, porque de suyo, como vimos, es inordenable a la obra: pero el conocedor de la naturaleza advierte nacer en él un sentimiento de imitación que no se limita a reproducirla objetivamente dentro de la mente por medio de las imágenes y los conceptos, sino que busca plasmar en obras externas, dotadas de existencia sustantiva e independiente, las inspiraciones que ella nos sugiere. Surge entonces el despertar del arte, que imita con sus obras a la naturaleza.

La finalidad del saber teórico que tenemos de los objetos inoperables se acompaña así algunas veces de otra finalidad adventicia, que presenta dichos objetos no como operables, ni siquiera como asequibles, sino como imitables. Porque ya los escolásticos decían que el modelo, la idea o causa ejemplar, puede considerarse como fin: no como fin asequible, sino imitable: *Idea non est finis ut assequibilis, sed ut imitabilis*, afirma Juan de Santo Tomás (*Curs. Phil. Thom., Phil. Nat., P. I. q. 11, a. 3*).

Ahora bien, esta finalidad adventicia no modifica la teoricidad completa de este primer linaje de saber. Pues imitar no es otra cosa que reproducir respetando el original, o recibir efluvios para moverse a crear otra cosa nueva, no para modificar el modelo, que sigue siendo tan inoperable como antes de ser imitado. La inspiración que infunde en el artista la naturaleza, para llevarle a la producción de una obra —por ejemplo, la pintura de un paisaje—, no muda en nada la inoperabilidad del objeto natural. Por eso la finalidad de la pintura o de cualquier actividad artística o técnica que tome por modelo la naturaleza es enteramente ajena al saber del objeto inoperable que sirve de dechado: es una finalidad que está en la línea de lo que hemos llamado «fin del sabedor».

Y no se crea que los objetos inoperables de este primer grado de saber influyen solamente en la producción de nuestras obras artísticas por medio de su imitación. Estos objetos inoperables dan también ocasión a modificaciones en la conducta moral del hombre. El atea inteligente que anhela hallar la verdad concerniente a la inmortalidad del alma puede, por un milagro de desinterés científico, ponerse a estudiar sin prejuicios los teoremas psicológicos relativos a la simplicidad y la espiritualidad del alma humana, y llegar así a la conclusión de que no todo se lo traga la tierra cuando el hombre muere. La supervivencia personal del alma en otro mundo ¿no tentará el corazón de ese atea y le hará dar pasos de acercamiento hacia la praxis religiosa? Su conducta habrase modificado. Y todo por influjo de una teoría.

Aun así, podemos seguir afirmando que esa teoría carece de aptitud para ser ordenada a la obra. La verdad relativa a la inmortalidad del alma no produce esa inmortalidad. La teoría da puerta a la operación, engendrando, fuera ya de su edificio teórico, un posible plantel de motivos que pueden influir en la conducta del hombre. Estos motivos forman la finalidad del sabedor, pero nunca la finalidad del saber.

§ 2. EL SEGUNDO LINAJE DEL SABER: TEORICIDAD ATENUADA

¿Dónde tienen que ser colocadas, dentro de la gradación de los saberes teóricos y prácticos, las teorías que versan sobre cosas que no puede hacer el que las sabe, aunque puedan ser hechas por otro hombre? Por ejemplo, ¿dónde situar la teoría de los estilos artísticos, en la que un hombre que no es arquitecto define y clasifica analíticamente los productos de la arquitectura? ¿O un manual de automóviles, en el que un autor que no pertenece a ninguna casa constructora, ni sabe fabricar coches, enseña a definir estos vehículos de motor, y hace divisiones que distribuyen de manera analítica y ordenada los distintos sistemas de refrigeración, lubricación o suspensión? Aquí nos hallamos en presencia de cosas artificiales, pero que se definen y clasifican lo mismo que si fueran insectos. Y, nótese bien, son tan inoperables por el individuo que posee esa ciencia como los coleópteros o los hemípteros.

Intentemos, a modo de ensayo, colocar estas disciplinas en el primero y más elevado peldaño del saber humano especulativo y teórico, pergeñado en el artículo precedente. Razón: son cosas inoperables para el que las sabe, aunque sean operables por otro. Entonces resultaría que la ciencia de los insectos y la ciencia de los tornillos pertenecerían al mismo género de conocimiento especulativo. ¿Que los insectos son inoperables y los tornillos los ha hecho el hombre? Ciertamente, pero ¿es que los insectos no los ha hecho nadie? Tan operables son los seres naturales como los seres artificiales: y el que estos últimos sean obra del hombre y aquéllos procedan de un demiurgo sobrehumano no muda la naturaleza del saber que tiene de ellos la persona que es incapaz de hacerlos. Y lo que les aunaría en el mismo género de saber es la circunstancia de que, siendo materialmente operables, no lo son formalmente, porque el que los conoce no los puede considerar como ordenables a la obra, ya que carece de capacidad para producirlos, bien sean insectos, bien sean tornillos.

Es grande la tentación de parificar elefantes y catedrales, con el pretexto de que yo, que no puedo hacer elefantes, tampoco sé fabricar catedrales, y, por tanto, me hallo en presencia de objetos inoperables.

A esta objeción no es difícil responder diciendo que, si bien yo no sé hacer catedrales, coincido con el arquitecto que sabe hacerlas en que soy hombre: En cambio, no coincido con el autor de los elefantes en ser un demiurgo sobrehumano. Todo lo que sabe hacer un hombre puede llegar a aprenderlo otro hombre. *Homo sum: humani nihil a me alienum puto.*

¡Qué cosa más diferente es tener la cabeza puesta en la consideración de los seres naturales o tenerla ocupada en la contemplación de las obras del hombre! Ciencia natural y ciencia cultural: dos mundos.

La ciencia de la cultura pertenece, por tanto, a otro género de saber especulativo: aquel que es teórico por el modo y por la finalidad, pero no por el objeto, el cual es operable por el hombre (aunque es tomado aquí como especulable).

Mayor sutileza requiere la admisión de una variedad del conocimiento de objeto operable en cuanto especulable. Veámosla.

Epifanio está frente a unos objetos artificiales que son inoperables *por él*, y se forma de ellos una ciencia cultural especulativa, como la que acabamos de estudiar. Epifanio es aficionado al arte de la arquitectura, y ha adquirido sólidos conocimientos sobre los estilos artísticos. Pero no es arquitecto, no sabe hacer casas. Esta carencia de saber no es óbice para que Epifanio discurra airoosamente en todo lo tocante a la belleza de los edificios, y que muchos arquitectos se muestren enormemente interesados en los juicios críticos que Epifanio emite a propósito de las obras arquitectónicas que ellos hacen. Uno de estos arquitectos, Lisardo, está ahora estudiando el libro donde Epifanio reprende algunas pretensiones de la llamada «arquitectura funcional», y donde cita y critica numerosas obras de Lisardo.

Henos aquí ante dos hombres dotados de sendos conocimientos especulativos, pero de índole dispar. Epifanio tiene el saber puramente especulativo del que reflexiona sobre objetos que él no puede hacer y que son para él inoperables: pues carece del arte de la arquitectura, y sólo posee de las casas un conocimiento obligadamente teórico. Su saber pertenece al tipo descrito al comienzo de este artículo: conocimiento de objeto operable (*por otro*) en cuanto especulable (*por él*). Lisardo está en el caso inverso. Posee (además del conocimiento operativo que le permite hacer casas, y de que hablaremos en el próximo número) el conocimiento del conocimiento de Epifanio: lee el libro donde éste critica sus obras; y así posee el saber de un objeto operable (*por él*), en cuanto especulable (*por otro*).

Este postrer conocimiento es interesantísimo. Es el que tenemos todos acerca de las obras que podemos obrar en cuanto criticables, enjuiciables, aprobables o vituperables por nuestros prójimos; o simplemente en cuanto explicables por los demás, en cuanto *especulables* por nuestros semejantes. No es el conocimiento que tienen ellos, sino el que nosotros tenemos del que tienen ellos, que versa sobre una cosa operable por nosotros en cuanto especulable por ellos.

¿Qué ciencias incluiremos en este apartado? De renombre, ninguna. Sólo cabe la ciencia innominada que adquirimos al estudiar las explicaciones y críticas que hacen los otros de nuestras propias obras, de las producciones artísticas o de nuestra conducta, cuando los que las explican e interpretan siguen un método analítico, y proceden por definiciones, divisiones y argumentaciones de índole general. Así, un pintor que sabe hacer frescos, y los ve estudiados y clasificados cuidadosamente en una teoría de la

pintura hecha por una persona que no es émula de Polignoto. O un poeta que sabe hacer poemas épicos, y estudia una obra escrita sobre él por un profesor de preceptiva literaria que no es poeta².

Esta ciencia muere con el autor de las obras, pues es el conocimiento que éste toma de lo que se dice de ellas. A no ser que este saber sea tan importante que interese también a los difuntos. Hubo una época en que estuvieron de moda los *Diálogos de los Muertos*, en los que hablaban hombres célebres ya desaparecidos, haciendo frecuentes alusiones a lo que decían de ellos los vivos. La especulación sobre las hazañas y las obras de estos grandes hombres, convertida en objeto de ciencia para estos mismos personajes habitantes de los Campos Elíseos, sería un buen ejemplo de lo que entiendo por esta clase de saber, que se presta a consideraciones sin cuento. Y a una cierta melancolía. Porque los que hablan de nuestras obras, por muy analítica y «científicamente» que lo hagan, no suelen comprender nunca el secreto de lo que hicimos. Y nos hacemos sabedores de su saber con tristeza de incomprendidos.

§ 3. EL TERCER LINAJE DEL SABER: PRACTICIDAD ATENUADA

Con este grado comienza el conocimiento práctico. Colocados ante un objeto que es operable, esta vez lo consideramos en cuanto operable, enfocándolo con las luces del método sintético, las cuales nos permiten vislumbrar las razones de la operación y los medios de realizar un fin externo al entendimiento.

Este fin ya no es la consideración de la verdad, como en el caso del conocimiento especulativo, sino la realización de una obra distinta del conocimiento: obra de voluntad o de manos. Y este fin es ínsito y connatural al conocimiento práctico, de suerte que no hay conocimiento de esta clase que no tenga de suyo un fin intrínseco distinto a la consideración de la verdad.

Los medios en cuestión son conocidos en su movimiento activo hacia la realidad que tienen que plasmar o dirigir, se les advierte en su creciente concreción, enlazándose unos a otros en orden de generalidad decreciente, hasta las últimas etapas de la producción o de la acción, de las que surge, definitivo, el llamamiento a la existencia singular y concreta, última finalidad operable por el conocimiento práctico. Como se ve, dicho conocimiento es esencialmente ordenable a la obra, y todo su movimiento conduce a ella, porque su método es compositivo y sintético.

Con todo eso, mientras no salimos del linaje tercero para pasar al cuarto, esta armazón de juicios y conceptos prácticos, ordenados de suyo a la operación, son encaminados *por el sabedor* a la especulación, y, por eso, este saber tiene todavía un rasgo

extrínsecamente especulativo, y puede a este viso llamarse teórico.

Toribio está prendado de Celia, le gustaría hablar con ella y comunicarle sus sentimientos, trabando una amistad que les llevase a la unión amorosa. Pero Toribio padece ese defecto que se llama la abulia. Su entendimiento es agudo y sabe forjar planes minuciosamente trazados y que tienen en cuenta hasta las mínimas exigencias de la realidad. Pero carece de voluntad para realizarlos. Su conocimiento de Celia es el de un objeto operable en cuanto operable, pues mira a esa mujer como a persona que puede ser modificada por las pretensiones que él abriga y transformada en ascua de amor. El modo de su conocimiento es sintético y compositivo, pues no se limita a ir del fin a los medios, sino que desciende de los medios al fin, fraguando planes de conquista. Y la finalidad de este saber es de suyo la acción. Pero, con todo eso, la acción no se producirá nunca, porque la abulia de Toribio le impide tomar una resolución de verdad, dar el paso decisivo que le ponga en comunicación amorosa con Celia.

Y a las veces no hay abulia enfermiza, sino que el hombre no pasa a la acción a sabiendas de que es mejor no obrar, porque sólo desea mirar especulativamente cómo serían las decisiones y resoluciones que tomaría si quisiera de verdad tomarlas. Éste es el rasgo característico del tercer linaje del saber.

«Obras son amores y no buenas razones», dice el apotegma popular. Y es que cuando falta amor, voluntad o querer personal, pueden abundar las buenas razones, pero faltan las obras, y por eso tales razones, de suyo ordenadas a obrar, adquieren un sesgo y dirección especulativo y teórico. El fin del sabedor no secunda entonces al fin del saber, y éste no se realiza.

Todas las ciencias y disciplinas que de suyo se ordenan a dirigir nuestra conducta o nuestras manos pueden ser estudiadas por el sabedor con una finalidad especulativa. La ética, o la medicina, o la arquitectura o la ingeniería, ¿no ofrecen un interés teórico extrínseco al bien práctico a que de suyo se ordenan? El arquitecto que sabe a la perfección cómo haría una catedral, y piensa en los medios que pondría por obra para conseguir ese fin, pero a sabiendas de que no tiene intención de realizarlo, posee un saber de ese tipo.

Nótese bien la diferencia entre este grado tercero y el grado segundo estudiado arriba. El objeto del saber del grado segundo era operable en cuanto especulable, su método era analítico, y la finalidad del saber era la verdad; aquí el objeto es operable en cuanto operable, el método es sintético, y la finalidad del saber es una obra distinta del conocimiento. Lo que entraña de teórico le viene, no del objeto, ni del método, ni de la finalidad del saber, sino únicamente de la finalidad del sabedor, que tiene ese saber, pero no la voluntad de ponerlo en ejecución.

§ 4. EL CUARTO LINAJE DEL SABER: PRACTICIDAD COMPLETA

Unas veces, la persona sabedora de cómo se hace algo, que ha revuelto en su mente las razones de la operación sin otro intento que el de saber, cesa en esta actitud teórica y se decide a poner por obra lo que sabe.

Lo dijo el poeta: «El Insomnio y la Fantasía siguen y siguen procreando en monstruoso maridaje. Sus creaciones, apretadas ya como las raquílicas plantas de un vivero, pugnan por dilatar su fantástica existencia, disputándose los átomos de la memoria como el escaso jugo de una tierra estéril. Necesario es abrir paso a las aguas profundas, que acabarán por romper el dique, diariamente aumentadas por un manantial vivo» (Gustavo Adolfo Bécquer, *Introducción a las Rimas*).

¿No hay quien saque las criaturas de nuestra inteligencia «a la vida de la realidad, del limbo en que viven semejantes a fantasmas sin consistencia»? (*Ibidem*). Sólo puede sacarlas a la luz una voluntad empeñada en ejecutarlo, con intención actual, con volición encendida en la aprehensión de un bien que mueve al apetito y le hace prorrumpir en un acto eficaz de emanación creadora. Cuando esto sucede, el saber que tenemos de la realidad es total y completamente práctico: de objeto operable en cuanto operable, sabido con intención eficaz de obrar.

¡Qué distinta situación la del hombre que no sólo sabe hacer algo, sino que quiere de verdad hacerlo! La voluntad se agiganta y absorbe por entero al entendimiento, que se hace dócil siervo suyo y acata sus mínimas insinuaciones. Y ya no es sólo, como antes, una ciencia moral, o una medicina, o una arquitectura poseída como por otro, con un dominio impersonal que nos lleva a escudriñar las maneras de verificar la Conducta, la Salud, o el Edificio; tan concretas en el movimiento de ese saber práctico y tan abstractas en la finalidad de su sabedor. Aquí todo es concreto: el fin del saber y la intención del que sabe. Y esta intención motoriza al entendimiento infundiéndole inquietudes que antes no tenía, solicitudes y cuidados que vigilan por todos lados la ejecución de la obra. La voluntad no se limita a sostener la atención del entendimiento aplicándolo a la idea realizable, sino que le compele a buscar ardorosamente los medios de ejecutarla en el mundo de las contingencias, y abrirle paso en la intrincadísima selva del vivir cotidiano. Hay que preparar los medios, no sólo conocer cómo los prepararíamos; llegó la hora: el gran toro de la acción ha salido al ruedo: nada queda por pensar, sino pensar para hacer lo que el pensamiento enseña que puede hacerse, con un «puede» que es ya un «debe».

Que se trata de un nuevo linaje de saber práctico, distinto del anterior, lo prueba la nueva claridad que adquiere el entendimiento cuando le motoriza la voluntad y le impregna de inquietudes activas y productivas. *On s'engage, puis on voit*, decía Napoleón. La decisión lo ha transfigurado todo: lo que ni siquiera se sospechaba, aparece ahora que estamos «sobre el terreno». Las previsiones no daban para tanto,

porque sólo dibujaban las posibles dificultades como fantasmas todavía distantes. Sólo así puede la razón práctica desempeñarse sin despeñarse: las luces últimas vienen siempre con las últimas decisiones.

Capítulo IV: LA VOLUNTAD Y LA RAZÓN EN LA ESCALA DEL SABER

Llegados a este extremo, es posible resumir el sentido de toda esta teoría del saber especulativo y del saber práctico. En ella, la cuádruple gradación de la ciencia se manifiesta como sigue:

1. Primer linaje: Teoricidad completa	}	Conocimiento racional especulativo
2. Segundo linaje: Teoricidad atenuada		
3. Tercer linaje: Practicidad atenuada	}	Conocimiento racional práctico
4. Cuarto linaje: Practicidad completa		

La diversidad entre un saber especulativo y un saber práctico hemos de entenderla como distinción de formas de conocimiento racional, es decir, de conocimiento logrado por un procedimiento de análisis o de síntesis. Ahora bien, el conocimiento racional se halla condicionado por la actuación de nuestra voluntad. La voluntad pone en acto, activa y excita la virtud de la razón para que analice o sintetice: de suerte que estos ascensos y descensos de la razón han de estar por fuerza teñidos de afán voluntario, que es afán de vivir, dolorosa contingencia de la praxis. Todo conocimiento racional, aun el más especulativo, tiene una raíz práctica, porque es ejercido bajo el influjo de la voluntad, e incluso en su aspecto objetivo no hace otra cosa que considerar el fenómeno en que ésta se manifiesta, según vemos en el estudio de las ciencias naturales. Más allá del fenómeno yace el arcano insondable, pero éste ya no es accesible al análisis ni a la síntesis, es decir, ya no es objeto de conocimiento racional. Para hacer concepto cabal de esta doctrina hemos de ir recorriendo en sentido ascendente los cuatro linajes de saber, *empezando por el cuarto*.

En este cuarto linaje, que es el más práctico, el movimiento racional está embebido por completo de voluntad, es el conocimiento más sintético, porque desciende desde la parte al todo, desde la causa al efecto, desde los medios al fin, desde lo universal a lo particular: en suma, desde lo anterior en la naturaleza a lo anterior para nosotros.

En el tercer linaje de saber la cosa muda de aspecto. Aquí persiste todo el armazón de conceptos que veíamos en el linaje cuarto, pero ha sido desvinculado de su principio motor: la voluntad, que se niega a asumir responsabilidades, compromisos, empeños, y torna su cara hacia la especulación, contra los requerimientos mismos de este saber, cuyo *finis scientiae* es la praxis. En este linaje de saber hay, pues, un comienzo de

desequilibrio entre la razón y la voluntad. La razón, que es fruto de la voluntad, se permite escapar con todo el equipaje y todos los preparativos hechos, y en vez de engolfarse en los apremios urgentes de la praxis, se embarca en el mágico bajel de los sueños: pero sin despojarse de su traje de viajera, lo que otorga un encanto especial a este linaje de saber, que guarda todas las inquietudes y los sabores de la vida activa y de la producción afanosa, sin ninguna de las espinas y de las punzantes circunstancias que hacen de la vida una excitación dolorosa.

En el segundo linaje de saber se agudiza el divorcio entre la razón y la voluntad. Es ya un saber especulativo, en el que la razón se ha permitido renunciar a lo singular y lo concreto, y sólo se representa cosas abstractas, que sin duda son operables, pero que no considera en cuanto operables sino en cuanto especulables, y siguiendo procedimientos en que el análisis es lo principal. Con todo, en este linaje de saber hay todavía inquietudes que conmueven la voluntad, según experimentamos todos al oír emitir juicios que se refieren a los productos de la cultura o de la conducta humana. Estos productos se consideran como operables por otro en cuanto especulables por mí, o como operables por mí en cuanto especulables por otro: pero en ambos casos los juicios de que consta este saber son estimaciones discutibles, en las que se interesa mucho la voluntad. ¿Se pueden aceptar las pretensiones de la arquitectura funcional? ¿Es Tiziano mejor pintor que Velázquez? ¿Es repudiable la política de Felipe II? ¿Fue una cruzada la guerra civil española? Enseguida nos damos cuenta de que, por muy especulativa que sea la ciencia que se ocupa en estos productos de la Cultura y de la Civilización, los juicios están llenos de estimación humana, y la voluntad se advierte involucrada en ellos, aunque no para obrar, sino para conocer cómo se ha obrado, y dar una opinión que es, muchas veces, escalofriante, y mueve apasionadas controversias. Es que la voluntad anda todavía de por medio.

No pasa lo mismo en el primer linaje de saber, en aquel que trata de asuntos que no pueden ser hechos por la ciencia del hombre que los conoce, sea este hombre el individuo que fuere. Es la ciencia natural, que, frente a la ciencia cultural, presenta una omnímoda ecuanimidad. Ante la Naturaleza no caben esas discusiones que son explicable ante la Cultura o la Civilización. Por eso los juicios de las ciencias naturales —en el sentido amplio del término— carecen de amargura o de lisonja: son simples explicaciones de lo dado. Este linaje de saber es ya la consumación máxima de lo que he llamado el divorcio de la razón y la voluntad. El desequilibrio es completo, y por eso el hombre de ciencia tiende a inutilizarse para las tareas de la vida. «Filosofar es no vivir, vivir es no filosofar», dice la conocida frase de Fichte.

Pero aun en este supremo grado de saber analítico y sintético, es decir, de conocimiento racional, la voluntad se esconde agazapada y muere con su dolorosa

inquietud en las aristas de los conceptos, haciéndolos periclitar a pesar de su pureza y de su abstracción. Los sistemas metafísicos, las teorías físicas, las hipótesis naturales, abren su flanco a los dardos de la disputa, porque ninguna es convincente, y en todas se oculta el secreto anhelo con que la voluntad del filósofo impone sus miras interesadas y trata de convencernos con persuasiones que sólo tienen disfraces de razón. Baste ahora recordar lo que es el *odium theologicum*, el más abominable monstruo de la razón que se engendra en el seno de la más encumbrada de las ciencias. Este odio es la carne de la voluntad enferma y maltrecha, que asoma por las rendijas de los conceptos abstractos para envenenar las disputas con querellas de escuela, argumentos de autoridad, condenas a la vista, y hasta, en ocasiones políticas propicias, horcas y hogueras para suprimir al adversario. En esto se advierte que la voluntad anda de por medio hasta en el linaje más alto del saber, y que el conocimiento, mientras sea racional, analítico y sintético, no pasa de ser un adminículo al servicio de la voluntad, de sus afanes y de sus dolores, con el que ésta quiere darse un calmante supremo, sin lograrlo del todo.

Para que el hombre disfrutase de un conocimiento especulativo en el que no influyese la voluntad empírica, con sus inquietudes y sus flaquezas, sería necesario trascender los límites del análisis y la síntesis. El ascenso resolutivo y el descenso compositivo son movimientos de la razón, y como tales tienen que ser excitados por la voluntad. La objetividad perfecta no se puede lograr mientras conozcamos usando del análisis y de la síntesis, esto es, hagamos uso del razonamiento y del procedimiento discursivo. Para alcanzar el gran fondo recóndito de todo es necesaria la suspensión de las operaciones racionales y voluntarias. Pero con esta suspensión, que es un arrobamiento del alma, cesaría la actividad racional, incluso la del grado superior, la del linaje simplemente especulativo. El espejo resultaría tan imperfecto como innecesario: habríamos mirado cara a cara la verdad, y, a la especulación trabajosa con que huíamos de los afanes de la vida sin conseguirlo, sucedería el paisaje maravilloso y profundo de la perfecta Quietud.

¹ Cf. *La Prudencia Política*, lib. III, cap. 1.

² Este conocimiento puede ser recíproco, si, a su vez, el autor de la crítica llega a saber la opinión que ésta merece al criticado.

LIBRO TERCERO: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS

Capítulo primero: EL FUNDAMENTO DE LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS TEÓRICAS

§ 1. LA OBJETIVIDAD Y EL SUJETO COGNOSCENTE

1. La cosa como cosa y como objeto

Cuando decíamos atrás que la ciencia especulativa se distingue por tener un objeto que es inoperable, a diferencia de la ciencia práctica, ordenada a la operación, dábase un criterio que servía para discriminar las dos primeras y más grandes esferas en que puede clasificarse todo el saber humano: la teórica o especulativa y la práctica u operativa. Queda ahora por investigar separadamente cada una de ellas e introducir las diferencias que las enriquezcan de contenido, cosa que procuraré hacer en dos libros.

Empecemos por investigar en qué consiste el objeto inoperable, pasto de las ciencias especulativas.

Comenzaré diciendo que las ciencias se distinguen por sus objetos: la aritmética por los números, la zoología por los animales, la astronomía por los astros; y que un objeto es diversificador y sirve para distinguir las ciencias cuando es tomado como objeto; siendo tomado como objeto cuando es cosa que se considera en relación con un sujeto, esto es, como implicada en las preocupaciones, posibilidades, capacidades y facultades del sujeto que la conoce.

Esta mutua implicación entre objeto y sujeto es una ley fundamental del conocimiento. La cosa en bruto, la cosa en sí, que no ha sido conocida, es, con sólo pensar en ella, transmutada en objeto, es decir, en algo que es propuesto a un sujeto como huésped que demanda al menos el favor de que se le conozca. Objeto es *anti-kei/menon*, *ob-jectum*, *Gegen-stand*, algo que está ahí, frente a nosotros, precisamente porque otro algo está aquí, y puede surgir entre uno y otro una peculiarísima relación que hace que entrambos sean términos correlativos. Los microbios o las vitaminas existieron en bruto, como cosas en sí, durante siglos, hasta que la mente humana los convirtió en objetos. Objetivar es *reddere cognitum*, volver algo desconocido en conocido, gracias a la capacidad de un sujeto. El microbio no ha sido objeto hasta que existió un sujeto capaz de darle entrada en el recinto de sus preocupaciones intelectuales. El microbio no fue objeto hasta que hubo un sujeto digno de él: un ojo armado de microscopio.

Esta correlación objeto-sujeto es la que explica la diversidad de visiones que las cosas ofrecen a quienes las miran, cuando los que las miran son diversos por sus preocupaciones, sus posibilidades, sus capacidades, su contextura mental, su formación —o deformación— profesional, sus amores o sus odios, sus preferencias o sus

imposibilidades. De aquí nacen también «los pareceres», que responden a una realidad en bruto puesta en comunicación con nuestro modo de ser personal y contingente, como lo figuró Campoamor en unos versos titulados *La Opinión* y que un día fueron célebres.

Campoamor es ya poeta poco leído. Los versos a que me refiero merecen recordarse:

¡Pobre Carolina mía!
¡Nunca la podré olvidar!
Ved lo que el mundo decía
viendo el féretro pasar:
Un clérigo.— Empiece el canto.
El doctor.— ¡Cesó el sufrir!
El padre.— ¡Me ahoga el llanto!
La madre.— ¡Quiero morir!
Un muchacho.— ¡Qué adornada!
Un joven.— ¡Era muy bella!
Una moza.— ¡Desgraciada!
Una vieja.— ¡Feliz ella!
—¡Duerma en paz! —dicen los buenos.
—¡Adiós! —dicen los demás.
Un filósofo.— ¡Uno menos!
Un poeta.— ¡Un ángel más!

Todos y cada uno de los personajes de esta poesía reflejan con sus palabras *objetos* formales diferentes, que son otras tantas facetas de una *cosa* única —una joven muerta—, puesta en relación con las distintas mentalidades de los que la miran. Y esto es ser objeto en cuanto objeto: ser conocido por un sujeto que, en cuanto tal, es apto para «objetivar» un aspecto, viso o faceta, dando de lado las demás caras de la cosa, en las que reparan otros sujetos que a su vez están llamados a objetivarlas.

2. Peculiaridad del objeto especulable

También para las ciencias especulativas tiene el hombre que reunir condiciones que hagan aprehensible el objeto de ellas, en virtud de la ley fundamental expuesta arriba sobre la correlación objeto-sujeto. No puede tener especulación una persona en cualquier estado, los objetos especulables sólo se manifiestan a los que son capaces de conocerlos.

Me valdré de una comparación. Cada una de las cualidades sensibles que se nos ofrecen en los cuerpos —color, sonido, olor, sabor, calor— es un objeto que responde a la capacidad de un sentido para objetivarlo: vista, oído, olfato, gusto, tacto. Y esta correspondencia entre el objeto y el sujeto es tan exacta y rigurosa, que nunca el olor será objeto de la vista, ni el color objeto del olfato. Hay correlación perfecta entre el objeto sensible en cuanto objeto sensible y el sentido en cuanto capacidad subjetiva de aprehenderlo.

Pues bien: lo mismo que la vista sólo llega a los colores y no a los sonidos, y el oído a los sonidos y no a los colores, así también el hombre que está sumergido en el tráfigo del vivir turbulento, por muy despierto que esté para atender a los menesteres de la vida, carecerá de actitud adecuada para objetivar las cosas de que tratan las ciencias teóricas.

Para que haya objeto teorizable o especulable es menester que haya sujeto teórico o especulativo. Y este sujeto teórico, especulativo, se caracteriza por estar abstraído de las solicitudes vitales, y por haber hecho silencio entre el estruendo de los negocios, y haberse despersonalizado lo suficiente para acallar la turbación de las pasiones, en la medida en que esto es posible para un hombre cuyo conocimiento no va más allá del análisis y la síntesis.

En la teoría, en la especulación, el objeto está como desprendido de los intereses materiales del sujeto, y éste adquiere una objetividad que lo sume en algo enteramente distinto de los cuidados circunstanciales y prácticos de la vida vulgar. La vida teórica sólo se parece a la vida práctica en que la voluntad que mueve una y otra sólo sirve en la teoría de mero sostén a la existencia objetiva de un espectáculo desinteresado. En la teoría, el conocimiento se ha evadido del cuidado, de la voluntad de vivir en el mundo como una persona más entre las demás personas, y esta emancipación hace al sujeto del conocimiento actualizar su condición de ser inmaterial e inmóvil, y su poder de reflejar con una serenidad superior la esencia puramente objetiva, inmaterial e inmóvil, de las cosas.

§ 2. UNICIDAD Y VARIEDAD DE LA CIENCIA

1. Las razones para dividir la ciencia

Pero esta serenidad superior tiene estadios, etapas, o, como se dice, «grados», los discutidos «grados de abstracción», que se haría mejor en llamar «grados de abstraibilidad». Cuando se deja el suelo de los negocios por el cielo del ocio, hay que hacerlo llevando de la mano las peculiares exigencias del objeto, más o menos abstraible de la ganga en que lo envuelve el cuidado de la vida práctica.

Por eso es posible establecer diferencias entre los objetos teóricos, y hacer surgir de su mandato distintos ámbitos científicos que justifiquen objetivamente un cuadro general de las ciencias, parco en las divisiones, pero firme en las columnas y arquivates que sostienen sus compartimentos.

¿Por qué hay varias ciencias teóricas? ¿Por qué no una sola? ¿Por qué se ocupa una en objetos desconocidos para las otras? No podemos profesar un *monismo científico*, por el que la ciencia especulativa estuviese reducida a la soledad del uno. Pero tampoco es conveniente dividir las ciencias en fragmentos sin número y caer en una *infinitud epistemológica*, en la que haya tantas disciplinas científicas como cosas.

Las cosas son muchas, innumerables: no pueden reducirse a número y menos aún convertirse de múltiples en una. De todas ellas procura el hombre hacer ciencia. Y cabe

esta pregunta: todas las cosas de que trata la ciencia teórica, los cielos, los hombres, las plantas, las piedras, ¿merecen, cada una y por separado, ser objeto de una ciencia distinta? O, al revés, ¿tienen todas ellas que unificarse, para entrar en el ámbito de una ciencia única?

Sólo la doctrina expuesta, en que encarecí la distinción entre objeto y cosa, puede suministrar una respuesta certera. De suyo, las cosas innumerables requerirían para ser conocidas teóricamente innumerables ciencias, una para cada una: habría una ciencia de la rosa y otra del jazmín: no habría una botánica que tratase de las dos flores. Pero ya sabemos que las ciencias no tratan de cosas, sino de objetos, y se diversifican en último término por las diferencias de ellos en cuanto tales objetos. Una cosa no es un objeto. Una cosa es algo absoluto, independiente de la capacidad del sujeto cognoscente para aprehenderla. Un objeto, en cambio, es función del sujeto, existe como tal por cuenta del sujeto, en la medida en que éste ha podido objetivarlo y hacerlo pasar de ignoto a conocido.

Las ciencias teóricas serán tantas cuantas sean las objetividades en que puedan ser subsumidas las cosas. Y si sólo hubiera una posibilidad de objetivar, solamente habría una ciencia, que sería única.

De hecho se habla de varias ciencias, y yo convengo en que este hecho no es arbitrario, aunque el número de *ciencias* teóricas es más reducido que los dedos de una sola mano. Hay que explicar cuántas ciencias hay, cuáles son y en qué se funda esta división del saber teórico.

2. La matemática, la física y la metafísica

Kant, en su *Crítica de la Razón Pura*, dio por supuesto que había tres grandes ciencias: la matemática, la física y la metafísica. Para él la cuestión general de la crítica de la razón pura consistía en averiguar cómo son posibles los juicios científicos (que él llamó «*sintéticos a priori*») en estas tres grandes ciencias.

Kant conocía sin duda la doctrina escolástica que sabe distinguir el objeto como cosa y el objeto como objeto. No es lo mismo, diría Cayetano, la *ratio formalis objecti ut res* y la *ratio formalis objecti ut objectum* (*In Primam Partem Aquinatis*, I, 3). Pero los escolásticos no habían acentuado suficientemente la distinción entre cosa y objeto: es lo que hice yo arriba. *Cosa* es la realidad, *res*, considerada en absoluto y con independencia del sujeto que la conoce, ajena e indiferente a las posibilidades y preocupaciones del hombre que la entiende: *objeto* es esa realidad considerada en orden al sujeto cognoscente, a cuyo paso sale, en dependencia de lo que es el sujeto que la capta.

Kant, como dije, conocía esa distinción escolástica entre la *res* y el *objectum*, y por eso sabía muy bien que para hacer una división de las ciencias teóricas había que tomar las

cosas de que ellas tratan no de una manera independiente, abandonándolas a su ser absoluto, sino de un modo dependiente del sujeto, o al menos condicionado por él. Algunos epígonos de Kant fueron demasiado lejos al explicar este condicionamiento subjetivo del objeto por el sujeto; pero el maestro vio claro.

Para establecer las tres grandes ciencias teoréticas, matemática, física y metafísica, Kant puso en relación las cosas de que ellas tratan con las facultades del sujeto que las conoce (*Erkenntnisvermögen*), y de esta suerte convirtió esas cosas en objeto de ciencia. ¿En qué se ocupan las matemáticas? Tratan del espacio y del tiempo, condición de las figuras y los números. Pero no serían objeto las cosas espaciales y temporales si no estuviesen en relación con la sensibilidad pura (*reine Sinnlichkeit*). ¿Y la física? Trata de la materia, y esta cosa es objeto gracias a su relación con otra facultad, el entendimiento (*Verstand*). En cuanto a las cosas metafísicas, su problemático ser cobra objetividad representativa gracias a su dependencia respecto de una facultad distinta, la razón (*Vernunft*). De esta manera se ve que matemática, física y metafísica son saberes distintos gracias a que las cosas de que tratan se han puesto en relación con tres facultades también distintas: la sensibilidad pura, el entendimiento y la razón.

De donde viene a ser que Kant llega a dividir las ciencias teoréticas en las mismas partes que había considerado Aristóteles veintidós siglos antes: pues el Estagirita dijo que «habría tres filosofías teoréticas: matemática, física y teológica» (Τρει=j a)\n ei)=en filosofi/ai qewrhtikai/, maqhmatikh/, fusikh/, qeologikh/. *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 18). Entendiendo por «teológica» la ciencia que desde Andrónico de Rodas iba a llamarse «metafísica».

3. Verdadero fundamento de la división de la ciencia

Hoy, empujada por el oleaje de los siglos, toma tierra en esta página de mi libro esa venerable división del saber teórico en matemática, física y metafísica. Si cabe la suerte de recibirla con amistad, escucharemos su luminoso mensaje, que remonta hasta los griegos y que se puede autorizar modernamente con Kant. Pero podría pensarse que este autor ha exagerado el papel que desempeña en la división de las ciencias la correspondiente división de las facultades cognoscitivas del hombre.

Opino que el objeto especulable es un caso determinado del objeto en general y que no es una mera cosa, tomada en absoluto e independiente del sujeto, sino una representación, un objeto que surge al ser puestas las cosas en comunicación con el sujeto. Por consiguiente, las ciencias especulativas pueden distinguirse por sus objetos especulables en cuanto son especulables, es decir, en cuanto encajables en la potencia especulativa. Pero mientras Kant considera este poder cognoscitivo con el que se pone en comunicación la cosa en sí como una triple facultad —pura sensibilidad,

entendimiento y razón—, yo creo que sería conveniente considerarlo solamente como razón.

La humana capacidad cognoscitiva que nos interesa para fundar la división de las ciencias teóricas en matemática, física y metafísica no es la pura sensibilidad, el entendimiento y la razón, sino única y sencillamente el entendimiento racional, porque la sensibilidad sólo es ministra y sierva de nuestra facultad de entender, y la razón no es otra cosa que el mismo entendimiento considerado en su oficio de discurrir, y no meramente de percibir o juzgar.

§ 3. LOS CUATRO GRADOS DE LA ABSTRACCIÓN

1. La razón y los conceptos abstractos

La distinción y clasificación de las ciencias teóricas es asunto que cabe únicamente dentro de lo que en esta obra he llamado análisis conceptual o lógico. Es cierto que la ciencia es un conjunto de conceptos abstractos dispuestos en forma demostrativa, que se alimentan de la observación y del análisis intuitivo (holológico, etiológico y teleológico); pero como sistemas de conceptos están dentro del análisis lógico y son un fruto suyo. Esto es fácil de entender cuando se recuerda que toda ciencia tiene que constar necesariamente de argumentos o medios demostrativos de índole universal, que valgan para todos los casos de cada clase de asuntos. Y al universal sólo se llega por ascenso desde lo particular: ascenso al que he llamado análisis lógico.

Ahora lo que me preocupa es el hallazgo de un criterio que sirva para introducir en ese mundo de los conceptos y de los juicios abstractos y universales que son fruto del análisis lógico (y de la síntesis que le corresponde) una variedad objetiva. Esta variedad no puede proceder de las distintas facultades cognoscitivas, como quiso Kant; y si hemos reducido todas a la razón, será en la razón misma donde deberemos hallar la diferencia entre objetos de especulación que sirva para diferenciar las ciencias. La razón, no se olvide, es la facultad de pensar y relacionar conceptos abstractos.

Puestas así las cosas, la distinción objetiva de los sistemas de conceptos a que llamamos «ciencias teóricas» dependerá de las diferentes maneras de abstracción. Y como la abstracción, dentro de mi doctrina, tiene su puesto en el análisis conceptual (caracterizado en el libro primero de esta obra como ascenso de lo particular a lo universal), y a su vez este análisis de conceptos está en estrecha conexión con los análisis intuitivos de cosas (holológico, etiológico y teleológico), tendremos que caracterizar las diferentes maneras de abstracción por su origen en el mundo intuitivo de las cosas.

Schopenhauer vio con meridiana claridad que el hombre poseía un poder de que

carecen los brutos, y que no es otro que «este reflejo abstracto de todo lo intuitivo en el concepto no intuitivo de la razón» (*dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft*) (*El Mundo como Voluntad y Representación*, t. I, § 8). Y vio también que la piedra de toque para aquilatar la validez de un concepto abstracto (que es siempre una representación no intuitiva) residía en la intuición. Extendiendo estas consideraciones, se podría afirmar, creo yo, que la diferente manera de alejarse de la intuición y de lo intuitivo, y de dar alcance a órdenes cognoscitivos de abstracción creciente, puede servir de criterio para introducir y explicar la variedad que se encuentra en esos sistemas de conceptos abstractos que son las ciencias teóricas.

¿Qué hay que entender aquí por intuición y por intuitivo? Quizás haya en absoluto alguna intuición que se extienda más allá de lo fenoménico; pero la intuición que sirve de base a la producción de un concepto abstracto no rebasa nunca el mundo de los fenómenos: por tanto, está siempre en relación con el espacio, con el tiempo y con la materia. En consonancia con lo dicho, una remoción de estos datos intuitivos, un alejamiento respecto del espacio, el tiempo y la materia, producirá conceptos más o menos abstractos, en los que se vayan quintaesenciando los farragos del mundo de la observación. De esta suerte podemos obtener unos cuantos grados de abstracción que funden otros tantos modos objetivos de ciencia teórica. En mi opinión, los grados de abstracción son cuatro: matemático, físico, metafísico y lógico.

2. La abstracción matemática

El primer grado de abstracción es el matemático, que atañe a los conceptos abstractos que son reflejo no intuitivo de las intuiciones puras del espacio y del tiempo.

El espacio y el tiempo son intuiciones puras, según declaró Kant con razones considerables. Estas intuiciones puras no han de ser confundidas con los conceptos abstractos de espacio y de tiempo. Los conceptos de espacio y de tiempo están basados en la intuición pura de la coexistencia y la sucesión, y estrechamente vinculados a esta intuición pura: pero no por eso dejan de ser conceptos abstractos. Sólo así puede explicarse que haya espacios matemáticos de n dimensiones, que no son intuibles —por ser conceptos—, y que, a pesar de ello, guardan relación con el espacio tridimensional euclidiano, que es su límite.

La abstracción concierne al espacio y al tiempo de dos maneras. Primera: el espacio y el tiempo intuitivos son formas vacías, en las que cabe la materia. Considerados así, no son fruto de una abstracción, pues no hay propiamente hablando ascenso de lo singular a lo universal: el espacio y el tiempo permanecen en su singularidad, como cualquier intuición. Pero, con todo, aun en este caso, creo que las intuiciones puras del espacio y del tiempo pueden llamarse abstractas cuando se las intuye sin reparar en la materia,

«separadas» de los datos empíricos y sensibles —movimiento, peso, color, etc.—, y esta abstracción recuerda la que los filósofos peripatéticos asignan a los objetos matemáticos: *abstractio mathematicorum a sensibilibus*. Segunda: en un sentido diferente, el espacio y el tiempo son abstractos por ser conceptos universales. Estimo que ambas maneras de abstracción son necesarias para explicar la matemática, según veremos pronto.

3. La abstracción física

El segundo grado de abstracción es el físico, que concierne a los conceptos abstractos que son reflejo del mundo de las intuiciones empíricas: conceptos de masa, velocidad, movimiento, peso, color, y de esencias sensibles: oro, árbol, caballo. Pero mientras la intuición empírica es una representación que se refiere al objeto singular por medio de una sensación individualísima, el concepto abstracto se refiere al objeto sensible por medio de una característica común a varias cosas. Así, la masa que estudia el físico no es *esta* masa, sino un universal, y lo mismo sucede con todos los objetos que estudian la física y las ciencias naturales. Se llaman abstractos por no ser singulares, por haber abandonado la diferencia numérica; pero no han abandonado la materia empírica y sensible, y tienen, por tanto, un modo de inteligibilidad muy diferente al de los conceptos matemáticos del primer grado de abstracción, que son el tiempo y el espacio vacíos.

4. La abstracción metafísica

El tercer grado de abstracción compete a los conceptos abstractos que abandonan el espacio, el tiempo y la materia, pero llevan en su contenido una pretensión de realidad que apunta hacia una existencia inmaterial: ora porque esta existencia pretenda cumplirse en seres positivamente inmateriales, como Dios y los espíritus puros, ora porque esta existencia parezca cumplirse unas veces en seres positivamente inmateriales y otras veces en seres materiales, como sucede con los conceptos del acto, la potencia, la cualidad, la unidad y tantos otros. Por ejemplo, el acto puede representarse como una perfección puramente espiritual —y así es como han llamado los peripatéticos a Dios, «acto puro»—, pero también puede significar la perfección o determinación de un cuerpo, como cuando esos mismos filósofos dicen que el alma es el «acto primero del cuerpo físico orgánico». Pues bien, considerar el acto sin referirlo por separado a ninguno de estos posibles empleos es considerarlo como algo inmaterial *precisivamente*, con una manera de abstracción que es típica de la metafísica.

Piénsese lo que se quiera acerca de las pretensiones de realidad que abrigan estos conceptos metafísicos, no es menos cierto que presentan un tipo de abstracción que se evidencia como distinto de las dos anteriores. Es la *abstracción metafísica*.

5. La abstracción lógica

El cuarto grado de abstracción, que es el más elevado, se refiere a conceptos que no representan ninguna realidad, ni tienen pretensión alguna de representarla. La abstracción consiste entonces en sustituir con un concepto amplísimo la carencia de la realidad, como cuando concibo la nada, que no es nada, como si fuera algo, o cuando pienso en la tiniebla, negación de la luz, o en el silencio, negación del sonido, como si fueran cualidades reales, sustituyendo así la carencia real de luz o de sonido por medio de una ficción mental que sólo tiene existencia objetiva en la razón. Pasa también esto al relacionar entre sí conceptos abstractos: pues entonces surgen hilos irreales que sólo tienen objetividad dentro de la razón. Estos hilos son relaciones ideales como las del sujeto y el predicado, que hacen posible la predicación y, con ella, los juicios y los enlaces de juicios por fundamentaciones racionales y relaciones, de antecedente y consecuente, esto es, ratiocinios y demostraciones. Esta abstracción, que voy a llamar *lógica*, versa sobre un «ente» que, por agotar toda su entidad en estas funciones racionales, ha recibido de la tradición filosófica el misterioso nombre de «ente de razón». Y de modo plausible: pues se trata del ente más típico de cuantos puede considerar la razón como facultad de conceptos abstractos. Yo conglobo por eso dentro de la *abstracción lógica* (de lo/goj, *ratio*) todos los entes de razón. Pero sin desconocer que al cultivador de la lógica le interesa de modo especial un tipo de ente de razón puramente relativo, de que son ejemplo las relaciones del concepto universal con sus inferiores, el comportamiento del predicado y el sujeto en los juicios, o de los extremos con el medio en las figuras del silogismo, o de las proposiciones universales y particulares, afirmativas y negativas, en las estructuras silogísticas.

Reflexionar sobre la *abstracción lógica* es realizar una operación difícil: pues es una abstracción espontánea, como todas las otras, pero muy rebelde a la objetivación cuando se quiere tratar científicamente. Por eso han tenido tantas dificultades los tratadistas de lógica al querer delimitar el objeto de su ciencia.

§ 4. LAS SUBDIVISIONES DE LAS CIENCIAS

Embarcados en los bajeles de la matemática, la física, la metafísica y la lógica, viene a coyuntura visitar sus compartimientos: pues no son barcas toscas y sin divisiones, sino naves de alto bordo, con tabiques y contrafuertes: si bien éstos, por lo sutil de su materia, no aseguran siempre la independencia a los pasajeros que navegan en su recinto. Y esto parece que es condición general de las cuatro grandes ciencias, matemática, física, metafísica y lógica: que dentro de sí ofrecen divisiones mucho menos seguras y sólidas que las que median entre ellas cuatro.

La razón general se halla en cuanto hemos dicho sobre el criterio diversificador de las

disciplinas teóricas. ¿Qué es lo que establece una línea divisoria entre la matemática, la física, la metafísica y la lógica? Sin duda, la objetividad de las cosas de que ellas tratan, es decir, las cosas no como son en sí mismas, sino tomadas en orden al sujeto que las conoce discursivamente y de manera necesaria, conforme a los cuatro grados de abstracción que atañen a los conceptos.

Cuando se trata de hallar subdivisiones, la cuestión empeora. Porque no disponemos de otro criterio para discernirlas que el dado anteriormente, y éste queda agotado en las divisiones marcadas por los grados de abstracción. Por tanto, carecemos de medios para ejercer con autoridad el oficio de legislador de fronteras.

Sólo cabe entonces dividir las ciencias, no por su relación con el sujeto que las disfruta, sino por las divisiones que presentan las cosas mismas que ellas estudian.

Situación que pone en aprieto al filósofo de las ciencias, porque las cosas mismas que ellas indagan, consideradas como cosas en sí, independientes del sujeto que las convierte en objetos, no bastan para diversificar el saber científico. Las hay de tantas clases cuantas son sus especies o sus géneros, y la división se hace interminable, y no tiene fin la retahíla de las ciencias que resultan, ni hay criterio que permita detenerse en una clase en vez de fijarse en otra.

Supongamos que haya que dividir la matemática por las cosas que ella estudia, y que hemos tomado como base los números. Obtenemos así una disciplina a la que podría llamarse aritmética universal. Pero queremos dar un paso más y llevar adelante la división: justo será entonces considerar por separado las operaciones que se verifican con los números, sus mutuas combinaciones, y los sistemas de numeración en que se expresan las operaciones racionales e irracionales, y asimismo poner de otro lado la teoría de las funciones analíticas, objeto del *análisis trascendente*: llamaremos al anterior *análisis algebraico*, y habremos obtenido dos ciencias. Pero a su vez el análisis algebraico se podrá subdividir en tantas ciencias cuantas son las clases de entes tratados por el matemático: las operaciones aritméticas con el número natural pueden constituir una división completa, y otra el análisis combinatorio, que estudia las variaciones, y otra las operaciones con el número racional, y otra con el número real, y otra con el número complejo. Sacamos así por lo menos seis ciencias analítico-algebraicas, a las que podríamos encajar otros tantos nombres, con sólo tener habilidad para inventarlos.

Con estas observaciones quiero transmitir al lector mi temor ante las subdivisiones de cada una de las cuatro grandes ciencias, pues, estando uno desasistido del criterio o medio de alcanzar la verdad en cada uno de sus compartimientos, que no es otro que el de considerar al objeto en función del sujeto, sólo queda a mano el recurso de dividir la ciencia por las cosas en sí, como estructuras independientes del sujeto, y esta traza no sirve para lo que buscamos, pues nos deja a merced de la multitud ilimitada de las cosas

en bruto, que en sí mismas nunca constituyen sistemas científicos, aunque sí puedan constituir sistemas reales.

En resumen, la división en matemática, física, metafísica y lógica es una división *formal* (en el sentido escolástico del término), hecha por el objeto formal, por el objeto en cuanto objeto; las subdivisiones que se introducen después en cada uno de estos cuatro ámbitos son forzosamente *materiales*, nacen de la materia que sirve de fondo al objeto formal, surgen de la cosa en sí misma, sin relación de proporción con el poder teórico del hombre.

Engolfémonos ahora en el peculiar ámbito que ocupa cada una de estas cuatro ciencias dentro del globo del saber especulativo, empezando por la matemática, la física y la metafísica, y dedicando una consideración especial a la lógica, nacida de su difícil posición, que la hace estar a la defensiva frente a las otras tres ciencias.

Capítulo II: LA MATEMÁTICA Y LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

§ 1. LA MATEMÁTICA A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DEL SABER

1. Prioridad de la matemática en el saber científico

Los autores contemporáneos discuten sobremanera acerca del intuicionismo o el formalismo de las ciencias matemáticas, y otorgan también un interés muy grande a los problemas que plantean a la filosofía ciertas ramas de la matemática superior. Por lo general suelen descuidar las cuestiones elementales, que son las primeras que habría que esclarecer: pues todo lo que no sea poner claridad en los principios de una arquitectura, aunque sea tan delicada y sutil como la arquitectura de las matemáticas, es querer comenzar a construir un edificio por el techo. Así es muy frecuente oír a autores que disputan sobre la naturaleza de las geometrías no-euclidianas o de las aritméticas no-pitagóricas, y que no saben explicar el mecanismo de la demostración del triángulo isósceles, o desentrañar la verdad de la sencilla proposición, tan trivial para el hombre de la calle como misteriosa para el analítico del saber, por la que decimos que dos más dos son igual a cuatro. Kant, que dominaba la matemática de su época, no vaciló en consagrar varios años de su carrera filosófica a averiguar por qué eran juicios sintéticos *a priori* proposiciones tan sencillas y elementales como « $7+5 = 12$ » o como «la recta es la línea más corta entre dos puntos». Sabía que era menester investigar los elementos de las matemáticas partiendo de los más simples: pues averiguada la estructura de los juicios en que se expresan las proposiciones matemáticas se consigue descubrir la naturaleza de éstas, y queda abierto el paso para resolver las cuestiones que iba a plantear después el intuicionismo y el formalismo, y explicar las complejísimas dificultades que plantean las nuevas ramas de la matemática. Estas ramas, si son todavía matemáticas, es que nacen del mismo tronco que las otras, porque de lo contrario no pertenecerían a la misma ciencia.

La peculiaridad de la matemática dentro del globo intelectual de las ciencias especulativas viene dada por su típico modo de abstraer, según dije cuando pincelé los rasgos generales del primer grado de abstracción. La abstracción matemática constituye ante mis ojos el primer grado, porque los conceptos geométricos y aritméticos representan objetos que no han sido todavía despojados de su individualidad, a pesar de ser abstractos. Este punto es importante, y así lo quiero declarar más.

2. La individualidad del objeto matemático

Una de las pruebas del retraso en que al presente yacen las consideraciones sobre el objeto matemático, la veo en el poco interés que despierta una característica que tienen las figuras o los números cuando entran en el análisis de este conocimiento para las operaciones de la geometría y la aritmética, y que consiste en mantener, dentro de una unidad específica o genérica, una individualidad, que permite la repetición del número o de la figura, y, con esta repetición, la comparación mutua, la correspondencia y el conocimiento de las relaciones.

Llamo a esta diferenciación con su nombre de numérica, para distinguirla de la específica y de la genérica.

Nada obsta que cada número sea una especie, y que Aristóteles nos diga en su *Metafísica* (VIII, 3, 1043 b 38) que las esencias se diferencian entre sí como los números, los cuales, añadida o sustraída una unidad, mudan de clase. Cada número, sin menoscabo de su unidad esencial y específica, se repite individualmente; el cinco puede ser muchas veces cinco, y en esto se parecen los números a todas las esencias, que pueden multiplicarse en profusión de individuos dentro de la misma especie, como el gato se repite en cada gato particular, sin perder por eso su identidad específica. Ahora bien, cuando se hace ciencia del gato, no se piensa en ningún gato individual (a no ser que se quieran exhibir ejemplos donde se materializa una definición abstracta y universal). La abstracción que conduce hasta las definiciones naturales omite las diferencias individuales o numéricas. En cambio, la abstracción de los objetos matemáticos no les despoja de su singularidad, de su diferenciación numérica, porque de lo contrario no podría haber ciencia de ellos.

Esta sencilla verdad, desconocida por los tratadistas del día, no pasó inadvertida para Platón ni para su discípulo Aristóteles. Fue anotada por santo Tomás en sus *Comentarios a la Metafísica*; pero no hizo hincapié en ella, y fue olvidada por sus seguidores, los cuales suelen enseñar que las matemáticas, lo mismo que la física, abstraen de la materia singular. Esta afirmación les ha incapacitado para hacer una filosofía de las matemáticas que esté a la altura de las restantes partes de su doctrina.

Con la mayor exactitud había dicho ya Tomás de Aquino exponiendo la doctrina de Platón (*loc. cit.*, lib. I, lect. 10, 157): «En los asuntos matemáticos se encuentran cosas que difieren en número, y que se asemejan en especie; de lo contrario no se salvarían las demostraciones de la ciencia matemática. Pues si no hubiese dos triángulos de la misma especie, en vano demostraría el geómetra que algunos triángulos son semejantes. Y así en otras figuras» (*In mathematicis inveniuntur differentia secundum numerum, similia secundum speciem: alias non salvarentur demonstrationes mathematicae scientiae. Nisi enim essent duo trianguli ejusdem speciei, frustra demonstraret geometra aliquos triangulos esse similes; et similiter in aliis figuris*).

En suma, los objetos matemáticos son separables de la materia sensible, pero no de la materia singular, contra el esquema tradicional divulgado por los tratados escolásticos, que en adelante deberían corregirse de acuerdo con estas consideraciones.

¿Qué haríamos en el universo matemático con la representación del triángulo, si se nos impusiese, como hacen los filósofos escolásticos del día, un solo triángulo, el triángulo especie, la definición de triángulo, que hace abstracción como especie de toda multiplicación y diferenciación numérica? El concepto de triángulo es uno. Pongámonos a hacer con él trigonometría. No andaremos mucho: acaso no podamos pasar de su definición escueta.

Dice Euclides en el primer libro de sus *Elementos*, teorema I, 26, que si dos triángulos tienen dos ángulos iguales y un lado igual, tendrán los restantes lados respectivamente iguales, y el ángulo restante igual, es decir, los triángulos serán iguales.

Este teorema no podría ser demostrado, ni por Euclides, ni por nadie, si no se admitiese en su constitución la diferenciación individual del triángulo dentro de su especie, así como las diferencias individuales, esto es, numéricas, dentro de los conceptos específicos de ángulo y lado. Y esto no por mero ejemplo, sino como parte esencial de la demostración. No se trata de un triángulo universal que se ejemplifica en varios triángulos singulares: se trata de un triángulo universal en el que la repetición numérica dentro de su especie es algo esencial y decisivo para la derivación demostrativa de sus propiedades geométricas.

La diferenciación individual es, por tanto, nota y marca esencial del objeto matemático. Si no la admitiésemos, nos sería también imposible realizar las operaciones aritméticas, que suponen la repetición de un número dentro de su especie, por ejemplo, del número dos cuando le sumamos al dos para obtener el cuatro. Si los números fuesen objetos específicos, y *nada más* que específicos; si la aritmética concibiese los números, no solamente exentos de materia sensible, sino también libres de toda individualidad, sería imposible efectuar una operación tan elemental como $2+2=4$.

Es grato parar mientes en la naturaleza, en cierto modo paradójica, del objeto de la aritmética y la geometría, el cual, siendo puro y exento de contaminaciones empíricas, es también singular, como las cosas empíricas del mundo.

Se ha discutido mucho si las matemáticas son sólo cosa de intuición (intuicionismo), o sólo de concepto (formalismo). Pero cabe también una posición que no sea ni intuicionista ni formalista, porque, como ya dijo Kant, «pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas» (*Crítica de la Razón Pura*, A 51-52; B 75-76). Lo que hay que ver es el papel que en la matemática desempeñan la intuición y el concepto. Más concretamente: la cuestión no se puede resolver nunca si no se sabe lo que es una *intuición pura* y lo que es *construir un concepto*.

3. La intuición pura matemática

Todo concepto requiere como piedra de toque la intuición, según hemos visto al tratar de la verdad. La verdad es la transfiguración de la intuición por el concepto, cosa que sólo se produce en el juicio. En el seno de toda verdad hay una colaboración del concepto y la intuición. La verdad matemática no es una excepción a esta regla. Pero presenta caracteres que la distinguen radicalmente de toda otra verdad. La verdad matemática está hecha también de conceptos y de intuiciones, pero las intuiciones que llenan los conceptos son de un tipo exclusivo. Estas intuiciones son la intuición pura del espacio y la intuición pura del tiempo, que, en virtud de su pureza, se ofrecen de un modo inmediato y necesario al concepto, para que éste se pueda incluir en ellas, y multiplicar en tantos individuos como sean requeridos para las operaciones geométricas o aritméticas. El matemático necesita muchas cosas de la misma especie: muchos triángulos donde se «intuya» el concepto único de triángulo, muchos doses en donde se «intuya» el concepto único del dos, y así con todos los entes geométricos o aritméticos, desde los más elementales a los más complicados. Esta intuición no es una simple comodidad, un expediente útil para dotar de apoyo intuitivo a las abstracciones conceptuales, como sucede en las otras ciencias. Para el matemático, la diversificación numérica del concepto dentro de la especie que dicho concepto representa es la condición imprescindible que le da capacidad para hacer las operaciones constitutivas de su ciencia.

Ahora bien, las intuiciones que introducen variedad numérica en los conceptos específicos de la matemática no son intuiciones empíricas, sino puras. Las intuiciones empíricas —por ejemplo, el color de una esfera— suponen una impresión inmediata en los órganos sensoriales, y duran solamente lo que dura esta impresión. Por el contrario, las intuiciones del espacio y del tiempo en que se apoyan las matemáticas, sea cual fuere su origen, se verifican sin necesidad de impresión sensorial. El espacio y el tiempo se me ofrecen como conjuntos continuos de partes y de indivisibles, estáticos los unos, fluyentes los otros, pero siempre con un orden cuantitativo que hace abstracción de toda materia sensible y de toda impresión sensorial.

Las intuiciones empíricas, cuando ha pasado la impresión sensorial que las produce, se convierten en imágenes, y éstas son siempre más débiles y borrosas que las impresiones. En cambio, las intuiciones del espacio y del tiempo nunca pasan, aunque desaparezcan las cualidades sensibles con que se dan a los sentidos; y cuando nos alejamos de los datos sensoriales —color, peso, movimiento, etc.—, el espacio y el tiempo, en vez de volverse borrosos y debilitarse, adquieren una lucidez que antes no tenían, mostrando a las claras que todas las cualidades con que se ofrecen en la experiencia son heterogéneas

al orden cuantitativo, y más estorban que ayudan para la intuición de este orden.

No se confunda el espacio y el tiempo a que me estoy refiriendo aquí con los conceptos del espacio y el tiempo. Hay, en efecto, conceptos del espacio y del tiempo; pero el espacio y el tiempo de que ahora estoy hablando no son conceptos, porque no son abstractos ni universales, ni se pueden predicar de muchos espacios y de muchos tiempos, sino que son singulares. Precisamente por serlo sirven para singularizar y diversificar numéricamente los conceptos, haciendo que el triángulo, por ejemplo, siendo, como concepto, uno en especie, sea, como intuición, múltiple en número.

Los conceptos matemáticos son diversificados numéricamente por una intuición que no es empírica, sino... ¿cómo llamarla? No hay inconveniente en decir que es una intuición *pura*.

4. *La construcción del concepto matemático*

El concepto con el que se piensa el ente matemático se repite, sin perder su identidad, en las intuiciones puras del espacio y del tiempo, que son fundamento de la cantidad, y así surgen muchas cosas idénticas en especie y diversas en número con las que se puede operar matemáticamente. La índole de las operaciones depende de la estructura resultante de esta colaboración entre el concepto y la intuición. Y como lo único que puede ser representado de antemano y sin recurrir a la experiencia es el orden cuantitativo de coexistencia y sucesión que constituyen el espacio y el tiempo, las operaciones matemáticas están por esencia determinadas a no ser otra cosa que operaciones encaminadas a descubrir el valor igual, mayor o menor que puede establecerse entre estas intuiciones, a la luz de cada uno de los conceptos que las guían.

¿Cómo colaboran el concepto y la intuición? Kant contestaría que «construyendo el concepto».

La «construcción» del concepto matemático es para mí un corolario de lo explicado anteriormente sobre la diversificación del concepto por la intuición pura del espacio y del tiempo. Para Kant fue una manera de explicar la diferencia entre la matemática y la filosofía, y de mostrar la imposibilidad de hacer de la filosofía una matemática: tema de que trató en su «Disciplina de la Razón Pura» (*Crítica de la Razón Pura*, A 712; B 740). Pero las observaciones de Kant pueden separarse de ese contexto y aplicarlas como complemento al problema que he planteado en los dos artículos precedentes.

«Construir un concepto —dice Kant— es representar *a priori* la intuición que le corresponde. Así, pues, la construcción de un concepto exige una intuición *no-empírica*, la cual, en cuanto intuición, sea un objeto *singular*, no obstante lo cual, como construcción de un concepto (esto es, de una representación general) debe expresar en la representación algo universal que se aplica a todas las intuiciones posibles que

pertenezcan a ese concepto» (*Ibidem*).

¿Por qué se llama a esto «construir»? Kant no lo dice, pero creo que la cosa se explica por la índole de la colaboración entre el concepto y este tipo de intuición, que al ser *puesta*, y no *recibida*, y al ser *pura*, dada de antemano (o, como él dice, *a priori*) calza al concepto de un contenido intuitivo que no depende de nada exterior, sensorial o tomado de la experiencia, sino que sale del sujeto cognoscente y de su capacidad cognoscitiva, sin tener que recurrir a nada extraño.

Esta situación hace que la matemática sólo pueda versar sobre magnitudes. «La forma del conocimiento matemático es la causa por la que este conocimiento sólo puede referirse a magnitudes (*auf Quanta*). En efecto, el único concepto que se deja construir, esto es, representar *a priori* en la intuición, es la magnitud; por el contrario, las cualidades sólo se dejan representar en la intuición empírica» (*op. cit.*, A 714; B 742.) Sólo las determinaciones cuantitativas espaciales y temporales pueden ser construidas de antemano sin esperar a que me vengan de la experiencia. El espacio y el tiempo son recortables, manipulables *a priori*, pueden suministrar un material *puro* para construir variedades numéricas dentro de cada concepto universal único.

En suma: el concepto universal, solo, sin intuición, no basta. Kant lo evidencia con el siguiente ejemplo:

«Désele a un filósofo el concepto de un triángulo, y encárguesele decir a su manera cuál puede ser la relación de sus ángulos con el ángulo recto. Todo lo que tiene es el concepto de una figura cerrada entre tres líneas rectas, y, en esta figura, el concepto de un número igual de lados. Por mucho que reflexione sobre el concepto, no hará salir de él nada nuevo. Puede analizar y poner en claro el concepto de la línea recta, o el de ángulo, o el del número tres, pero es incapaz de llegar a otras propiedades que no están contenidas en estos conceptos. Pero que el geómetra se apodere de esta cuestión. Lo primero que hace es construir un triángulo. Sabiendo que dos ángulos rectos juntos valen igual que todos los ángulos contiguos que pueden ser trazados desde un punto tomado en una línea recta, prolonga un lado de su triángulo y obtiene dos ángulos contiguos cuya suma equivale a dos rectos. Parte después el ángulo externo trazando una línea paralela al lado opuesto del triángulo, y ve que de ello resulta un ángulo contiguo que es igual a un ángulo interno, etc. De esta manera llega, por una cadena de razonamientos, siempre guiado por la intuición, a la solución perfectamente clara, y al mismo tiempo general, de la cuestión» (*op. cit.*, A 715; B 743).

Algún incauto podría sospechar que este procedimiento sólo sirve para la geometría elemental. Kant le da un alcance que abarca el ámbito entero de la matemática. Por eso dice: «Pero la matemática no construye simplemente magnitudes (*quanta*), como en la geometría: construye también la mera magnitud (*quantitas*), como sucede en el álgebra,

donde hace enteramente abstracción de la naturaleza del objeto que debe ser concebido según un tal concepto de magnitud. En este caso escoge una cierta notación de todas las construcciones de magnitudes en general (números), como las de la suma, resta, etc., extracción de raíces; y después de haber designado el concepto general de las magnitudes conforme a sus diferentes relaciones, representa en la intuición, conforme a ciertas reglas generales, toda operación que engendra o modifica la cantidad; donde una cantidad ha de ser dividida por otra, combina los caracteres de las dos según la forma que designa la división, etc., y llega así, por medio de una construcción simbólica, tan bien como la geometría por medio de una construcción ostensiva (de los objetos geométricos mismos), hasta donde el conocimiento discursivo no podría nunca llegar por medio de simples conceptos» (*op. cit.*, A 717; B 745).

Por consiguiente, ora sea simbólica, ora sea ostensiva, la construcción del concepto en matemáticas se basa en una intuición pura: la intuición del tiempo y del espacio.

Que el espacio de la intuición a que aludía Kant fuera tridimensional, y que la geometría general utilice hoy espacios de n dimensiones, no muda la cuestión, pues el espacio euclidiano sirve de caso límite a todos los espacios noeulidianos, como la intuición sirve de caso límite a todo concepto.

Además —y esto lo vio muy bien Brouwer—, la intuición pura primitiva no es el espacio, sino el tiempo, que hace posible el número, y, con el número, toda la andadura de esta ciencia.

§ 2. MATEMÁTICA PURA Y MATEMÁTICA APLICADA

1. El fundamento de la aplicación de la matemática

La matemática se ocupa siempre en el asunto de determinar el valor de lo que es mayor, menor o igual, sea en orden a establecer la correspondencia de varios números, sea en orden a determinar la correspondencia de varias series de operaciones.

La magnitud, como valor de lo mayor, igual o menor, es un objeto que no puede existir en una posible intuición empírica sin incluir materia sensible. La magnitud matemática depende de la materia sensible para existir en una posible intuición empírica, si entendemos por existencia la plenitud que compete al fenómeno sensible, como objeto de experiencia.

Y la magnitud matemática presenta otra característica: la de poder ser pensada sin esa materia sensible que requeriría para existir, pero que en realidad no obtiene nunca, pues cumple su función de objeto mental sin ninguna necesidad de ella. En las representaciones de la matemática no se encuentra nada que pertenezca a la sensación, justamente por ser objetos que no dependen de la materia para ser intuitos, esto es, que

pueden ser concebidos sin materia sensorial, haciendo caso omiso del peso, del color, de la dureza, del movimiento.

Aristóteles llamó a esta propiedad del objeto matemático de un modo que contrasta con el que le servía para designar las cosas físicas. A éstas las consideraba como provistas de materia sensible, *u(/lh ai)sqhth/*, mientras que el objeto matemático, exonerado de peso sensible, sólo era depositario de una materia o substancia muy peculiar, la continuidad, a la que daba el nombre de materia inteligible, *u(/lh nohth/* (*Metaphysica*, VII, 10, 1036 a 8).

Yo estimo que esta condición del objeto matemático —poder concebirse sin materia sensible, pero no poder existir sin ella— nos permite entrever una primera diferencia que pueda servir para establecer la subdivisión que buscamos. En efecto, los entes matemáticos, *en cuanto desprovistos de materia sensible y carentes de movimiento*, constituyen el objeto de una gran rama a la que voy a llamar *matemática pura*; y *en cuanto negados a toda capacidad de existencia real fuera de la materia sensible*, constituyen el objeto de la que llamaré *matemática aplicada*.

Supongo que al lector no le habrá pasado inadvertida la última fórmula. La matemática aplicada ha sido caracterizada muchas veces por la aplicación de los números o las figuras a la materia sensible, por la capacidad que tienen números o figuras para regular y dirigir los fenómenos experimentales. Yo he hecho otra cosa: pues creo que lo característico y decisivo de la matemática aplicada se funda, no en la capacidad de los entes matemáticos para existir en las cosas sensibles, sino en su incapacidad para existir fuera de ellas. Fuera de ellas, números y figuras pueden ser entendidos, pero no pueden existir.

2. Aclaraciones sobre la aplicación de las matemáticas

Nada tiene que ver esta distinción entre *matemática pura* y *matemática aplicada* con la que hoy se hace entre axiomática y modelo intuitivo. Piénsese en la relación que hay entre la axiomática de Hilbert, pongo por caso, y la geometría de Euclides. Ésta es el modelo intuitivo de aquélla; pero no puede decirse nunca que sea su aplicación sensible. Es un error confundir toda intuición con la intuición sensible. La geometría de Euclides es ya una ciencia pura, y la axiomática de Hilbert es sólo una formalización de su pureza. En cambio, la relación entre lo que he llamado *matemática pura* y *matemática aplicada* es la aplicación de objetos puros a realidades sensibles, empíricamente dadas: sonoridad, visualidad, fuerza, movimiento, etc.

Es decir, el asunto de la *matemática aplicada* resulta de la adición de una diferencia que es accidental al asunto de la matemática pura; diferencia que, después de unida a este asunto, constituye con él un sujeto único de especulación. Sea ejemplo lo que

sucede cuando al número, asunto de la aritmética, se le adiciona una realidad física ajena a su concepto, como es la sonoridad, y se constituye el sujeto de una nueva ciencia matemática, que sería la acústica. Pero éste es sólo un ejemplo parcial, que, a pesar de referirse a un campo muy estrecho, permite ver cómo lo que se añade al número puro es una realidad sensible —la sonoridad— en la que éste queda alojado.

Tampoco debe confundirse mi distinción entre matemática pura y matemática aplicada con la relativa «aplicación» que se hace cuando, dentro de la primera, se usa de nociones geométricas para desarrollar una cuestión de análisis algebraico. Muchas veces se oye decir que Lagrange hizo la aplicación del álgebra a la mecánica, creando la *mecánica analítica*, de modo equivalente a como Descartes había hecho la aplicación del álgebra a la geometría, para crear la *geometría analítica*. La analogía es evidente, pero no pasa de ser una analogía. La aplicación del álgebra a la geometría no rebasa el espacio y el tiempo puros: se mantiene, por tanto, dentro del orden de la matemática pura. En cambio, la aplicación del álgebra a la mecánica sale del tiempo y del espacio puros para interpretar desde ellos entes empíricos cargados de materia sensorial: fuerzas y movimientos.

§ 3. LA MECÁNICA, PARTE FÍSICA DE LA MATEMÁTICA

1. El tránsito al mundo empírico

Si, en trance de definir la isotropía de la propagación de la luz, enunciarnos, habida cuenta del resultado negativo del experimento de Michelson, que en todo sistema inercial la luz se difunde en un espacio vacío de toda materia con la misma velocidad en todas direcciones, ese espacio vacío de toda materia es ya un espacio físico, y no meramente geométrico. Pues es un espacio recorrido por la luz, que es un ente físico. Y si esto lo podemos decir de un espacio donde se propaga una radiación, lo podremos decir *a fortiori* de un espacio donde se aloja una materia.

Toda referencia a una masa mecánica, presente o ausente, es extraña a la matemática pura; y si una ciencia trata de fuerzas, de masas, de movimientos, de velocidades, de radiaciones, y lo hace con criterio matemático, es que se ha salido ya de la órbita de la aritmética y de la geometría puras, y se ha pasado a otro mundo, que es el de sus aplicaciones a la materia sensorial.

Decía Pascal en un pasaje de su escrito *Sobre el espíritu geométrico* (Frag. II, Sec. 1) que la matemática considera particularmente tres cosas: el movimiento, los números y el espacio, y con arreglo a la investigación que hace de ellas toma estos tres diferentes nombres de mecánica, de aritmética y de geometría. Por lo que hace a la primera, es

cierto que dar de una cosa una explicación mecánica es explicárnosla recurriendo al movimiento local. La geometría no excluye el movimiento; pero es un movimiento ficticio, como el que se utiliza para definir un círculo cuando se dice que es la línea que surge por la traslación de un segmento que gira sobre uno de sus extremos. Este movimiento no es un movimiento real, sino imaginario. Ya Aristóteles sabía que unas ciencias como las matemáticas puras, que hacen abstracción del movimiento, no desdeñan hacer uso de éste para sus procesos lógicos. «También los matemáticos — comentaba santo Tomás— usan de un movimiento imaginado, diciendo que el movimiento del punto engendra la línea» (*Mathematici etiam utuntur motu imaginato, dicentes quod punctus motus facit lineam. In Phys.*, libro VIII, lect. 5, n. 2107).

No así la mecánica. Ella concierne al movimiento real de las cosas reales, sensiblemente dadas, esto es, al movimiento de una materia que es, al menos en principio, una cosa visible. Y en la medida en que los conocimientos se alejan de esta materia sensible van perdiendo carácter mecánico y adquiriendo entidad geométrica.

2. La mecánica, ámbito de la física matemática

No sería atrevimiento infundado sostener que toda la ciencia físico-matemática moderna alienta en el ámbito intelectual de ese saber que Newton definía en el Prefacio a los *Principios Matemáticos de Filosofía Natural* con estas palabras: «Ciencia de los movimientos que resultan de cualesquiera fuerzas, y de las fuerzas que se requieren para cualesquiera movimientos, propuesta y demostrada con rigurosidad» (*Scientia motuum, qui ex viribus quibuscumque resultant, et virium, quae ad motus quoscumque requiruntur, accurate proposita ac demonstrata*). Pero es menester entonces explicar previamente lo que yo entiendo por ese ámbito: pues otra cosa sería un puro *quid pro quo*, y algo tan incongruente como pedir agua a Baco y vino a las ninfas.

No se le puede pedir a la mecánica basamento para todas las cuestiones de la física matemática cuando se oponen —como vemos en algunos filósofos— las nociones de mecánica y mecanicismo a los conceptos de dinámica y dinamismo. Hemos de concebirla de una manera mucho más amplia.

Ampère, en su célebre *Ensayo sobre Filosofía de las Ciencias*, vio muy claro que la mecánica abarcaba también en su seno la dinámica. Para este profuso clasificador del saber, la ciencia en cuestión encierra tres grandes partes: *cinemática*, *estática* y *dinámica*. Impuso el nombre de cinemática a aquella parte de la mecánica que estudia el movimiento local y sus varias clases, e investiga las leyes de la transformación de los movimientos en su relación con el tiempo, pero sin la intervención de las nociones de masa y de fuerza. Hay que subrayar en esta parte el uso que hace la mecánica teórica de las máquinas y los ingenios artificiosos con que se transforman los movimientos: bielas,

excéntricas, poleas, polipastos, fiel en esto al origen de su nombre, procedente de «máquina».

A esta parte de la ciencia en cuestión le había llamado Leibniz *phoronomia*, porque en griego *fora*/ significa movimiento local. Y Kant y Schopenhauer conservaron este nombre, que Ampère cambió por el de *cinemática*.

Ha habido posteriormente una tendencia que tira a reducir la mecánica a la cinemática, de suerte que dar una explicación mecánica de un fenómeno terrestre o celeste no es otra cosa que exponer la razón matemática de su movimiento local. Es evidente que entonces esta mecánica reducida a *phoronomia* no puede abrazar toda la física matemática moderna, como la mecánica celeste así entendida no puede comprender en su seno toda la astronomía.

Por lo que hace a las dos restantes partes de la mecánica, la estática y la dinámica, todo su cometido consiste en hallar el movimiento que toma un sistema de cuerpos bajo la acción de fuerzas dadas, o en hallar las fuerzas capaces de imprimir a un sistema de cuerpos un movimiento. Esto es, la estática se reserva la parte relativa a la teoría del equilibrio de las fuerzas y de los centros de gravedad que lo condicionan, o, lo que es igual, se consagra al estudio de las fuerzas en estado de equilibrio, mientras la dinámica se dedica a estudiar la doctrina de la fuerza en su relación con los cuerpos en movimiento: pudiéndose definir la dinámica con las palabras de Lagrange en su *Mecánica Analítica*: «la ciencia de las fuerzas aceleradoras o retardadoras y de los movimientos varios que ellas tienden a producir».

Todo lo que se ha hecho en la física matemática moderna, incluyendo la concepción que se tiene de lo químico a partir de Lavoisier (que supo definir el elemento químico por la constancia del peso y únicamente por ella), es de una u otra forma deudor de esta doctrina amplia de la mecánica y de sus tres aspectos, cinemático, estático o dinámico. La electricidad y el magnetismo son fuerzas naturales que pueden caer en el ámbito de la dinámica entendida en sentido amplio; y como la dinámica, según lo expuesto, es parte de la mecánica, también serán mecánicas la electricidad y el magnetismo, si es cierto que la parte de la parte es la parte del todo. La termodinámica ya ha consagrado esta identidad en el título con que se llama la disciplina dedicada a estudiar las relaciones del calor y el trabajo. Mayor independencia podría reivindicar otra rama de los estudios físicos, la óptica, si no estudiase la luz y todos sus fenómenos, que son manifestaciones de energía mecánica. En fin, esta universalidad de la mecánica, coextensiva de la física matemática entera, ha sido consagrada por los forjadores de la *mecánica cuántica*.

Por otro lado, basta recordar los grandes nombres de los físicos modernos, Galileo, Newton, Lavoisier, Lagrange, Maxwell, Einstein, y la índole de sus hallazgos más representativos, para llegar al convencimiento de que la naturaleza de la mente de los

cultivadores de la ciencia físico-química moderna es esencialmente *mecanicista*, que toda su producción doctrinal ha plasmado en teorías mecánicas, y que el mundo todo que se ha dejado influir por el genio físico-matemático no ha podido ser de otra índole a como es, plagado de artefactos mecánicos de todas clases, en los que se materializan industrialmente las concepciones y los modelos de sus progenitores. Los físicos matemáticos son los padres espirituales de los ingenieros y de los técnicos, maquinadores que transforman el mundo material con aplicaciones enormemente ingeniosas de las teorías mecánicas.

En nuestros días mi afirmación cobra especial relieve gracias a las pretensiones de la *mecánica cuántica*, que es presentada por sus cultivadores como una gran síntesis llamada al estudio global de la estructura matemática del mundo físico-químico.

Algunos autores han repudiado la tiranía de la mecánica en las ciencias físicas. Por consiguiente, ven con malos ojos a quienes colocan el fundamento de toda la física matemática en la mecánica. Pero tomando esta disciplina en el sentido lato que tiene en estas páginas, creo que es ineludible cuanto he dicho sobre el carácter mecánico de la física matemática.

La razón de este hecho se halla en la necesidad que tiene la matemática de prepararse previamente el campo de sus posibles aplicaciones, que sólo consiguen buen éxito cuando este campo ofrece uniformidad y regularidad. Ahora bien, el mundo móvil sobre el que se aplican las matemáticas —no pienso ahora en los inmóviles sistemas cristalográficos— sólo presenta uniformidad y regularidad suficientes cuando ha sido sometido a la máquina. Es menester inventar máquinas si quiere hacerse física matemática. La máquina ofrece un comportamiento regular y uniforme que puede someterse a medidas. No es raro que la palabra mecánica proceda de *mhxanh*/, *machina*.

Los antiguos no supieron hacer ciencia matemática de las cosas que se mueven, salvo en el dominio de los astros. Los astros presentaban regularidad y uniformidad por la enorme distancia a que aparecen respecto de sus observadores. Por eso desde antiguo fue posible una astronomía, que es ciencia matemática. Fuera de este dominio, la aplicación de la matemática a las cosas que se mueven tuvo que valerse de artificios mecánicos que suministrasen la ansiada regularidad, sin la que no es posible aplicación matemática alguna. Por eso, los comienzos de ciencia matemática con seres móviles distintos de los astros, con seres físicos del mundo sublunar, como son el sonido o la luz, fueron posibles gracias a la invención de un artefacto, de un aparato, de una *machina*. Con la invención de la cítara fue posible la acústica; con la posibilidad de manipular a nuestro antojo rayos luminosos por medio de focos y de espejos, tuvo lugar la óptica.

El estudio de la fuerza humana concierne principalmente a la actividad de los brazos. En los brazos del hombre se encierra toda su capacidad de transformar el mundo. Con

todo eso, cuando se ha querido someter a estudio matemático esta fuerza, se ha tenido que salir de los brazos del hombre y estudiar los brazos de una palanca. La palanca tiene también brazos: pero éstos se pueden medir en su rendimiento, porque son los brazos de una máquina. La palanca, la más elemental de las máquinas, permite mediciones matemáticas, regulares y uniformes, que no se pueden verificar con el brazo del hombre. El brazo del hombre se ha estirado, se ha prolongado en una palanca artificial, y sólo gracias a este artefacto ha sido posible la medición matemática de una fuerza.

La electricidad no puede captarse en la naturaleza, por estar en estado difuso, o por ser tan avasalladora que deslumbra, como en el relámpago. La ciencia de la electricidad comenzó el día en que el hombre inventó una máquina para engendrarla y otra para conservarla: el generador y la pila de Volta. Las máquinas le pusieron en posesión de un fenómeno natural, pero que ya dejaba de ser natural para convertirse en artificial: porque era el producto de un artefacto humano. La ciencia de la electricidad no podía ser otra cosa que ciencia de máquinas, esto es, mecánica, y lo mismo, *caeteris paribus*, puede afirmarse de las restantes partes del saber matemático de la naturaleza referentes al calor, al sonido o a la luz.

Hoy la microfísica estudia el comportamiento del átomo por medio de gigantescos utensilios, y el ciclotrón y el bevatrón son como la ironía de las cosas infinitamente pequeñas, que exigen para entregar su pasaporte las más aparatosas formalidades.

Llega el momento de sacar el corolario de estas consideraciones, en las que se pone de relieve que la física moderna es mecánica, es decir, matemática aplicada al funcionamiento de máquinas. Este corolario es un tanto paradójico, pero nada nos debe arredrar cuando se trata de insinuar la sospecha de una verdad. Y la verdad que aparece ante nuestra suspicacia es ésta: que lo que hoy se llama *física* no es física o ciencia de la naturaleza (fu/sij), sino mecánica o ciencia de la máquina (mhxanh/).

Estamos ya tan acostumbrados a llamar *física* a una ciencia que versa sobre comportamiento de máquinas, o sobre productos derivados de este funcionamiento, que se nos olvida el origen de la palabra, que primitivamente fue aplicada únicamente a los asuntos de la naturaleza (ta\ fusika/), tan distintos de las cosas del arte, como es diverso el mundo de lo natural y el mundo de lo artificial.

§ 4. CIENCIA FÍSICO-MATEMÁTICA Y CIENCIA FÍSICO-FÍSICA

1. La ciencia física sin la matemática

La introducción del movimiento en el orbe del espacio geométrico y del tiempo aritmético ha permitido la creación de la mecánica, y con ella ese peculiar conocimiento de la realidad sensible al que llamamos saber físico-matemático. Pero la materia sensible

introducida en el recinto de las matemáticas, ámbito que pertenece a un orden que hace de suyo abstracción del movimiento y de la materia sensorial, es una realidad que padece, según vimos, una reclusión y un envaramiento muy útiles para descubrir el aspecto cuantitativo de la naturaleza, pero que nos deja a oscuras sobre lo que ésta tiene de más espontáneo y «natural». De ahí que tengamos que preguntarnos ahora si no es posible conocer el movimiento y los atributos sensibles de los cuerpos sin introducirlos en el orbe de las matemáticas, y si el conocimiento que se obtiene de estos fenómenos físicos en estado natural y espontáneo puede todavía llamarse científico.

No pocos investigadores del mundo físico opinan que observar un fenómeno y medirlo por medio del cálculo matemático es hacer ciencia, y apenas si llegan a entrever otras posibilidades de conocer el mundo físico más que al través de sus ecuaciones. Es como si creyéramos que la contemplación de un lago sólo puede efectuarse por la mirilla de un telémetro.

La mecánica, y con ella toda la ciencia físico-matemática, ha ido adquiriendo en la conciencia del hombre moderno una preponderancia tan exorbitante, que las otras ciencias de la naturaleza, las «ciencias naturales» sin más, han pasado a segundo término. Tengo para mí que los físicos miran con algún desdén a los naturalistas. Y es que los naturalistas no cuentan con el apoyo del hombre de la calle, porque sus ciencias no procuran tan fácilmente hallazgos que se materialicen en ingenios mecánicos. Ya he dicho que la llamada física, en el sentido restringido de los modernos, es, paradójicamente, ciencia más artificial que natural, y todo lo artificial suscita un interés humano que no tiene lo natural, como causan más suspensión los fuegos artificiales que los relámpagos.

Con todo eso, cuando llega la hora, la naturaleza se ríe de nuestros juguetes, entre los que tenemos que contar no solamente las máquinas, sino también las teorías físico-matemáticas que, como artilugios mentales, se interponen entre ella y nosotros. Entonces el investigador se vuelve a sentir primitivo y desarmado ante la fuerza y los encantos de la gran madre de todo, y se limita a observarla, a describir y clasificar sus fenómenos, y a indagar sus causas profundas. Su ciencia se vuelve auténticamente «natural».

2. Ejemplo de la densidad de los cuerpos

Por ejemplo, se puede hacer la teoría mecánica del sólido, buscando en modelos moleculares las propiedades de éste (densidad, compresibilidad, dilatación). Ante el sólido más simple, el cristal polar cúbico, formado de iones de signos contrarios, en número igual, que alternan en la estructura, el físico matemático supone que los iones tienen una simetría esférica, y busca la energía potencial total del cristal y la variación de la energía potencial que reina entre los iones de signos contrarios en función de la

distancia. La compresibilidad vendrá dada aplastando el cristal, haciendo variar la distancia entre los iones vecinos, y obteniendo, por un difícil cálculo, la fuerza que va a ejercerse sobre cada ion, la cual, equilibrando la fuerza exterior capaz de comprimir el cristal, da finalmente la medida de su compresibilidad.

Pero dar la medida de algo, aunque sea tan difícil y complicado como el sólido en que se ocupa la modernísima teoría mecánica, no tiene el mismo sentido que dar la definición de algo, y de tomarla como término medio de un raciocinio para deducir las propiedades del sujeto sobre el que especula la ciencia.

Si estamos aún ante la densidad de los cuerpos, puedo situarme en una posición intelectual distinta a la tomada anteriormente, y preguntar con un interés más general y especulativo: ¿Qué es, en el fondo, la densidad? Quizás me acuerde entonces de la definición que dio Aristóteles: «lo que tiene mucha materia en pocas dimensiones» (*id quod habet multum materiae sub parvis dimensionibus*). ¿De qué me sirve esta definición? Prácticamente, de nada. Decir «pocas dimensiones» y «mucha materia» es, en el aspecto cuantitativo y matemático, decir una nonada. El «poco» del volumen, y el «mucho» de la masa tienen que ser determinados con exactitud matemática: de lo contrario, no hay ciencia.

No hay ciencia físico-matemática, pero hay otro tipo de ciencia, porque esa definición es verdadera, no contradice a la realidad, antes bien, la pone de manifiesto, y orienta el pensamiento hacia la investigación de capas profundas ante las que el cálculo matemático tiene que reducirse al silencio. A este otro tipo de saber le llamo ciencia físico-física.

Por ejemplo, la definición de lo denso que da Aristóteles lleva enseguida a la cuestión de saber sus causas, esto es, en qué consiste la condensación y la rarefacción de los cuerpos; y esto no comoquiera, sino investigando ese misterioso fenómeno de la contracción o compresión de las partes de la cantidad en el cuerpo denso y su dilatación en el raro. Porque al decir que lo denso tiene mucha materia en pocas dimensiones, y lo raro poca en muchas, se da a entender que la *misma* masa, con su mismo peso específico, unas veces ocupa más lugar y otras veces ocupa menos: y esto no por ningún ingrediente nuevo que se le añade o se le quita, sino por ella misma. No es un aumento, adición de volumen con adición de masa, ni tampoco un decremento, disminución de volumen con disminución de masa. La rarefacción es el crecimiento del volumen sin el crecimiento de la masa; la condensación es el decrecimiento del volumen sin el decrecimiento de la materia. Ahora bien, cuando se adquiere nueva cantidad, total o parcial, debe adquirirse también nueva materia, como sucede en los fenómenos de la nutrición; y esto supone una mudanza substancial: la transformación de la substancia nutricia en substancia del ser viviente. ¿Cómo, siendo patente que no se da tal clase de mutación, puede dilatarse o

comprimirse un cuerpo?

La solución llevará aparejado el conocimiento de conceptos como «materia», «forma», «cantidad», «parte», «indivisible», «lugar», que son nociones de física, porque aquí tienen referencia a cosas sensibles, móviles y materiales: pero que no pertenecen a la ciencia físico-matemática, sino a esa otra que he llamado ciencia físico-física.

§ 5. FILOSOFÍA NATURAL E HISTORIA NATURAL

1. La filosofía y la historia de la naturaleza

En la esfera de la ciencia físico-física caben primeramente aquellas disciplinas naturales que son científicas en el sentido estricto del término, y sólo de un modo reductivo las disciplinas históricas, si bien estas últimas desempeñan un papel básico en la constitución del edificio científico. La cuestión merece ser explicada con algún detenimiento. Por fortuna, lo ya andado en esta obra facilitará el camino a cuanto voy a decir acerca de la ciencia natural y de su contraposición a la historia natural.

Suele decirse que en la esfera de las ciencias naturales pueden distinguirse con claridad dos clases de disciplinas: unas que investigan las leyes generales del cosmos y de la vida, otras que indagan determinados conjuntos de seres inanimados o animados, en los que se aplican y verifican las leyes antedichas. Augusto Comte, en su *Curso de Filosofía Positiva* (II), llamaba a las primeras ciencias abstractas o generales, y a las otras, ciencias concretas o particulares. Las ciencias abstractas o generales «tienen por objeto el descubrimiento de las leyes que rigen las diversas clases de fenómenos». Las ciencias concretas, particulares, descriptivas «consisten en la aplicación de estas leyes a la historia efectiva de los diferentes seres existentes».

En el terreno de los seres inanimados, el mejor ejemplo nos lo ofrece la química respecto de la mineralogía. «En la química —dice Comte— se consideran todas las combinaciones posibles de moléculas y en todas las circunstancias imaginables; en la mineralogía se consideran únicamente aquellas combinaciones que se hallan realizadas en la constitución efectiva del globo terrestre, y bajo la influencia de las solas circunstancias que le son propias» (*ibidem*).

En el mundo animado, ocurre algo semejante con la biología, que estudia las leyes generales de la vida, a diferencia de la zoología y la botánica, que describen la historia y modo de existencia de cada cuerpo vivo en particular.

La admisión de estos dos planos en el edificio del conocimiento de la naturaleza me parece ineludible, y se explica por la índole misma de dicho conocimiento, el cual no es, como el de las matemáticas, puro y libre de experimentos, sino, por el contrario, fruto de

una lenta observación y experimentación, que nace al contacto, no siempre suave y amable, del mundo empírico, lleno de oscuridades, torbellinos y derrumbaderos. Hay que andar por él con pies de plomo, servirse de muchos ejemplares antes de dar una definición, hacer muchas pruebas, tanteos y contrapruebas, antes de atreverse a formular una ley. Las disciplinas que ayudan a esta difícil tarea y nos previenen con auxilios metódicos, pero todavía precientíficos, son las que constituyen las varias ramas de la historia natural. Antes de llegar a la ley común es menester contar con las diferentes clases de seres naturales, y agruparlos por tipos que sirvan de base a la inducción. No extrañemos que el estudio de la naturaleza se haya servido desde el principio de colecciones: vitrinas de minerales; herbarios y jardines botánicos donde se agrupan plantas secas o jugosas; museos donde se depositan animales disecados, pinchados o conservados en alcohol; parques zoológicos donde se puede observar sin peligro el comportamiento de los brutos, como el que Lastanosa tuvo en la provincia de Huesca, y hay al presente en las grandes ciudades. La ciencia natural propiamente dicha comienza cuando se logra sacar de todo este abundante almacén, después de haberlo clasificado, leyes que permitan inferir conclusiones generales referentes al mundo corpóreo.

Más difícil es señalar los límites donde empieza la ciencia y acaba la historia. Por ejemplo, consideremos un instante las relaciones entre anatomía y fisiología. La anatomía consiste en la descripción de los órganos que componen la estructura de un ser viviente; la fisiología, en cambio, en un estudio de la función de dichos órganos. Todo haría pensar que el examen de la anatomía, aplicado a la estructura de los órganos del viviente, es la base inductiva para la investigación de sus funciones, cosa de la fisiología. Entonces la anatomía sería historia natural, descriptiva de hechos, y la fisiología pasaría a ser ciencia natural, promulgadora de leyes generales. Con todo, a nadie se le ocultan, no solamente las dificultades que tiene la disección de los órganos y su preparación para el estudio pormenorizado, sino la misma clasificación anatómica de éstos, que puede ser elemental, topográfica, según el lugar que ocupen en el cuerpo, pero también sistemática, con vistas a la función que desempeñan en él; y por su parte no está muy claro que la vivisección, la utilización de fistulas, de mutilaciones y de otros procedimientos experimentales de que se vale la fisiología para el estudio del funcionamiento de las estructuras orgánicas, no pase de ser un capítulo previo de la ciencia de los seres vivos, y, como tal, no trascienda tampoco las fronteras de la historia natural.

Me inclino a pensar que tanto la anatomía como la fisiología son aspectos de la historia natural de los seres vivos, y no en vano encontramos que la botánica, la zoología y la antropología son susceptibles de un estudio anatómico que es completado por otro fisiológico, pero que no rebasan, ni el uno ni el otro, el «estadio histórico» del conocimiento natural.

La historia natural es la denominación más tradicional, expresiva y perfecta para la parte descriptiva de todas las «disciplinas naturales», tanto en el aspecto geológico como en el biológico.

En cambio, por ciencia natural yo entendería el conjunto de conclusiones filosóficas acerca del mundo natural y de sus habitantes, obtenidas por la reflexión intelectual a partir de datos de experiencia vulgar o metodizada. La ciencia natural o es filosofía natural o no es nada.

La expresión *filosofía natural* o *filosofía de la naturaleza* es para mí sinónima de *ciencia natural*, como lo era para Newton cuando llamaba a su obra capital *Principios Matemáticos de Filosofía Natural* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), o como lo era para Lamarck cuando llamaba a una de sus obras fundamentales *Filosofía Zoológica* (*Philosophie Zoologique*). Estos dos ejemplos muestran que no hay distinción entre filosofía y ciencia, en ninguno de los dos ámbitos de la física: ni en la ciencia físico-matemática, ni en la ciencia físico-física.

La ciencia es siempre filosófica, porque profesa el amor del saber universal; y la filosofía es científica, porque es conocimiento universal por principios. Lo que no es filosófico ni científico, a pesar de su superior importancia, es la historia, y por eso, aunque hoy son legión los autores que distinguen entre filosofía y ciencia de la naturaleza, yo he preferido aquí distinguir entre filosofía e historia natural, equiparando la filosofía a la ciencia. Una filosofía natural, dicho sea de paso, que no ha conseguido aún la madurez que se admira en el campo de la historia natural.

2. La unidad de las disciplinas naturales

En estos dos pisos horizontales del conocimiento del mundo corpóreo, ¿hay que hacer divisiones verticales que constituyan compartimientos estancos específicamente diversos entre sí? La variedad causa tan majestuosa hermosura, que nos sentimos al pronto inclinados a decir que sí. Con todo, me parece que es mejor salvar la unidad absoluta de la ciencia físico-física, porque no se pueden poner límites objetivos a un objeto que, como tal, no los tiene.

El objeto de la ciencia físico-física, que en mi esquema del saber es la ciencia física sin más, y también el asunto de que trata la historia natural, tienen un carácter que sólo se puede apreciar cuando se contrapone al objeto de la matemática (pura)¹. El objeto de la aritmética y la geometría vimos que carecía de contenido sensorial. Frente a él, examinando el objeto físico, vemos que está cargado de materia sensible.

Es decir, carece de pureza. Esto significa que contiene siempre una carga de materia sensorial, de la que no puede zafarse ni hacer abstracción nunca. Comparemos un objeto matemático y otro objeto físico cuya afinidad pueda inducir a confusiones, y tratemos

enseguida de ver cómo en realidad es imposible confundirlos, a causa de la pureza constitutiva de lo matemático, por un lado, y la falta de pureza de lo físico, por el otro. Sean ejemplo estos dos objetos: el plano y la llanura. El plano, objeto matemático, está desprovisto de materia sensorial, no alude a nada sensible, pesado, coloreado, inerte o dinámico: es, simplemente, una superficie tal, que si contiene dos puntos de una recta cualquiera, trazada en una dirección cualquiera, contiene toda la recta. En cambio, la llanura, concepto físico, implica, sin duda, el plano; pero hace necesariamente referencia a algo empírico, que en este caso es la tierra. Puedo entender el plano sin pensar en la tierra; pero no puedo entender la llanura fuera de la realidad geológica o geográfica. Lo mismo sucede con todos los conceptos naturales estudiados por la mineralogía, la botánica, la zoología, la antropología, y todas las disciplinas de este jaez, sea en su aspecto anatómico, sea en su viso fisiológico.

Hecha esta observación fundamental, puede apoyarse en ella la afirmación siguiente: que toda disciplina científica o histórica que contenga en sus conceptos carga de materia sensible pertenece de uno u otro modo a la esfera de la física, y está fuera del ámbito de la matemática pura y de la metafísica. Esta afirmación, apoyada en la unidad del objeto físico, abona la unicidad de la física.

Pero ¿qué hacer entonces de las distinciones consuetas?

Las distinciones acostumbradas dentro del conocimiento científico e histórico del mundo natural, cuando se divide, por ejemplo, la filosofía de la naturaleza en cosmología y psicología, o se agrupan los estudios naturales en «ciencias geológicas» y «ciencias biológicas», o en fin, se habla de mineralogía, como historia natural de los seres inanimados, y de botánica, zoología, antropología, en sus aspectos anatómico y fisiológico, como historia natural de los seres vivientes, son divisiones todas de carácter «material», no «formal», y, por tanto, no tienen nada de epistemológico, porque responden a la división del objeto como cosa (subdivisible al infinito), no del objeto como objeto (que toma su unidad por su conmensuración con el sujeto pensante que objetiva).

La posición que aquí sostengo es compatible con las diversas posturas que adopte el naturalista respecto de la naturaleza: ya la considere como una serie ascendente e ininterrumpida que camina desde el mineral hasta el hombre, ya la mire como una serie de reinos con rupturas y hiatos que impiden la explicación de los superiores por los inferiores.

Para la posición del que quiere salvar a toda costa la continuidad de los fenómenos naturales y hacernos ver cómo del mineral surge la planta, de la planta el animal, del animal el hombre, la unidad del saber físico-físico parece una exigencia ineludible.

Pero mi posición no es tampoco incompatible con los que sostienen la ruptura entre los

reinos de la naturaleza, y se dan cuenta de que lo superior no puede ser explicado por lo inferior, ni la materia viva por la materia inerte.

No ignoro que la preocupación por salvar la distinción esencial entre el mineral y la planta, la planta y el animal, el animal y el hombre, es de trascendental importancia para sacar conclusiones cosmológicas y psicológicas que pueden repercutir incluso en concepciones morales. Augusto Comte, de quien dijo Nietzsche que había sido «el más avisado de los jesuitas, y quería llevar a los franceses a Roma por los caminos de la ciencia», puso, efectivamente, mucho empeño contra el monismo materialista, que trata de reducir todos los reinos del mundo material a un principio de explicación único (*entreprise d'explication universelle par une loi unique*), y que es «eminentemente quimérica», por desconocer la diferencia esencial entre los fenómenos inorgánicos — celestes o terrestres— y los fenómenos orgánicos —individuales o sociales—. Comte creía poder cavar un foso infranqueable entre estos cuatro órdenes de fenómenos con su clasificación de las ciencias positivas: astronomía, física, química, biología y sociología. Le siguieron en este punto Cournot, Boutroux, Bergson, entre otros, afirmando que la aparición de una forma superior, y, en definitiva, de la vida sobre la materia bruta, o de la racionalidad humana sobre la mera sensibilidad animal, era una *contingencia*, que nunca podrá derivarse como conclusión necesaria de los procesos inmediatamente inferiores.

Hoy discuten los biólogos si el virus es un ser viviente o es todavía un mineral, como se discutió antaño si la bacteria era un animal o una planta, o si el antropoide era o no un racional. *Supremum infimi attingit infimum supremi*. Pero todas estas discusiones, muy fecundas para saber lo que son las cosas naturales, no tienen la menor trascendencia epistemológica cuando se siguen los principios de la filosofía del saber que yo sostengo. Haya o no haya ruptura entre la materia bruta y la materia viva, haya o no un *hiatus* entre el animal y el hombre, siempre será cierto que las distinciones en cuestión atañen a las cosas como son en sí mismas, sin tener en cuenta su relación de proporción con el sujeto cognoscente. En cambio, cuando consideramos estos objetos en cuanto objetos, la unidad de la *physica* se muestra indestructible.

Capítulo III: LA METAFÍSICA

§ 1. EL ASUNTO DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL

Para hablar de metafísica es menester que primero nos pongamos de acuerdo sobre la significación de esta voz. Nos conviene ahora retraer la palabra «metafísica» a su primer origen, cuando Andrónico de Rodas, en el siglo I antes de Cristo, la aplicó para designar los libros en que Aristóteles trataba del ente en cuanto ente como objeto de la «filosofía primera», y de sus primeros principios y causas, objeto de la ciencia «teológica». Este sentido primigenio ha experimentado modificaciones a lo largo de los siglos, y los avatares de la metafísica constituirían el asunto de un tratado entero de filosofía. Pero entre las vicisitudes que ha corrido la metafísica puede advertirse también la perduración del concepto peripatético de esta disciplina, que es cultivada todavía en su forma escolástica por muchos filósofos del mundo cristiano, siguiendo los comentarios con que la ilustraron Tomás de Aquino y sus continuadores. Algo parecido ocurre en el mundo musulmán, donde aún brillan las luces de Avicena y Averroes.

Sea cual fuere la validez de los conocimientos que nos suministra esta metafísica, y de las dificultades que he de señalar después, tengo que exponer en rasgos generales el asunto en que ocupa los interminables folios de sus tratados, que se han sucedido sin apenas solución de continuidad a lo largo de los siglos, con una constancia y firmeza asombrosas.

En las siguientes líneas me ceñiré a la versión aquiniana de la metafísica peripatética.

1. Universalidad formal y causal del objeto metafísico

El objeto de la metafísica es el *ente*, que es el más común, universal y general de los objetos. Para darnos cuenta de lo que esto significa, invito al lector a meditar un momento sobre esta universalidad.

«*Común, universal, general*, en la terminología de la Escuela que adopta santo Tomás, tiene dos sentidos: uno primario y directo, que es causal o dinámico, y expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposición a la causa particular, que no produce más que uno (cf. *In II Physic.*, lect. 6, n. 3); otro derivado y reflejo, que es formal, ya sea metafísico, ya lógico, e indica la aptitud de una forma o de una esencia para existir en muchos y predicarse de todos ellos, en contraposición a la esencia singular o individual, que sólo puede darse en uno y predicarse de él únicamente».

Las palabras transcritas son de Santiago Ramírez (*Doctrina Política de Santo Tomás*, cap. II, § 1) en una nota en la que me da la razón, sin citarme, contra las observaciones

de un cofrade suyo que impugnó mi concepto del bien común. Aquí las voy a aplicar yo, por mi cuenta y riesgo, al carácter *común, universal, general* de la metafísica.

El objeto de la metafísica puede ser universal en el primer sentido —causal—, o en el segundo —formal—. En uno y otro atestigua ser el objeto más inteligible, y, por tanto, motivo para la ciencia más inteligente.

En el sentido *formal*, el ser es el objeto más universal, general y común de cuantos pueden pensarse, porque se atribuye a todo lo que es; de suerte que fuera del ser nada es concebible. Por eso el ser es la noción presupuesta en toda ciencia. Es imposible un conocimiento completo de las cosas peculiares a un género o especie de seres sin una previa y profunda dilucidación de lo que es el ser y sus propiedades. La metafísica es la ciencia universal que trata por menudo de estos conceptos, los penetra intelectualmente, y adquiere inteligencia de ellos. Es una atalaya que domina los campos de las otras ciencias, desde la cual se columbra el territorio más vasto y dilatado de cuantos pueden ocupar la mirada intelectual del hombre. La metafísica se hace así, por su objeto máximamente inteligible, la más inteligente de las ciencias, y, como tal, rectora de las restantes disciplinas del saber humano.

Pero además del sentido formal, el objeto de la metafísica posee una universalidad *causal*. El ente común tiene causas, las cuales son también entes, en una significación primaria: a tal punto que sólo entre ellas podemos hallar bien aplicado el nombre de ente primerísimo. En las cosas sensibles vemos ser, verdad, bondad, unidad, ciencia, pero no vemos estas realidades en su plenitud, sino ahogadas por limitaciones, positivas, privativas o negativas. La belleza en el mundo sensible no es nunca la belleza plenaria, ni la ciencia en ningún mortal es toda la ciencia. Es así que todo lo que admite más y menos lo admite por relación a un máximo: la cosa es más o menos bella por relación a la Belleza en sí; el hombre es más o menos sabio en relación con la Ciencia en sí. Con esto queda claro que si hay realidades que se manifiestan con un más y un menos, tiene que haber una Realidad en sí, que sea un máximo. Por otra parte, entre la realidad deficiente, más o menos real, de este mundo visible, y la Realidad Máxima a que ella nos remite, tiene que haber un vínculo causal. Y esto porque la realidad que es más o menos real en este mundo no es una realidad pura, sino mezclada de esa imperfección que es su límite y le da su carácter deficiente, ensombreciéndola. Pero no puede haber unión entre una perfección y su límite sin una causa exterior a ellos que los una: de lo contrario, se unirían de por sí cosas tan diversas como la perfección y el límite que la disminuye y ensombrece. Las cosas de suyo diversas, cuando se nos ofrecen unidas en el mundo, han sido unidas por alguien: han sido unificadas por una causa unificante.

De esta suerte, la existencia de perfecciones en estado imperfecto nos remite a una Perfección Absoluta, causa de las perfecciones limitadas que contemplamos en el

mundo. Con otras palabras: el ente común y sus propiedades trascendentales, sujeto y asunto de la metafísica, nos remiten a su Ser Máximo, que es su Causa. Y así sucede también con la bondad, la verdad, y todas y cada una de las perfecciones trascendentales.

Por el descubrimiento de estas causas presumen los tomistas que la metafísica, investigadora de ellas, es la más inteligente de las ciencias, y adquiere así su título para regir a las otras disciplinas científicas. Primero, porque las causas del ente común (el cual es *universale in essendo*) son ellas mismas comunes (son *universalia in causando*); y si ya es título de inteligencia tratar del ente común, según lo expuesto arriba, más lo será entender sus causas, según el conocido aforismo: *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Segundo, porque dichas causas existen separadas de toda materia, y no necesitan de materia, no sólo para ser concebidas, pero ni siquiera para subsistir. Dios y las substancias intelectuales (almas separadas y espíritus puros) son causas universales de cosas que son y pasan en el mundo visible; y el que las conoce, según se presume del metafísico, adquiere con ello el conocimiento de las más inteligentes realidades, fuentes de la inteligibilidad de todo y origen de toda inteligencia.

2. La unidad de la metafísica

La ciencia metafísica considera el ente común y las causas comunes del ente (Dios y las substancias intelectuales). Pero no hay duplicidad de objeto. A veces se pregunta uno cómo pueden caber en una misma ciencia un sujeto como el ente, de contornos tan indefinidos y evanescentes, y una figura tan definida e individualísima como el divino y soberano Ser. Y, a pesar de eso, el objeto de la metafísica es uno, y una la ciencia especificada por él. Tomás de Aquino lo dice en el Proemio a sus *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*: «Pertenece a la misma ciencia considerar las causas propias de un sujeto y el sujeto mismo: como el naturalista considera los principios del cuerpo natural. Por lo cual es preciso que pertenezca a una misma ciencia el considerar las substancias separadas, y el ente común, el cual es el género del que son las substancias antedichas causas comunes y universales» (*Ejusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicujus generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae*).

Y es que la metafísica, toda ella, tanto al hablar del ente en cuanto ente como al tratar de Dios o de las substancias intelectuales, erige en objeto de sus consideraciones algo que se caracteriza por *poder existir sin materia*. Lo físico está sumergido en la entraña de lo material, y no puede existir ni ser concebido sin materia sensible común. Lo matemático, por una pirueta intelectual de extraordinario alcance, puede ser concebido

sin materia sensible; pero no existe separado de la materia y del movimiento, esto es, depende de la materia para existir. En cambio, por un privilegio inaudito en otros órdenes científicos, lo metafísico no depende de la materia para existir, no necesita de ella para poder desplegar su existencia, o para ser desde siempre una existencia pura. Y esto no solamente puede decirse de Dios o de las substancias intelectuales, que nunca existen envueltas en la urdimbre de los tejidos materiales; también puede afirmarse del ente en cuanto ente y de sus propiedades trascendentales, que unas veces existen en cosas materiales y otras no; pues para salvar su índole metafísica basta con que puedan existir sin materia, como existen cuando constituyen subsistencias que en nada dependen del mundo material. Tomás de Aquino expone esta doctrina en el lugar citado: «Aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, toda ella se refiere a cosas que son separadas de la materia *secundum esse et rationem*. Porque dicese que se separan de la materia como realidad que existe independiente de ésta y que puede concebirse sin que ella entre en sus conceptos, no solamente aquellas cosas que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas que pueden existir sin materia, como el ente común. Ahora bien, esto no acontecería si dependiesen de la materia en el ser» (*Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent*).

Vemos que la metafísica tradicional tiene por asunto cosas que no dependen de la materia ni para existir ni para ser entendidas, es decir, que pueden separarse de ella *secundum esse et rationem*. Esta elevación sobre la materia otorga su unidad a la metafísica. A pesar de esta unidad, se suele hablar de dos partes: la metafísica general y la teología natural. La metafísica general trata de realidades que no dependen de la materia, pero que se hallan en cosas materiales y en cosas inmateriales, como la substancia, la cualidad, la potencia, el acto, la unidad, la multitud, que pueden existir y ser pensadas como realidades de los cuerpos y como realidades de los espíritus. La metafísica general las estudia prescindiendo del modo peculiar que adquieren en lo corporal, y por eso las llama *precisivamente* inmateriales. Pero otras veces la consideración se vuelve hacia realidades que nunca existen en la materia, como Dios o las substancias intelectuales, que se suelen llamar *positivamente* inmateriales. Siendo la principal de estas substancias Dios, accesible a la luz natural de la razón, la parte que las trata se denomina teología natural.

Vistas así las cosas, no puede hablarse de metafísica más que refiriéndonos a

realidades que pueden existir sin materia: ora porque nunca existen en ella, como Dios y los espíritus, ora porque unas veces existen en contexturas materiales y otras desprendidas de ellas: como el amor, que a las veces se despoja de sus envolturas carnales, y nos hace ver que es también capaz de difundirse prescindiendo de la pegajosa sepultura del cuerpo.

Por buena ilación concluimos que no está bien considerar parte de la metafísica a la cosmología, ciencia del mundo material; y que tampoco hemos de hablar de una metafísica del hombre, pues el ser humano incluye siempre en su definición carne y huesos: el hombre separado de la materia sólo existe en la filosofía de Platón, y fue apeado de su pedestal por Aristóteles, con su célebre argumento del «tercer hombre».

¿Y el alma humana? En cuanto «acto primero del cuerpo físico orgánico», es objeto de la psicología, que es una ciencia natural; pero *en cuanto es algo separable* (xwristo/n), sigue la suerte de todo lo que puede separarse de la materia, y entra de lleno en el objeto de la metafísica: *quomodo se habeat haec forma, id est anima rationalis, secundum quod est separabilis et sine corpore existere potens, et quid sit secundum suam essentiam separabile, hoc determinare pertinet ad Philosophum Primum* (*In Phys.*, lib. II, lect. 4, n. 357).

§ 2. LAS DIFICULTADES DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL

El filósofo que se haya habituado a pensar en el objeto de la metafísica general y de la teología natural habrá podido observar que estas disciplinas no usan del mismo procedimiento que las matemáticas o las ciencias naturales. Voy a intentar mostrar en qué consiste lo esencial de su método, y por qué la metafísica, en su viso tradicional, es una ciencia harto sugestiva, a la par que sobremanera problemática.

1. El análisis real en la metafísica general

Si es cierto el principio general en que se basa toda esta *Filosofía del Saber*, y que llamé arriba «principio del análisis y la síntesis», la metafísica hará, como toda ciencia, un uso de la resolución y la composición en alguna de las formas con que se adapta a cada clase de objetos. Y como la metafísica tiene las pretensiones de ser una ciencia de lo real, e incluso de lo realísimo, tendremos que esperar que haga uso del análisis y la síntesis de «cosas», esto es, de objetos de intuición, que se oponen a los objetos de concepto.

Pero enseguida nos percatamos de que la metafísica, aunque sea ciencia de lo real, no puede seguir este método, porque la única intuición sometida al principio del análisis y la síntesis es la intuición del tiempo, del espacio y de la materia, y la metafísica es, por

definición, una ciencia que especula sobre objetos que pueden existir sin materia (*quae sine materia esse possunt*), es decir, que pueden existir más allá de lo temporal, lo espacial y lo material. Por tanto, no le interesa un análisis que se aplica exclusivamente a la intuición pura del tiempo o del espacio, o a la intuición empírica de la materia. Esto es como decir que la metafísica no puede utilizar ninguno de los «análisis de cosas» estudiados por mí en el primer libro, capítulo décimo, de esta obra.

Creo que el análisis que utiliza es distinto, y, sea cual fuere su legitimidad, necesita de una presentación especial.

Es un análisis que pretende poner de manifiesto que en las cosas hay realidades distintas con distinción real, pero que no son separables en el espacio ni en el tiempo. Ninguno de los análisis de objetos de intuición, estudiados en el libro primero, llegaría tan lejos. Pues mientras éstos se circunscriben a la descomposición en el espacio o en el tiempo de una cosa, el análisis metafísico pretende descomponer una realidad en otras realidades que no son separables de ningún modo, ni pueden existir unas fuera de otras.

¿Hay tal cosa? ¿Puede aceptarse descomposición semejante? Logramos figurarnos la cosa descompuesta cuando suponemos que sus elementos o sus órganos admiten una separación en el espacio o en el tiempo, sean éstos puros o empíricos. Mas decir que una cosa real puede dividirse en otras realidades que son realmente distintas entre sí, pero que no pueden intuirse como distintas en ninguna clase de intuición, ni pura ni empírica, es poner a prueba el caletre del lector o del oyente.

Delante de mí se yergue una acacia. El análisis que utiliza el metafísico no se preocupa de las partes separables en que puede dividirse este árbol. Ahonda en la acacia penetrando en su profundo ser, y descubre realidades que son partes de ella, pero que no pueden verse, tocarse ni existir separadas. La acacia, dice, se compone de partes, que son: la materia prima y la forma substancial, la potencia y el acto, la substancia y los accidentes, la naturaleza singular y la subsistencia, la esencia y la existencia. Cada uno de estos componentes está ahí, en la acacia, constituyendo su entidad: pero no puede aislarse en un lugar o en un tiempo, para existir y ser observado sin los otros ingredientes de la composición.

La estructura metafísica que se somete al análisis es, por supuesto, individual y concreta: *es una cosa, no un concepto*; pero una cosa cuyas partes no se intuyen ni en el tiempo ni en el espacio: realidades profundas, que no se pueden exponer en ellos, pero que constituyen el fondo de la realidad singular y concreta. Así, por ejemplo, el todo que descomponemos en esencia y existencia es un ente singular y concreto: la existencia lo es siempre de seres singulares (*singularium existentia est*). La substancia que substa al accidente es también «substancia primera», esto es, individual; y el accidente que dice inherencia a ella se individualiza por la substancia dicha. La naturaleza singular y la

subsistencia son también componentes individuales; y lo mismo cabe decir de la materia y la forma, y de la potencia y el acto, en cuanto componentes de una cosa real que sometemos al análisis metafísico.

Un matemático me dijo un día: —Las matemáticas son las únicas ciencias claras. Si abro un libro de filosofía, no acierto a entender qué es la substancia y el accidente, o la esencia y la existencia.

Era explicable: el análisis matemático no llega a realidades que están más allá del espacio y del tiempo. Tampoco un profesor de física, de química o de ciencias naturales puede investigar las realidades metafísicas aplicando el análisis de que se valen sus ciencias. Todos estos científicos utilizan los análisis estudiados en el libro primero, pero nunca hacen uso consciente del análisis ahora en cuestión, y que es propio del «filósofo», en el sentido restringido que hoy suele darse a esta voz.

Es cierto que hay también filósofos que no admiten este procedimiento metafísico. Ya Suárez impugnó la distinción real entre la esencia y la existencia; pero no se atrevió a impugnar otras distinciones reales de este jaez, labor en que sobresalieron los filósofos posteriores. Lástima que estos últimos no hayan sabido después construir nada sólido y duradero sobre las ruinas causadas por sus críticas.

2. El análisis conceptual en la metafísica general

En cualquier ciencia real, cada una de las partes en que se distingue el todo analizado por el científico mediante una resolución real puede, a su vez, ser sometida a un análisis conceptual, si es cierto cuanto he dicho en el libro primero, capítulo décimo. La metafísica tradicional, que pretende ser ciencia de lo real, no podía ser una excepción; y lo mismo que, después de descompuesta una molécula de agua en hidrógeno y en oxígeno, puedo descomponer el oxígeno en sus notas de concepto para definirlo, así también, después de descomponer, pongo por caso, una cosa real en ente y esencia, puedo decir lo que es el ente universal, y cómo es predicable de las diversas esencias.

Pero sucede con la metafísica algo enteramente propio y diferente de las otras ciencias. Y es que, dada la omnímoda amplitud de las nociones metafísicas, no puedo abstraer las notas de los conceptos como se abstrae, en un concepto empírico, la especie del individuo, o el género de la especie. El ente no es un género. De ahí que los conceptos metafísicos requieran análisis peculiares, y que el método de esta disciplina exija ser estudiado de manera diferente al de las restantes ciencias.

El procedimiento de la metafísica es la analogía. Todos los conceptos de la metafísica son análogos, y se comportan con sus analogados según las reglas que se estudian en los tratados *De Analogia*, entre los cuales goza de justa celebridad el que escribió Cayetano. Hoy le ha superado el tratado póstumo de Santiago María Ramírez².

Es preciso reconocer que este análisis de conceptos, y el estudio de las condiciones en que debe hacerse, es uno de los triunfos que pueden envanecer a la filosofía escolástica. El uso del latín aprovecha sobremanera para fijar el sentido de los términos en que se apoya este procedimiento, sentido fácilmente escurridizo cuando se confía a la Babel de las lenguas vernáculas. En el análisis de conceptos, los escolásticos han sido y siguen siendo los maestros indiscutibles.

3. *El tránsito del mundo a Dios*

Los análisis que acabo de referir conciernen al ente común. Pero ante Dios, que es un ser simplicísimo, ¿qué puede hacer el análisis? Veamos cómo enfoca el metafísico escolástico a Dios, pasando así de la metafísica general a la teología natural.

El paso de la metafísica del ente común a la de Dios, que es su causa, es extraordinariamente trabajoso. Decir sin más que Dios existe no le está permitido al metafísico escolástico: la proposición «Dios existe» es *per se nota*, porque decir «Dios» es nombrar la existencia por excelencia; pero esto es de suyo evidente para Dios, no para nosotros. «Dios existe» es una proposición que requiere pruebas.

La demostración de la existencia de Dios fue intentada por san Anselmo con excepcional fuerza en el *Proslogium*. La hermosura del tratado en que el arzobispo de Canterbury cuenta las solicitudes intelectuales que le llevaron al súbito descubrimiento de su argumento es difícilmente superable. La prueba de san Anselmo no disimula su carácter sacro, aunque ha sido sacada modernamente de su contexto augusto para ser presentada como prueba exclusivamente racional. Parte del concepto de Dios como aquello que no puede ser pensado mayor (*id quo majus cogitari non potest*), e infiere su existencia diciendo: si este ser, que no tiene mayor, existiese sólo en el entendimiento del que lo piensa, sin existir también fuera de él, en la realidad, resultaría pensado algo que no tiene mayor y que a la par lo tiene, cosa contradictoria. Luego Dios existe.

Las críticas que hacen de este argumento los tomistas son fáciles, y suelen venir tocadas de excesiva confianza en las pruebas que ellos dan.

La demostración de la existencia de Dios propuesta por Tomás de Aquino se resume en las «cinco vías». A la cabeza de ellas, como primera y más evidente (*prima et manifestior*), viene el argumento que prueba la existencia de un primer motor inmóvil a partir del movimiento de las cosas. Saca fruto de los razonamientos que hizo Aristóteles en su *Física* (VIII, 5) para probar que el movimiento de las cosas que hay en el mundo visible no es explicable si no se admite la existencia de un primer motor inmóvil al final de la serie de seres movidos y de seres que mueven. Tomás de Aquino expone y comenta estos razonamientos en el libro octavo, lección novena, de sus *Comentarios a la Física*. De la filosofía natural, la prueba del motor inmóvil pasa a los tratados teológicos, y el

mismo autor la presenta como argumento de la existencia de Dios en la *Summa contra Gentiles* (I, 13) y en la *Summa Theologiae* (pars I, 2, 3).

Tanto ésta como las cuatro restantes vías parten de cosas visibles, cuya existencia indudable consta por los sentidos, pretendiendo llevarnos hasta un ser tan alejado de éstos como el sumo Hacedor.

Este método no está exento de dificultades. Como se advierten mejor sus escollos es comparando el uso de la causalidad que hacen los filósofos cuando quieren demostrar la existencia de Dios y el uso de la causalidad que hacen los científicos que cultivan la física (en el sentido amplio del término). Estos científicos nunca se obligan a cortar un orden subordinado de efectos y de causas sin que esta interrupción venga pedida por los mismos efectos y causas de la serie, todos ellos empíricos, y que, en caso de acabar alguna vez, tendrían que evidenciarlo empíricamente. Aquí, en cambio, sucede al revés: como, por principio, el objeto que se busca es inexperimentable, la detención de la serie de efectos y causas se ordena e impone desde la mente, y para comodidad de la razón, en virtud de conceptos, juicios y raciocinios, pero no de intuiciones; y no porque los efectos y las causas requieran interrumpir sus mutaciones, sino porque la razón necesita detenerse para explicarlas. Podría suceder entonces que se tomase por origen de la serie de efectos y causas empíricamente dados un principio que es sólo origen mental de nuestra explicación de la serie, pero no origen real de la serie misma.

Por otra parte, el uso de la causalidad que efectúan los metafísicos no sólo difiere del que hacen los otros científicos; es también muy distinto del que ejercita el hombre rústico o primitivo, cuando el espectáculo del mundo le despierta el pensamiento de Dios. Veámoslo.

El metafísico suele tomar el mundo como efecto de una supuesta causa, y ponerlo de término medio en un silogismo. El mundo se hace entonces argumento silogístico que lleva a la conclusión de que Dios existe. Ahora bien, el mundo se distingue de Dios con distinción real, como el efecto de la causa, mientras los extremos y el medio de los silogismos afirmativos que aquí se suelen emplear sólo se distinguen con distinción de razón. En la conclusión del silogismo no puede haber nada más que lo contenido en las premisas: y no un ser nuevo y distinto, como lo es la existencia que se pretende probar. ¿Cómo entonces inferir de la existencia del mundo la existencia de Dios? El silogismo, a pesar de todas las ilusiones que nos despierte, no rebasa nunca la identidad, y sirve para el análisis conceptual, no para el análisis real (cf. *supra*, lib. I, cap. 9, § 3).

A diferencia del metafísico, el hombre rústico hace un uso espontáneo de la causalidad que está libre de las dificultades antedichas: lo que permite pensar que, hasta el día, los filósofos no han sabido interpretar la vía causal para llegar a Dios de un modo enteramente satisfactorio.

4. *El análisis real en la teología natural*

Tras haber tratado de si Dios existe (*an sit*), el metafísico escolástico pasa a escudriñar lo que Dios sea (*quid sit*).

Un hombre habituado al estudio de la teoría hecha por los metafísicos que hablan de Dios siente la impresión de que estos autores siguen un procedimiento que podríamos describir como una acumulación de conceptos proyectados desde las cosas visibles del mundo sobre un punto invisible al que se llama Dios. Toman un punto X, y hacen converger sobre él todo lo que puede rastrearse de perfecto en las cosas. La X se convierte entonces en un cúmulo de atributos: bondad, sabiduría, misericordia, justicia, providencia, voluntad, inteligencia, ciencia, etc., etc. Ahora bien, este cúmulo no es montón, porque Dios no es compuesto, sino simple. Si las perfecciones divinas fueran partes de un todo, se limitarían entre sí, y harían que el todo, por constar de partes limitadas, tuviera también límites.

¡Situación curiosa! Sobre un punto proyectamos las perfecciones simples que descubrimos en las cosas visibles, y después de haber acumulado estas perfecciones, el todo que resulta no es todo, porque carece de partes.

Y este todo anterior a las partes (*totum ante partes*), ¿podrá ser analizado por una ciencia de lo real, como pretende serlo la teología filosófica?

Las partes quedan fuera, son las perfecciones dispersas en las criaturas, que hacemos converger en un punto, donde al llegar disuelven sus distinciones reales. No queda todo ni partes y, por tanto, la simplicidad y unidad de Dios impide la aplicación del principio del análisis y la síntesis en su forma holológica.

¿Habrá posibilidad de aplicar este principio en sus formas etiológicas o teleológicas? La respuesta es fácil. Las perfecciones de Dios no se comportan entre sí como el efecto con la causa, o como el fin con los medios.

Pero entonces tenemos que concluir que el conocimiento de la esencia de Dios no es el de una cosa como las demás, sobre la que pueda ejercitarse a su gusto nuestra razón discursiva, pues cae fuera de todas las formas reales del principio del análisis y la síntesis, en que se basan nuestros discursos acerca de la realidad.

5. *El análisis conceptual en la teología natural*

Resta, es cierto, el análisis conceptual. ¿Puede aplicarse al Dios filosófico?

La X que suponíamos existente, y que, por ser simplicísima, carece de partes que puedan ser separadas por el análisis real, se ofrece también como objeto de concepto. Antes, como cosa real, era una mera X, que hacía las veces de lo que en otras ciencias son los objetos de intuición, resolubles y componibles en partes espaciales y temporales. Ahora, al enfocarlo como objeto de concepto, somos más afortunados, pues el principio

del análisis y la síntesis de conceptos no requiere, para éstos, separaciones en el espacio y en el tiempo, sino que descompone y recompone las notas de una identidad por medio de relaciones de razón, que nos permiten concebir como distintos los aspectos de algo que en la realidad es uno.

La identidad divina, no sujeta a ningún análisis real, puede ser tratada por nuestra razón a la manera de un objeto de concepto, y desprender notas que no se distinguen realmente entre sí. Estas notas son los atributos de la esencia divina, entre los que se puede señalar una tenuísima distinguibilidad (*distinctio virtualis minor*), que permite pasar de un atributo a otro, dándoles nombres distintos. Por esta distinguibilidad fundamental, los nombres que se dicen de Dios no son sinónimos: esto es, si digo «justicia» no digo lo mismo que «misericordia», aunque en Dios ni la justicia ni la misericordia se distinguen con distinción real. Así son todas las distinciones filosóficas en lo divino: voluntad, ciencia de simple inteligencia, ciencia de visión, ciencia media, providencia, etc.

Es posible, además, gracias a este análisis conceptual, pensar los atributos entitativos y operativos del sumo Hacedor con un cierto orden, de suerte que se demuestren los unos por los otros. La aseidad (que incluye la perfección absoluta y actualidad pura del ente necesario) explica la infinitud. La infinitud da su razón a la simplicidad. Lo simple lleva consigo unidad. La simplicidad explica también la inmutabilidad, y ésta, la eternidad. Por otra parte, la intelección explica la voluntad, y ésta el poder; y el poder se manifiesta en la creación, el concurso, la conservación, la providencia y la ciencia con que Dios opera sobre las cosas.

La teología natural, a pesar de sus dificultades, es un templo de traza imponente, que merece los respetos y los estudios del filósofo serio: a tal punto, que nadie que se precie de serlo podrá darla de lado, ni pensar con justicia en disponer sus exequias. Al revés de estar muerta, la teología natural es el testimonio perenne y vivo de los límites de nuestra razón, cuando se pone a indagar por su cuenta los misterios de Dios, no solamente en lo que toca a su existencia, en cuanto cognoscible con certeza a partir de las cosas visibles de la creación, sino también en lo tocante a su esencia, cuyos atributos entitativos y operativos cabe rastrear a la luz del discurso natural. Toda esta metafísica se alza empujada por un interés superior a la razón. No ha sido un error definir la escolástica a la manera de una doctrina que ambiciona hacer aceptable la fe a la razón, y preparar al cristiano para dar razón de la esperanza en que vive. Por eso todo cuanto dice la metafísica sobre el Dios filosófico es reasumido y sublimado al entrar en el ámbito de la revelación, pasando a ser instrumento de la teología sagrada, en su tratado *de Deo uno*.

En suma, quienes no hayan estudiado la teología natural, y la rechacen sin previa crítica, se privan de todo el aparato científico elaborado por la mente del hombre, en un

incansable trabajo de siglos, para conquistar un poco de certeza racional sobre los seres inmateriales. Igualmente, los que la aceptan sin crítica confunden el estudio del divino Hacedor con el de las otras ciencias, carecen de tacto intelectual para respetar el misterio, y hablan de las demostraciones de Dios con la impudicia de quien estuviera resolviendo un teorema de matemáticas.

La razón humana, osando elevarse al cielo para escrutar el origen del mundo y el misterio del destino humano, tiene que plegar muy pronto las alas para retornar a tierra. Algo queda: todo un arsenal de nociones limpiamente analizadas y definidas, y que se eslabonan en un panorama conceptual que llega hasta los límites donde el fenómeno, aprehensible por la razón, deja el paso a la realidad insondable, que es cosa de la fe. Al llegar a este límite, orilla de una fuente inacabable, nos sentamos a descansar, y preferimos cerrar los ojos, puesto el oído a los murmullos del agua que rebosa. Viene entonces el sueño, símbolo de la muerte, y, en el silencio de la razón, se abren las perspectivas luminosas que ella ha intentado en vano escudriñar, y que, más allá del fenómeno, explican, sin palabras ni argumentos, la insobornable presencia de la verdadera Realidad.

Capítulo IV: LA CUESTIÓN DE LA LÓGICA

§ 1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Con el calor y trabajo de encuadrar el saber teórico de la matemática, física y metafísica, pensará alguno que he echado en olvido la ciencia lógica o filosofía racional, tan antigua, que puede su memoria competir con las de más arraigado abolengo.

¿Habrà que contarla entre los muertos? Pero la lógica, aunque en ocasiones nos parece ausente, no deja de lanzar destellos de resplandor benéfico, y no cesa de presentarse como faro insustituible para guiar la incierta navegación de la mente humana entre el oleaje de los razonamientos, y de ayudarla a llegar al difícil puerto de las conclusiones verdaderas.

La omisión de la lógica ¿será entonces comparable a esa «laguna inmensa y capital» que Comte reconoció cuando «omitió adrede» las matemáticas en el cuadro de sus ciencias positivas? Si se tratara de esto, estaríamos a tiempo de colmarla, y no habría que dar explicaciones, aunque fuesen tan fáciles como las que dio el autor del *Curso de Filosofía Positiva* para justificarse.

Si no ha sido olvido entre los muertos ni laguna voluntaria, puede haber sido una de estas dos cosas.

La primera causa podría estar en lo siguiente:

La lógica no ha sido incluida entre las ciencias teóricas como ciencia independiente porque puede ser reducida a una de ellas. Así el partidario de la *lógica simbólica* pensará que es reducible al ámbito de la matemática; el adepto de la *lógica de dirección psicologista* no rechazará que se la incluya donde se mete a la psicología y a otras ciencias naturales, que es el ámbito de lo que llamo física; en fin, el adherido a la *lógica de inspiración hegeliana* verá con gusto su inclusión en el dominio de la tercera de las grandes divisiones del saber, que es la metafísica.

La segunda causa podría ser ésta:

La lógica no ha sido incluida entre las ciencias susomentadas porque no es una ciencia más entre ellas, sino que, siendo científica, es instrumento o adminículo del saber.

Voy a examinar por menudo estas dos vicisitudes: una, la que considera la lógica disciplina reducible a las otras, y disculpa así la omisión de su estudio aislado; otra, la que hace este estudio por separado, pero sin parificarle con el de las otras ciencias, por estimar que se trata de algo diferente: no tanto ciencia, cuanto instrumento de ciencia.

La primera vicisitud ocupará los tres artículos siguientes, dedicados a la absorción de la lógica por cada una de las tres grandes ciencias: matemática, física y metafísica.

Un artículo más procurará fijar el verdadero objeto de la lógica y la fisonomía de esta disciplina como instrumento para razonar bien.

§ 2. LA ABSORCIÓN DE LA LÓGICA POR LA MATEMÁTICA

1. La armadura matemática de la lógica

La matemática, por su propia índole y naturaleza, ha tenido siempre el empeño de ser la ciencia más lógica y más racional. Pero no siempre el aparato lógico de las matemáticas ha satisfecho a los cultivadores de esta ciencia, porque no siempre ha respondido a la idea de una teoría deductiva perfecta. Para perfeccionar el aparato lógico y hacerle responder a esta idea ha sido menester que los matemáticos entraran en el campo de la lógica, se apoderaran de sus utensilios y los trasladaran al campo de la geometría y de la aritmética, ajustándolos a las necesidades de estas ciencias en trance de resolver sus propias dificultades y sus peculiares antinomias.

Esta interacción entre ambas disciplinas ha sido sobremanera fecunda. La matemática, gracias a las exigencias lógicas de construir una teoría deductiva perfecta, ha evolucionado en un progresivo afán de exactitud, conseguida según las preferencias de los distintos autores, cuya diversidad no fue óbice para que coincidieran todos en la búsqueda de la precisión y del rigor discursivo. Éste es el significado común que une empeños tan diferentes como los que animaron a Frege y a Peano en la elaboración del contenido de la aritmética, y que llevaron en la geometría a los primeros intentos de teoría deductiva rigurosa ejecutados por Pasch y coronados después por David Hilbert con su axiomática de la geometría euclidiana, y, más adelante, con su metamatemática. Esto ocurrió en una corriente de pensamiento que muchos denominan formalismo. Pero el afán de cumplir con la lógica, o de saber hasta dónde podrán llegar los linderos de su dominio, reluce también en el intuicionismo de Brouwer y en el sistema entero de la teoría deductiva según los dictados del intuicionismo formulado por Heyting. Y si tanto el formalismo como el intuicionismo reivindicaron para la matemática exigencias de rigor lógico, quizás fueron todavía mayores las demandas a que respondió el llamado logicismo matemático de Whitehead y Russell, que plasmó su íntegro sistema en los tres cuerpos cabales y cabalísticos de los *Principia Mathematica*; el cuarto volumen no pasó del proyecto.

Por su parte la lógica, viéndose solicitada por los matemáticos, ha procurado sacar de sí todos los recursos que se escondían en su seno, pues mal podría ofrecerse para ostentar los fundamentos de otra ciencia careciendo ella del rigor de un sistema deductivo perfecto. Así ha surgido una lógica de nuevo aspecto, que reivindica derechos de ciencia independiente y que incluso se presenta como heredera de la lógica tradicional,

llamándose a sí misma lógica simbólica, lógica matemática, lógica formal, lógica moderna, logística o, a veces, lógica a secas. Los libros en que se brindan al lector sus exposiciones tienen el aspecto de tratados matemáticos, aunque no todos exhiben una notación común. En la actualidad, las notaciones más difundidas son la de Peano, utilizada en los *Principia Mathematica* y muy extendida en el mundo anglosajón; la de Hilbert y la de Scholz, de origen tudesco; y la simbólica de la escuela polaca de Lukasiewicz, que se escribe sin necesidad de paréntesis ni de puntos.

Esta lógica de armadura matemática, intento de reelaborar las cuestiones generales que son tradicionales en la disciplina llamada lógica, haciéndolo mediante el uso de símbolos adecuados para la ejecución de algoritmias, y que se presenta a sí misma como una doctrina independiente y fundamental, es la que me interesa en estas líneas.

No es una mera lógica disidente del peripatetismo, fuertemente impregnada por la personalidad de su autor, como lo fue el *Ars Magna* de Raimundo Lulio, o la lógica de Pedro Ramus, o la de Juan Luis Vives, o la de Hegel; ni es tampoco deudora de un autor gigante cuya sombra se proyecte sobre todos sus seguidores: porque decir que tal o cual maestro de logística es el Aristóteles de la nueva lógica suena siempre a cariñosa hipérbole. Pero cuenta con un plantel de figuras que, de hallazgo en hallazgo, han ido formando, desde el siglo pasado, un acervo de enseñanzas sistemáticas. Citemos a Hamilton (1833), De Morgan (1847), Boole (1847, 1854), Peirce (1867, 1870); y una vez más recordemos a Frege (1879) y a Peano (1889), sobre cuyas obras y cuya notación ha trabajado la lógica simbólica de nuestro tiempo, que debe no pocos desarrollos a los ya citados autores de los *Principia Mathematica*, y también a Hilbert, a Brouwer, a Lukasiewicz, a Wittgenstein, a Carnap, por no citar sino algunos autores, entre los ya muertos.

2. Los temas principales de la logística

Los tratados de lógica simbólica que se escriben hoy suelen abrirse por el llamado cálculo de enunciados. Un enunciado se concibe a la manera de una forma lingüística, expresión de un pensamiento referente a una situación de hecho. Estos enunciados con que se comienza el estudio de la logística tienen dos valores —verdadero o falso—, y por eso la algoritmia que se ejecuta con ellos es bivalente. Lukasiewicz ha construido un cálculo trivalente, en el que entran en juego tres valores —verdadero, falso, posible—, y nada impide, en principio, la construcción de cálculos plurivalentes de n -valores. Por lo que toca a la lógica bivalente, esa calidad de verdadero o de falso que tiene un enunciado fue llamada por Frege valor de verdad (*Wahrheitswert*). Esta primera parte de la logística expone el valor de verdad del enunciado compuesto, en cuanto dependiente del valor de verdad de los enunciados simples que son sus componentes, en las diferentes

combinaciones con que puede expresarlas el lenguaje formal, y que son expuestas en las tablas de verdad. Aunque se dan dieciséis posibles combinaciones, las más importantes son siete: copulativa, alternativa, inclusiva, disyuntiva, implicativa, replicativa y equivalente, que se caracterizan declarando el valor de verdad que tiene la combinación cuando ambos enunciados simples son verdaderos, cuando el primero es verdadero y el segundo falso, cuando el primero es falso y el segundo verdadero, o cuando los dos son falsos. Como auxiliar del cálculo se utiliza la negación, que tiene la virtud de convertir un enunciado verdadero en falso, y viceversa.

Este cálculo enunciativo es fundamental, pero no explica la estructura interna de cada uno de los enunciados ligados en las enunciaciones compuestas. Para explicarlo se construye el llamado cálculo de predicados, que en lugar de tratar de enunciados en bloque, juntados por constantes lógicas, los investiga analizando su composición, análisis que lleva al descubrimiento de la función enunciativa, que hace las veces del concepto predicable de la lógica tradicional. La función enunciativa, que también se ha llamado función proposicional, consta de un predicado relativo a uno o varios sujetos, o, dicho en terminología fregeana, consta de una función relativa a uno o varios argumentos, simbolizados por variables individuales. Es decir, que el predicado puede ser: monádico (uniargumental), cuando considera la *cualidad* del individuo, y poliádico (pluriargumental), cuando refleja la *relación* de los individuos entre sí. Por medio de cuantificadores se determina si los individuos son todos los de una clase o al menos uno de ellos. Cuando un solo individuo saca verdadera la correspondiente función enunciativa tenemos una descripción. La extensión de un predicado monádico entendida como una colección de elementos se denomina clase; y si el predicado es (por lo menos) biargumental, se denomina relación. No solamente las *propiedades* de los individuos (cualidades y relaciones) son asunto de la logística: también considera ésta, en un orden superior, las *propiedades de las propiedades*. Algunos tratadistas separan la consideración de estas materias en secciones, considerando como partes diferentes de la lógica simbólica el cálculo de predicados, el de clases y el de relaciones.

Entre las tareas más brillantes de la moderna lógica debe mencionarse la verificación de las leyes, por la que se averigua si una expresión logística es una ley, una neutralidad o una contradicción. En la lógica enunciativa se recurre a varios procedimientos: el más corriente es el de las matrices, que se puede desarrollar en un doble aspecto: sintáctico y semántico. Se consigue también construir toda la lógica enunciativa en un sistema axiomático perfecto, articulando principios y teoremas. En la lógica de predicados la cosa no es tan hacedera, porque no se da un procedimiento de verificación para el campo de la lógica de predicados en su totalidad, aunque sí para la parcela constituida por la lógica de los predicados monádicos. Esto quiere decir que la lógica de predicados no se

puede axiomatizar de un modo completo, pero no significa que carezca de *consistencia*, es decir, que no respete el principio de contradicción. Pero un sistema axiomático debe tener *completud* además de consistencia, es decir, estar de acuerdo con el principio de tercero excluido, de suerte que, de dos proposiciones contradictorias, siempre pueda demostrar una. Y debe tener *decidibilidad*: en presencia de una proposición del sistema, se la puede siempre o demostrar o refutar, *decidir* sobre su verdad o su falsedad. Gracias a Conrado Gödel (*Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, 1931) se sabe que la lógica de predicados, considerada como un todo, permite construir siempre una proposición que, a pesar de pertenecer al dominio de este sistema, no se puede, a la luz de sus axiomas, ni demostrar ni refutar. Sólo ampliando el sistema se consigue la decisión, pero entonces aparece una nueva proposición que no es decidible a la luz del sistema ampliado, y así sucesivamente.

3. Adversarios y críticos de la lógica simbólica

La logística ha tenido y tiene adversarios que denuncian las pretensiones que abrigan algunos de sus cultivadores cuando quieren preterir y suplantar con ella la enseñanza de la disciplina que tradicionalmente se llama lógica, y que es parte de la filosofía o, al menos, instrumento suyo.

Es una vieja historia, que remonta, por lo menos, a las postrimerías del pasado siglo. La lógica de Aristóteles seguía conservando toda su vigencia en medios filosóficos de gran talla intelectual, y aun los menos dados a la restauración de la filosofía escolástica, que en aquel tiempo había ya comenzado bajo los auspicios de buen número de sabios de confesión católica, miraban con inquietud las libertades que algunos logísticos se tomaban al enjuiciar la labor de veinticuatro siglos de un pensamiento lógico que, según había notado Kant, no se vio nunca obligado a la rectificación. Sabían la alta estima en que Kant había tenido la lógica peripatética, que es para él *la* lógica. En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* dice textualmente Kant que «la lógica, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás, si no se quieren contar como mejoras la supresión de algunas sutilidades superfluas, o una determinación más clara de lo expuesto. Es también maravilloso en ella el que no haya podido tampoco dar un paso hacia adelante, y que, por tanto, parezca ser, a todas luces, una ciencia conclusa y perfecta». El hecho de que el filósofo regiomontano hubiera hablado así y hubiera dado la razón de que la lógica fuese la primera disciplina que entró en el camino seguro de una ciencia, cabalmente por no tener que ocuparse en objetos de pensamiento, atenta sólo a la forma de pensar, hacía irritante la actitud de algunos innovadores. Tanto más cuanto que Kant había conocido intentos semejantes, y le era familiar el pensamiento de Leibniz.

El juicio despectivo hacia la nueva lógica no se haría esperar. Latente y difuso en muchos hombres dedicados a la filosofía, halló expresión clara y cortés en las siguientes palabras del profesor de la Universidad de Heidelberg, Guillermo Windelband, autor del célebre *Tratado de Historia de la Filosofía*, en cuya parte VII, § 44, dice: «Reducidos todos los juicios a la forma de ecuaciones entre extensiones de conceptos, aparecen las consecuencias y conclusiones como operaciones de cálculo con magnitudes dadas, y aparece puesto en plena ejecución el principio de la lógica terminística, como lo habían formulado Occam, Hobbes y Condillac. Y así se desarrolla desde Hamilton a nuestros días la «nueva analítica» o «lógica combinatoria» —amplia palestra para el deporte gimnástico de la agudeza estéril. Pues es manifiesto que tal lógica repara exclusivamente en una de las numerosas relaciones posibles entre conceptos, objeto de los juicios, la cual es, además, una de las menos importantes, y que las relaciones verdaderamente valiosas del pensar lógico escapan a este linaje de analítica. Pero la exactitud matemática con que parece desenvolver su arsenal de reglas ha atraído hacia ella una serie de hábiles investigadores, los cuales pasan por alto que el pensamiento viviente y real del hombre no sabe nada de un aparato formal tan esmeradamente elaborado»³.

La condenación de la lógica simbólica como «amplia palestra para el deporte gimnástico de la agudeza estéril» halló en otro libro del mismo Windelband una expresión graciosa: «lógica del tapete verde». Se reducía el área de la palestra, y del campo gimnástico se pasaba al velador. Pero la logística era siempre cosa de juego.

Y era cosa de juego (y aquí aventuro yo una interpretación) porque no tomaba en serio la *intensión* de los conceptos que entran en los juicios, y sólo reparaba en su *extensión*. Si no se considera más que su extensión, los conceptos se vuelven intercambiables, pierden el contenido, y entonces daría lo mismo decir «7+5» que decir «12», siendo así que, según había mostrado Kant, estos conceptos están enteramente uno fuera del otro, aunque se refieran al mismo conjunto de unidades, es decir, aunque tengan la misma extensión. Y sería indiferente decir «bípedo implume» o decir «animal racional», pues, aunque se trata de conceptos tan diferentes (definición descriptiva en un caso, definición esencial en el otro), ambos se refieren a una y la misma esfera de seres: los hombres.

Con la crítica de Windelband parece coincidir la *Lógica* de Alejandro Pfänder, libro que responde a una feliz exploración del globo de la razón humana para trazar el mapa de sus continentes lógicos. En una de sus páginas, Pfänder dice que no se puede cambiar la fórmula S es P, que expresa tradicionalmente los juicios, por otra donde se escribe S = P. Y añade: «Notemos de paso que de aquí resulta claramente que la lógica de tendencia matemática, que reduce todos los juicios a ecuaciones, y todos los ratiocinios a combinaciones de ecuaciones, padece una equivocación fundamental, que anula, violentándolos, la diversidad de los juicios y de los ratiocinios. Consecuencia de este

error es la falsa creencia de que la lógica sea una parte de la matemática, o de que, a la inversa, la matemática pertenezca a la lógica»⁴.

También Poincaré menciona a veces en sus escritos a Peano, Couturat, Russell y Hilbert, y manifiesta algunas de sus propias discrepancias con la lógica simbólica, disciplina que es incompatible, por su formalismo, con la concepción de la matemática que él profesa, más cercana de Kant que de Leibniz. Y en su conocida obra *Ciencia y Método*, al final del capítulo cuarto del libro segundo, escribe estas palabras, después de haber sometido a reposado examen las ambiciones de los logísticos: «En resumen, los señores Russell y Hilbert han hecho los dos un vigoroso esfuerzo; uno y otro han escrito libros llenos de atisbos originales, profundos y a menudo muy justos... Pero decir que han zanjado definitivamente el debate entre Kant y Leibniz es exagerar: sería arruinar la teoría kantiana de las matemáticas. Yo no sé si realmente han creído haberlo hecho, pero, si lo han creído, se han equivocado».

La lógica simbólica topó con un adversario absoluto en la gran figura italiana de Benedetto Croce: léase su *Lógica como ciencia del concepto puro*.

Croce no hace distinciones entre la lógica formal de los aristotélicos y la de los modernos: a carga cerrada dice que todos son vitandos. Croce es enemigo de la «lógica formalista», que impera desde Aristóteles, y de la que sería manifestación exagerada la moderna logística. Tomando de Hegel la noción de concepto puro, afirma que todos los conceptos empíricos y abstractos son pseudoconceptos. Se aparta de Hegel en su concepción del lenguaje. El lenguaje es de naturaleza *alógica*, y obedece a la ley propia del espíritu estético, pero no a la ley propia de la logicidad. La ignorancia de la naturaleza alógica del lenguaje es el motivo verdaderamente determinante del error formalístico. Desde estas premisas se puede entender el juicio despectivo de Croce hacia la lógica simbólica. «...Como *ciencia del pensamiento*, la logística es cosa risible, digna verdaderamente de los cerebros que la han construido, y que son los mismos que van soñando con una nueva filosofía del lenguaje, e incluso con una nueva estética, en sus insulsas teorías de la *lingua universal*». Les llama «innovadores sólo de nombre; porque, como ya se ha notado, son ultrarreaccionarios, esto es, bastante más formalistas que el formalista Aristóteles, descontentos de las divisiones establecidas por éste, no por excesivas y arbitrarias, sino por parecerles escasas y con todavía rastros de cierta racionalidad; y afanados de consuno en procurar una teoría del pensamiento de la que se halle ausente todo pensamiento»⁵.

Estas críticas son absolutas, en cuanto parecen rechazar de plano la validez de la logística, como se rechaza un sistema falso desde otro verdadero. Al contrario, hay autores que admiten la lógica simbólica, pero rechazan las pretensiones de sus cultivadores cuando aspiran a suplantarla con ella la lógica filosófica. Sostienen que son

dos cosas diferentes, y que es imposible sustituir una por otra.

Jacobo Maritain, en su libro de *Lógica* dice estas palabras: «La logística es algo *esencialmente diferente* de la lógica. Mientras que la lógica versa sobre el *acto mismo de la razón* en su progreso hacia la verdad, por tanto, sobre el orden de los conceptos mismos y del pensamiento, la logística versa sobre las *relaciones entre signos* ideográficos, por tanto sobre signos que una vez establecidos se bastan a sí mismos».

Muy agudamente dice después Maritain que la logística «se propone *eximir de pensar*, evitar las operaciones racionales y propiamente *lógicas*, tales como la distinción, argumentación, etc., y *suprimir* toda dificultad en el razonamiento por medio de un álgebra, por lo demás excesivamente complicada, que la inteligencia no tendría más que aplicar». Cosa que hoy se hace, dicho sea de paso, utilizando ordenadores electrónicos. Por el contrario, la lógica «se propone *enseñar a pensar*, enseñar a efectuar convenientemente las operaciones racionales y propiamente *lógicas*, tales como la distinción, la argumentación, etc., y enseñar a *superar* las numerosas dificultades del razonamiento por medio de un arte (virtud intelectual) que debe perfeccionar intrínsecamente la vida misma de la inteligencia, y cooperar a su actividad natural»⁶.

La lógica matemática ha sido criticada también por Wolfgang Albrecht, que dedica a ella un opúsculo titulado *La Lógica de la Logística*, el cual encierra en su breve cuerpo una doctrina densa, de difícil lectura para el que no tenga ya sólidos conocimientos en el asunto⁷. «El presente trabajo —dice en el Prólogo— aspira a suministrar la prueba de que la lógica matemática es precisamente lo que Kant, en la Introducción a la lógica trascendental (*Crítica de la Razón Pura*, B 76), calificaba de ‘organon’, esto es, ‘lógica del uso *particular* del entendimiento’. Como los lógicos matemáticos creyeron que la lógica tradicional tenía que ser precisamente tal ‘organon’, y, por tanto, algo más que un ‘canon del entendimiento’, no les fue difícil argumentar contra ella basándose en su infecundidad para los intereses especiales de las matemáticas».

El opúsculo encierra tres partes: una está dedicada al enunciado y el juicio; otra se consagra a la cantidad del juicio en relación con el número; y la tercera critica la interpretación de la silogística aristotélica hecha por Lukasiewicz. Las tres son sobremanera penetrantes, labradas a puro golpe de concepto.

La lógica filosófica halló escudo y amparo debajo de las alas de otro filósofo de alto vuelo, Günther Jacoby, que no ha sido tan estudiado como se merece. Nacido en 1881 y muerto en 1969, su obra principal es un tratado consagrado a dilucidar la «ontología general de la realidad»: *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*. Según Jacoby, la conciencia tiene dos funciones teoréticas fundamentales: experimentar e identificar. La experiencia y la identidad son nuestras últimas evidencias, que se patentizan de modo inmediato, y son el fundamento de toda prueba ulterior. Todo se nos va en hacer nuevas

experiencias y en englobarlas en las antiguas, todo es conocer y reconocer, aprehender e identificar. Estas evidencias primerísimas conducen a los dos únicos modos de la realidad *en sí*, objetiva y totalmente independiente de nosotros: la del ser, que averiguamos por la experiencia, y la de la identidad, que averiguamos por el pensamiento. Aquélla es objeto de la ontología, y ésta es asunto de la lógica. Ontología y lógica son las dos ciencias fundamentales de esa que él llama la realidad en sí, objetiva e independiente del sujeto. Ambas son creación de la filosofía.

La verdad es que entre Gualterio Jacoby y la logística no debería haber discrepancias de fondo, pues no debe haberlas entre una lógica concebida como ciencia filosófica de la identidad y una logística entendida como parte de las matemáticas. Lo que irrita a Jacoby es el hecho de que los cultivadores de la lógica simbólica se extralimiten, olvidando adrede que una ciencia particular y matemática —la logística— no puede suplantar a otra ciencia general y filosófica —la lógica—. Ésa parece ser la tesis central de su libro polémico *Las pretensiones de los logísticos a la lógica y su manera de escribir la historia*⁸, obra henchida de sabrosas consideraciones, y que propugna, además, una nueva dirección para los estudios de historia de la lógica, libre de los prejuicios de quienes en nuestros días no saben historiar esta ciencia sin otro designio que el de hallar precedentes a la moderna logística. Esta nueva dirección en los estudios de historia de la lógica, exenta de *parti pris*, es la que sigue en la actualidad el gran investigador alemán Guillermo Risse, autor de una obra de alta envergadura: *La Lógica de la Edad Moderna*⁹.

Jacoby no había hecho un tratado especial de lógica, pues no tienen este carácter las consideraciones que dedica a dicha ciencia en su *Ontología General de la Realidad*, ni tampoco las páginas de su citado libro polémico, a pesar de haber expuesto en este último un resumen que llama «el esqueleto de la lógica». Quien iba a dar un tratado completo era su discípulo Freytag-Löringhoff, autor de dos libros sistemáticos¹⁰.

Años antes de que aparecieran las consideraciones de Jacoby sobre las fronteras de la lógica y la logística, y con anterioridad también a las formulaciones de Freytag-Löringhoff, un profesor norteamericano, Veatch, había dado a la estampa su *Lógica Intencional*¹¹. Es un libro penetrado de espíritu independiente, en el que se procura establecer la diferencia entre la lógica matemática y otra lógica, la «lógica intencional, basada en el realismo filosófico». El libro hubiera sido más fecundo si hubiese profesado un concepto más claro de lo intencional¹².

Veatch, además de otra obra en colaboración donde vuelve alguna vez sobre estos temas¹³, es autor de una nueva y original confrontación de ambas ciencias en su libro *Dos Lógicas*¹⁴. Es moderado en su polémica, y se esfuerza en contraponer una lógica de

las humanidades —literatura, historia, arte, filosofía— y otra lógica de las ciencias: la lógica matemática, estableciendo con agudeza y originalidad algunas de sus incompatibilidades: una es la lógica que permite definir qué son las cosas (*what-logic*), y otra es la lógica que no permite definir las, sino solamente establecer relaciones (*relating-logic*). Veatch termina por afirmar que entrambas lógicas son complementarias dentro de la esfera del saber humano, en cuyo ámbito la lógica de las humanidades debe obtener la primacía.

§ 3. LA ABSORCIÓN DE LA LÓGICA POR LA FÍSICA

1. El fundamento teórico del arte de pensar

Lo mismo que ha habido autores que han confundido la lógica y las matemáticas, no faltan filósofos que la incluyen en el marco de la ciencia de la naturaleza, en una de sus partes más importantes: la psicología. Los estudios psicológicos han medrado tanto en nuestro tiempo, que no sólo han explorado eficazmente las regiones de la psique humana, ora por medio de la introspección, ora por procedimientos externos de laboratorio, sino que también han creado un ambiente favorable a la difusión de la psicología, el cual ha permitido que muchos pensadores la lleguen a considerar como la ciencia fundamental del hombre, y la tengan por venero de todos los fundamentos teóricos que requiere el arte de la lógica. Porque la lógica es, según ellos, arte de pensar, y el estudio del pensar es asunto psicológico, no quedándole a la lógica sino la aplicación de los principios teóricos que atesora la psicología.

En efecto: dan por sentado estos autores que la lógica es un arte que se ocupa en la dirección del pensar empírico y real del individuo humano, y que las reglas para esta dirección tienen su fundamento en los mismos procesos psíquicos del pensar: éstos son, por consiguiente, los que constituyen el objeto propio de la lógica. Ahora bien, nadie ignora que el pensar empírico es propiamente objeto de la psicología. Si es así, ¿qué lugar le queda fuera de ella a la lógica? Los partidarios de esta doctrina afirman que ninguno. La lógica es una rama de la psicología. Ésta posee la base teórica y científica de las reglas prácticas con que el arte de la lógica dirige el pensar empírico, o, dicho con otras palabras, la psicología es la parte teórica de la lógica. Representantes de esta tendencia son, entre otros más modernos, Juan Stuart Mill, Teodoro Lipps y Cristóbal Sigwart.

Edmundo Husserl, que fue enemigo de esta corriente filosófica, cita en sus *Investigaciones Lógicas* (Prolegómenos a la lógica pura, III, § 17) estas palabras de Mill: «La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada a ésta. En cuanto

ciencia es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología, y encierra en sí tanto de esta ciencia cuanto es necesario para fundar las reglas del arte» (*Examen de la filosofía de Hamilton*, §5). Algo parecido dice en las primeras páginas de su *Sistema de Lógica Inductiva y Deductiva*.

En el mismo sentido habla Teodoro Lipps (citado también por Husserl, *ibidem*). «La lógica —dice— es una disciplina psicológica tan cierto como que el conocimiento sólo se da en la psique, y el pensar, que llega en él a su plenitud, es un proceso psíquico» (*Principios de Lógica*, § 3).

Igualmente Sigwart niega en las primeras páginas de su magna *Lógica* que las normas de esta disciplina puedan conocerse de otro modo que basándose en el estudio de las «fuerzas y funciones que hayan de ser reguladas por esas normas». Tales normas no son únicamente las reglas técnicas de la metodología, sino los principios lógicos más universales, el principio de contradicción, el de razón suficiente, etc. El objeto de la lógica parece ser para Sigwart algo psíquico, a saber, esas «fuerzas o funciones» que han de ser reguladas por unas normas que nacen de esas funciones mismas. La división de la lógica de Sigwart responde a este criterio. Tiene para el lógico alemán tres partes: una parte analítica, otra parte normativa, y otra técnica. La misión de la parte analítica, encabezando las otras, es «investigar la esencia de la función cuyas reglas se trata de buscar». «Sobre ella se edifica la parte normativa, que debe establecer las condiciones y leyes del ejercicio normal de la función». La aplicación de estas leyes a determinadas materias constituye la parte técnica.

Esta concepción, que dota a la lógica de un objeto real, que no se distingue del objeto de la psicología, es fácilmente comprensible, y es explicable su rápida difusión. Nada parece más natural que entender la lógica a la manera de un arte de pensar. Y si esto es fácil de conceder, no parece menos llano el otorgar que el objeto del arte lógico es algo real y psíquico. Pues el pensar es un elemento de la vida psíquica, y a esta actividad se ordena la regulación de la lógica.

Claro que ese arte de pensar que es la lógica nunca tiene por objeto el curso del pensar como es, sino como debe ser, o, dicho con otras palabras, tiene por asunto el pensar empírico en cuanto dirigible por reglas. Por eso el verdadero problema está en saber de dónde toman esas reglas o normas su validez universal y necesaria para decretar cómo debe ser el curso del pensar nuestro. Los partidarios de la doctrina en cuestión no vacilan en afirmar que la validez universal y necesaria de las normas lógicas deriva de la naturaleza del pensar mismo. Con esto parece que caemos en un círculo vicioso, porque entonces el pensar se dirigiría a sí propio tomándose por regla a sí mismo, lo cual no sería dirigirse, sino dejarse ir.

2. *El pensar como es y el pensar como debe ser*

Los partidarios de la opinión expuesta responden haciendo hincapié en la distinción entre el pensar como es y el pensar como debe ser. El primero es contingente, influido por el hábito, la tradición, las inclinaciones y las aversiones, y el segundo es necesario, libre de tales influencias, pues le consideramos en actuación aislada, sin obedecer a otra voz que la de sus propias leyes. En suma, distinguen un pensar natural y un pensar normal. Este último es el pensar que da la norma al otro, pero que no por eso deja de ser pensar, y, como tal, algo real y psíquico, objeto, por tanto, de la psicología.

Husserl impugna en sus *Investigaciones Lógicas* la absorción de la lógica por la psicología. Según Husserl tienen razón los que buscan al arte de la lógica un fundamento teórico: su error está en que creen hallarlo en la psicología, cuando en verdad hay que buscarlo en otra parte: en una ciencia teórica que no es la psicología, sino la *lógica pura*.

3. *El psicologismo y sus consecuencias*

La doctrina de los que ponen el objeto de la lógica en el pensar, que es asunto de la psicología, y que confunden en consecuencia ambas ciencias, ha sido llamada por Husserl *psicologismo*, palabra que ya había sido empleada en otro terreno por el filósofo italiano Gioberti, que opone el *ontologismo* al *psicologismo*.

Las enseñanzas de Husserl sobre el objeto de la lógica pueden sistematizarse y exponerse desde dos puntos de vista: uno destructivo y otro constructivo. Comencemos por el primero, que lo constituye la refutación del psicologismo.

El psicologismo es falso, porque conduce al empirismo y al escepticismo, que son posiciones filosóficas inaceptables. De ahí que todo el esfuerzo de Husserl procure mostrar las consecuencias empiristas y escépticas del psicologismo, a fin de que éste aparezca ante el lector en su verdadera figura de doctrina inaceptable y absurda.

La consecuencia empirista del psicologismo se obtiene mostrando que, en el caso de ser éste verdadero, sería también verdadero que la lógica es una ciencia empírica, conclusión que es falsa.

El psicologismo enseña que la lógica está fundada en la psicología. Por tanto las leyes de la lógica descansan en las leyes de la psicología. Ahora bien, las leyes psicológicas son relaciones constantes de efecto a causa, experimentales y obtenidas por inducción, esto es, por una enumeración de singulares que nunca puede ser completa, y que además está mediatizada por la validez del principio de causalidad. No son por eso inmediatas. Son además meramente probables y vagas. Si las leyes lógicas estuviesen basadas en los hechos psíquicos, y en sus relaciones constantes o leyes que los rigen, no podrían tener otro carácter que el ostentado por esas leyes. Serían, por consiguiente, experimentales, inductivas, mediatas, probables y vagas, y la lógica se convertiría en una ciencia

empírica e inductiva. Pero esta conclusión es absurda. El principio de contradicción o las leyes de la silogística no son empíricas, ni obtenidas por una enumeración inductiva de casos singulares, ni mediatas, ni probables, ni vagas. Son leyes metaempíricas, conocidas con independencia de la experiencia, con evidencia inmediata, totalmente ciertas y exactas. La lógica no es una ciencia empírica e inductiva, y, por tanto, es absurdo el sistema que pretende basarla en la psicología, que lo es.

La consecuencia escéptica es sacada por Husserl de su concepción del psicologismo como relativismo antropologista, esto es, viendo en el psicologismo un sistema falso que relativiza la verdad a la especie *homo*. Semejante antropologismo es absurdo, porque la verdad no puede ser verdad para una especie de seres y no serlo para otra; y la misma supuesta verdad del relativismo pretende valer como verdad para todos, siendo así que al mismo tiempo niega que haya verdades de este género.

4. *La lógica pura*

La parte constructiva en la doctrina de Husserl sobre el objeto de la lógica es, en verdad, su filosofía entera. Veamos solamente el punto en que se origina, movida por el deseo de liberar a la lógica de su absorción en la psicología.

Antes de entrar en la exposición de la parte destructiva de la obra de Husserl, constituida por su impugnación del psicologismo, di yo a entender que no podía salirse de éste si no se hallaba para las reglas del pensar que suministra el arte de la lógica un fundamento teórico que no fuese el pensar mismo, o, dicho con otras palabras, si al *deber ser* que expresan esas reglas no se le buscaba la base en un *ser* diverso del pensar mismo a cuya dirección se enderezan, porque la distinción que algunos autores esgrimen entre el pensar como debe ser o pensar normal, y el pensar como es o pensar natural, no nos saca del pensar mismo, ni, por tanto, de lo psíquico.

Husserl quiere salir de lo psíquico, sobre todo después de ver las absurdas consecuencias empiristas y escépticas del psicologismo. Y la puerta por donde sale se llama «intencionalidad».

La puerta que nos saca fuera de lo psíquico y que hemos llamado intencionalidad es, ¡quién lo diría!, la característica misma de los fenómenos psíquicos, según Brentano. La intencionalidad es la tendencia que tiene la conciencia a conducir hacia un objeto o contenido heterogéneo a ella.

La palabra «conciencia» tiene para Husserl tres significaciones de importancia. En una, que es para él la originaria, conciencia es sinónimo de reflexión: es el conocimiento que tenemos de nuestros propios actos y estados psíquicos. En otra, la palabra conciencia se refiere al flujo o corriente de hechos psíquicos en su conjunto unitario. En la tercera significación, la palabra conciencia es equivalente de *intentionales Erlebnis*, o, como se

ha traducido al castellano, «vivencia» intencional. En este último sentido, la conciencia o los hechos de conciencia son siempre conciencia de algo, ya que la intencionalidad es el distintivo por el cual un hecho de conciencia es conciencia de un objeto.

Retrotrayéndose a esta conciencia intencional, descubre Husserl en los hechos psíquicos una referencia a objetos que son heterogéneos a ellos. En la esfera de la lógica esto se ve bien con los hechos psíquicos en que se nos dan las expresiones. Toda expresión lo es de un objeto heterogéneo a ella, que Husserl llama significación (*Bedeutung*). Hechos psíquicos como el concepto, el juicio, el raciocinio en su aspecto subjetivo, remiten intencionalmente a un algo heterogéneo. Por encima de la multiplicidad de los actos psíquicos en que concebimos, juzgamos o razonamos, la significación se mantiene con una unidad de validez en sí de carácter inconfundible. Las significaciones son algo *ideal* y *específico*, frente a los hechos de conciencia reales y singulares, pero que, a causa de su intencionalidad, nos remiten a ellas. Y mientras la psicología tiene por objeto estos hechos reales, la lógica tiene por suya la esfera de las significaciones ideales. Éste es el objeto de la *lógica pura*. De ahí su definición: «Ciencia de las significaciones como tales y de sus especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (esto es, ideales)» (*Investigaciones Lógicas*, Investigación primera, III, § 29).

Es de gran interés considerar los esfuerzos de Husserl para distinguir las significaciones de todo lo subjetivo, para hacer ver que son ideales, con idealidad específica y no meramente normativa, y, como dirá en sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que pertenecen al aspecto noemático de la conciencia, cuyos elementos son irreales, y no al aspecto hilético-noético, cuyos elementos son reales. Las significaciones no son el sonido material de las expresiones, pero tampoco la actividad psíquica que nos las ofrece, ni pueden confundirse con las imágenes ilustrativas de la fantasía, ni con los signos, ni con la reminiscencia de lo ya conocido, ni con los objetos mentados por ellas. De esta suerte, disputando contra numerosos adversarios de su tiempo, Husserl enseña que las significaciones son elementos ideales, son noemas y no son noesis, y hace de ellas el objeto de la lógica pura. Así penetra en la esfera de una ciencia teórica que, lejos ya de la psicología, puede servir de base al arte lógico y a sus reglas y principios todos. Quienes le siguieren por esta senda no podrán admitir ya nunca la absorción de la lógica en una ciencia natural.

§ 4. LA ABSORCIÓN DE LA LÓGICA EN LA METAFÍSICA

1. Las dos «ciencias generales»

Nos desviaríamos de nuestro norte si no dijéramos unas palabras acerca de otro exceso cometido por ciertos autores, y que consiste en insacular la lógica en el buche de la metafísica. Esta absorción es algo más excusable que las otras dos, que han sido examinadas en los artículos precedentes; porque la lógica y la metafísica coinciden en ser ciencias generales, que no consienten soberanías ajenas a su jurisdicción, ya que se extienden a todo. Ahora bien, dos jurisdicciones generales y absolutas tienden a destruirse mutuamente, y una de ellas se alza con los bienes de la otra, siendo la más débil la que sucumbe. Además, la lógica, en opinión de los escolásticos, comparte con la metafísica el último y más elevado grado de abstracción, mientras la física y la matemática están por debajo de ella: lo que hace difícil la confusión de la lógica con la matemática o con la física, y fácil su absorción en la metafísica. Quizás por esta facilidad incorporan algunos filósofos en la metafísica cuestiones de lógica, y otros encajan en la lógica cuestiones de metafísica. Sean ejemplo los universales, que pueden ser lógicos o metafísicos; o el estudio de la analogía, que puede tratarse promiscuamente como *analogía nominum* o como *analogía entis*.

2. La lógica en el lugar de la metafísica

Con todo, no han sido los escolásticos, al menos los de la escuela de santo Tomás, quienes han dado morada a la lógica en la mansión de la metafísica. La confusión de una ciencia con otra tiene un representante moderno, Hegel, que se esmeró en legitimarla con un dilatado sistema. «La lógica —dice—, en la significación esencial de filosofía especulativa, se halla en el lugar de lo que antes se llamaba metafísica, y era tratada como una ciencia independiente». La lógica es la «ciencia de la pura idea, esto es, la idea en los elementos abstractos del pensar», definiciones que traduzco de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (§§ 18 y 19), y que coinciden en su sentido profundo con las que ya había expuesto el autor en su introducción a *La Ciencia de la Lógica*, caracterizada por Hegel como «ciencia de la forma absoluta», «pura Idea de la Verdad misma», «exposición de Dios, como él es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito», caracteres, como se ve, que convierten a la lógica en metafísica, siquiera sea conservándola el nombre.

El deseo de aposesionarse de las antinomias en que desde Cartesio se revuelve y agita la filosofía moderna, a la par que la intención de señorearlas, movieron a Hegel para urdir un gran sistema en el que las oposiciones entre el yo y el no-yo, la naturaleza y el espíritu, la extensión y el pensamiento, el concepto y la realidad, lo racional y lo real se pudiesen derivar de una Verdad absoluta, a la que llama Dios, Espíritu, Idea, y cuya forma, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito, investiga la lógica. Dios,

la Idea, el Espíritu, se mueve, se hace, evoluciona, y la lógica es la genealogía de los conceptos puros, del propio movimiento del concepto (*Selbstbewegung des Begriffs*), que la lógica investiga en sus más amplias manifestaciones, y que la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu consideran después en sus aplicaciones.

Este movimiento de Dios, este Dios en movimiento (*Gott in werden*) se manifiesta ya en las primeras páginas de la *Lógica* de Hegel procediendo según el método tripartito (usado ya por Fichte) de tesis, antítesis y síntesis. Procedimiento dialéctico que comienza con la contraposición del ser (tesis) y la nada (antítesis) y su anulación y conservación en el devenir (síntesis). El devenir es la primera síntesis, la que da su sentido a todo el resto del sistema, que no es más que una sucesiva y regular concreción de él.

Lógica viene de lo/goj, *ratio*, razón. Creer que en el fondo de todo está la Razón (y no la Voluntad, como pensó el gran adversario de Hegel), y escudriñar la racionalidad del universo para exponerla en un sistema de filosofía, es un intento admisible. Anaxágoras sabía ya que la mente, el *nous* desempeña un papel cosmogónico sin el que es imposible explicar el orden de las cosas. Hegel acepta el papel ordenador del *nous*, pero no admite que haya una materia externa a él, ni que el *nous*, el pensar, se refiera a nada extraño. «Anaxágoras —dice— es estimado como el filósofo que por primera vez ha expresado el pensamiento de que debe considerarse al *nous*, al pensar, como el principio del mundo, y que la esencia del mundo debe ser determinada como pensar. Con ello puso el fundamento para una visión intelectual del universo, cuya figura pura debe ser *la lógica*. Nada tiene que hacer ella con un pensar sobre algo que resida fuera del pensar; sobre formas que hubieran de emitir signos de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son el contenido y la verdad misma» (*Ciencia de la Lógica*, Introducción).

La lógica investigará, según esto, la racionalidad del universo desde el punto de vista de un *nous* que no tiene que ajustarse a nada ajeno a él: será la ciencia de un logos creador, que sacará de su propia forma el fondo configurable conforme a ésta. Ahora bien, Dios es el único ser cuyo *nous* no tiene que padecer limitaciones extrínsecas; luego la lógica tendrá que investigar a Dios, y será «exposición de Dios» (*Darstellung Gottes*), y, como tal, metafísica.

El intento de Hegel se ha quedado, como es natural, en intentona, porque nadie puede escudriñar la mente de Dios para descubrir y exponer los tipos preexistentes conforme a los cuales se hicieron todas las cosas de la naturaleza y el espíritu. El Dios que este filósofo expone es su propia concepción de la realidad. Concepción viciosa, en la que se dan confusiones de bulto.

Estas confusiones no son siempre fáciles de exponer, ni menos de señalar una a una. Comparado en bloque el pensamiento hegeliano con la austera filosofía de Kant,

advertimos que se ha borrado la contraposición entre fenómeno y cosa en sí. Por lo pronto, la cosa en sí es transformada en Dios, y en un Dios intelectual, que es Idea eterna. Además, sin que se sepa cómo, la eternidad de la cosa en sí abre sus puertas herméticas a una forma del fenómeno: el tiempo. Con el tiempo viene también el movimiento, que pone en marcha los conceptos, cuya verdadera naturaleza es adulterada por una dialéctica enteramente artificial, que les hace marchar al compás de la tesis, la antítesis y la síntesis. De esta suerte, el tiempo, el movimiento y el concepto que fluye hacen fenómeno de la cosa en sí, y, por lo mismo, hacen de Dios, que era el equivalente de la cosa en sí, un ser en devenir. Como Dios es Idea racional, el devenir es lógico; y como es temporal, el devenir es histórico. La lógica y la historia comienzan a caminar del brazo: de su connubio saldrá con los años la «razón histórica» y todas las restantes ilusiones del historicismo.

Esta confusión inicial entre fenómeno y cosa en sí ha sido infausta para todos los filósofos que se han dejado influir por Hegel. Un Dios en movimiento es insostenible; preferimos decir que el fondo de todo es la materia; y entonces es Carlos Marx quien tiene la palabra. «En lo esencial —dice Marx en el Prólogo a la segunda edición de *El Capital*—, mi método dialéctico no es solamente distinto del hegeliano, sino directamente opuesto a él. Para Hegel el proceso del pensar, que él transforma en un sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que constituye sólo su manifestación externa. Para mí es al revés: lo ideal no es nada más que lo material, transpuesto y trasladado a la cabeza del hombre».

Pero entonces es también absurdo hablar de metafísica, ciencia que tradicionalmente trata del ser inmaterial. De la metafísica hegeliana sólo puede quedar en pie la dialéctica, la cual, por ser el proceso de la materia, es enemiga de Dios, y, por tanto, de la metafísica. Es la postura del *materialismo dialéctico*.

De esta manera vemos que la absorción de la lógica en la metafísica, ensayo de Hegel, ha sido letal para la metafísica, devorada por la lógica, y mortal para la lógica, fenecida en brazos de una de sus formas menos seguras: la dialéctica, a la que Kant tenía razón en llamar «lógica de la apariencia» (*Crítica de la Razón Pura*, A 58-61; B 83-86).

§ 5. LA LÓGICA, ADMINÍCULO PARA RAZONAR BIEN

1. La reflexión de la razón sobre sus propios actos

Visto que la lógica es una disciplina que no puede reducirse a ninguna de las ciencias teóricas estudiadas arriba, y que no cabe ni en el espacio de la matemática, ni en el recinto de la física, ni en el ámbito de la metafísica, tenemos que explicar por qué no la

hemos considerado como una ciencia más junto a ellas.

La lógica es irreducible a la matemática, a la física y a la metafísica, y les vuelve el rostro para reivindicar una independencia que procede de la estructura misma del pensamiento humano. Pero sería erróneo hacer de ella una ciencia más junto a las otras tres. Su índole científica cierra la puerta a los expedientes fáciles. Es una ciencia de condición áspera y a la par humilde: no se deja absorber por las otras, pero tampoco se sienta a su lado, sino que pretende servir las.

La verdadera noción de la lógica, aquella de que debemos partir para justificar su omisión entre las otras ciencias especulativas, y para poner de manifiesto una peculiaridad que no sólo la hace irreducible a ellas, sino que también le impide situarse a su lado como si fuese una más, viene dada por el uso del pueblo. Todos los que se dedican a la lógica se han dado cuenta de que, siempre que los profanos ponen en duda su existencia, es porque se percatan de que la gente no razona bien, y echan de menos el instrumento y la norma que enderece y dirija su torcido pensamiento. La lógica se concibe inicialmente como un instrumento y una norma del razonamiento, necesaria para que éste ejecute su actividad con rectitud. Es el concepto vulgar de la lógica: un adminículo puesto al servicio del conocimiento discursivo. Quien quiera justificar la existencia de la lógica no tendrá que hacer nada más y nada menos que evidenciar su necesidad para la operación más específica del hombre: razonar bien.

Esta noción de la lógica no debe avergonzar al teórico de las ciencias; por el contrario, debe servirle para vislumbrar que la lógica no es una ciencia más junto a la matemática, la física y la metafísica, sino el instrumento de todas ellas.

Tomás de Aquino hizo ver esta verdad de una manera penetrante. Este autor concibe la lógica como el apoyo racional más perfecto para suplir en el hombre el instinto de los animales. Mientras los brutos son guiados en sus acciones por cierta estimativa natural, el hombre es dirigido por el juicio de la razón. De ahí que para realizar fácil y ordenadamente los actos humanos se sirve de diversas artes, que no son otra cosa que ordenaciones de la razón para conducir los actos humanos a su debido fin. Pero no basta con que la razón dirija los actos de las partes inferiores del hombre, los actos manuales, por medio de técnicas fabriles; pues la razón no sólo puede dirigir los actos de las partes inferiores del hombre, *sino que también puede dirigir su propio acto*. ¿No es lo propio de la parte intelectual del hombre reflexionar sobre sí misma? El entendimiento se entiende a sí propio, y la razón, que no es más que el entendimiento en su función discursiva, puede razonar sobre sus propios actos. Y si, como consecuencia de que el hombre razona acerca de los actos manuales, se han inventado la arquitectura o las artes fabriles, por las cuales el ser humano puede ejercer sus actos exteriores fácil y ordenadamente, por igual motivo es necesaria un arte que sea directiva del mismo acto

de la razón, y no meramente del acto de las manos o de las partes inferiores del hombre; esto es, se necesita un arte por la que el hombre proceda, *en el mismo acto de la razón*, ordenada, fácilmente y sin error. Y este arte es la lógica, esto es, la «ciencia racional». Y nota santo Tomás que se llama «racional» en un sentido mucho más radical que las demás artes o técnicas. Éstas se llaman racionales porque son conformes a la razón (y por eso sustituyen nuestra carencia de instinto animal), mientras que la lógica, además de ser conforme a la razón, en lo que coincide con las otras artes, versa acerca del mismo acto de la razón; y mientras, por ejemplo, la arquitectura introduce una forma en las piedras, la lógica introduce un orden en el discurso racional; de suerte que si la materia de aquélla son los sólidos que emplea para la construcción, la materia de ésta es la razón misma en su pura inmanencia.

Juan Stuart Mill, en su *Sistema de Lógica Inductiva y Deductiva*, parece dar a entender que Bacon inventó la expresión *ars artium* aplicada a la lógica. Pero esta expresión se encuentra ya en el comentario de Tomás de Aquino a los *Analíticos Posteriores*, algunas de cuyas líneas (las del comienzo de la lección primera del primer libro) acabo de glosar arriba. «Arte de artes», porque la lógica nos dirige en el acto mismo de la razón, que es la fuente y principio de todas las artes; de suerte que sólo el que razona ordenada, fácilmente y sin error gracias a la lógica, puede inventar otras técnicas racionales para dirigir sus actos exteriores.

2. *Canon, catárticon, órganon*

Pero el significado de esta palabra «arte» abunda en matices. Referida a la lógica, el arte puede revestir tres aspectos, designados con tres nombres de recio abolengo: *canon*, *catárticon*, *órganon*.

Dice Kant en su *Crítica de la Razón Pura* (A 53; B 78) que la lógica hace diferentes visos según se mire como lógica del uso general o como lógica del uso particular del entendimiento. La primera, sigue diciendo Kant, contiene las reglas absolutamente necesarias del pensar, sin las cuales no se verifica ningún uso del entendimiento, y, por tanto, concierne a éste haciendo abstracción de la diversidad de los objetos a que puede ser dirigido. La lógica del uso particular del entendimiento contiene las reglas para pensar rectamente sobre una cierta especie de objetos. Se puede llamar a la primera «lógica elemental», y a la otra «órganon» de tal o cual ciencia. Kant observa que esta última, la mayor parte de las veces, es echada por delante en las escuelas como propedéutica de las ciencias, cuando en verdad es lo último a que llegan los pasos de la razón humana, cuando la ciencia está ya hecha desde hace tiempo, y sólo necesita de la última mano para su comprobación y perfección. Pues hay que conocer ya bastante bien los objetos cuando se quieren dar las reglas de obtener ciencia de ellos.

Kant dice después que la lógica general es o lógica pura o lógica aplicada. En la primera hacemos abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales se ejerce nuestro entendimiento, por ejemplo, del influjo de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, del poder de la costumbre, de la inclinación, etc., y, por tanto, también de las fuentes de los prejuicios, y, en general, de toda causa de conocimiento que mueva al entendimiento en ciertas circunstancias de su aplicación, que requieren para ser conocidas apelar a la experiencia. Una lógica *general*, pero *pura* — dice siempre Kant — no se ocupa, pues, más que en puros principios *a priori*; es un canon del entendimiento y de la razón, pero solamente en relación con lo que hay de formal en su uso, sea cual fuere el contenido (empírico o trascendental). Pero una *lógica general* se dice luego *aplicada* cuando se ocupa con las reglas del uso del entendimiento bajo las condiciones subjetivas empíricas que nos enseña la psicología. Posee, en consecuencia, principios empíricos, pero es general en cuanto se refiere al uso del entendimiento sin diferencia de objetos. Por esta razón no es ni un *kanon* del entendimiento en general, ni un *organon* de ciencias particulares, sino solamente un *kathartikon* (un depurativo) del entendimiento común.

Toda la doctrina de Kant que acaba de ser expuesta puede resumirse en el siguiente esquema:

LÓGICA	{	del uso general del entendimiento { pura (Lógica general o elemental) aplicada	<i>kanon</i> <i>kathartikon</i>
		del uso particular del entendimiento	<i>organon</i>

Como *kanon*, la lógica general «es sólo propiamente ciencia, si bien corta y seca, y tal como lo exige la expresión escolástica de una doctrina elemental del entendimiento» (*op. cit.*, A 54, B 78). Kant dice también en otro libro (*Lógica*, A 5): «es sólo un arte general de la razón (*canonica Epicuri*)». Por tanto, que sea propiamente ciencia no desaloja su

condición de arte, que la presenta como *canonica*: creo que más abajo podré explicar esto mejor al trazar la teoría de las artes liberales. La lógica como canon constituye la piedra de toque, negativa al menos, de la verdad, y no tiene otro cometido que comparar los conceptos entre sí, sea cual fuere su origen o su contenido, subordinando los inferiores a los superiores, esto es, los menos universales a los más comunes, y comparándolos según el principio de contradicción, para enunciar su identidad o su oposición: *collatio quoad identitatem vel oppositionem*, como dice el mismo Kant en su disertación inaugural, *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 5.

Como *catárticon* o depurativo, la lógica sigue siendo general, pero ya no pura, sino aplicada. «Lo que yo llamo lógica aplicada —dice Kant— (contrariamente a la significación ordinaria de esta palabra, según la cual ha de contener ciertos ejercicios para los cuales la lógica pura da la regla) es una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario *in concreto*, a saber, bajo las condiciones contingentes del sujeto que pueden impedir o facilitar ese uso, y que todas ellas son dadas sólo empíricamente. Trata de la atención, de sus obstáculos y sus consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc.». Yo metería en esta lógica las páginas consagradas por Bacon a los «ídolos» en el *Novum Organum* (I, 38) y en el *De Dignitate* (lib. V, cap. 4, §§ 8-10). Para la instauración de las ciencias, no de una ciencia particular, sino de todas (uso general del entendimiento), es menester apercibirse contra el influjo de los prejuicios y errores más generales (que atañen, por tanto, al uso del entendimiento común), a los que Bacon da el pintoresco nombre de «ídolos»: *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*. Son condiciones empíricas y subjetivas que dificultan el uso del entendimiento, y necesitan un depurativo o *catárticon*.

No ignoro que para el examen de estas y de otras circunstancias, entre las que se mueve y enreda la razón humana, es menester recurrir a la experiencia. Por eso he dicho con Kant que la ciencia que las trata, aunque sea lógica general, no es lógica pura. Tampoco ignoro lo que pasa actualmente: son muchos los neotéricos que reprenden a los autores que en sus libros de lógica han admitido estos temas, y muchos los que harían suyas estas palabras de Frege: «Y así se engendran nuestros rollizos libros de lógica, abultados por la malsana grasa psicológica, bajo la que desaparecen todas las formas más finas»¹⁵. Es una visión certera, pero parcial, si no se tiene en cuenta esta distinción kantiana entre lógica general pura y lógica general aplicada, entre *kanon* y *kathartikon*. La razón del hombre es un esqueleto que sólo se mueve revestido de carne. Y la «grasa psicológica» puede ser «malsana», pero que lo sea o no lo sea es una valoración que cae precisamente bajo la competencia de la lógica entendida como catárticon. Ninguna otra disciplina tiene autoridad para emitir juicios de valor sobre el caso, y para aplicar

medicamentos que depuren las vías por las que discurre nuestra razón.

Vengamos, por fin, a la lógica como *órganon*. Esta palabra es usada por Kant con menos amplitud que otros grandes filósofos, que han dado este nombre a toda lógica, tanto a lo que hay de lógica general pura en Aristóteles (*Órganon*) como a lo que hay de lógica general aplicada —o incluso particular— en Bacon (*Novum Organum*). Kant reduce la extensión de la voz *órganon*, y sólo la usa para designar una lógica del uso particular del entendimiento, esto es, aplicada a la materia de una ciencia determinada. Creo que quienes mejor han cultivado esta lógica particular han sido los científicos especializados en un campo restricto del saber: físicos, naturalistas, matemáticos. El *órganon* carece de una de las condiciones necesarias de la auténtica lógica: ser algo original e independiente, sin tomar sus reglas de nada previo, ni ciencia ni experiencia. El *órganon* presupone ambas cosas, ciencia y experiencia, y su única misión es mejorarlas o extenderlas. «Entendemos por *órganon* —dice Kant en su *Lógica* (A 5)— la indicación que nos dice la manera de dar alcance a un conocimiento determinado. Esto supone que yo conozco ya el objeto del conocimiento que ha de ser producido conforme a ciertas reglas. Por eso un *órganon* de las ciencias no es mera lógica, pues supone el conocimiento preciso de las ciencias, de sus objetos y de sus fuentes. Por ejemplo, la matemática es un excelente *órganon*, como ciencia que posee el principio de la ampliación de nuestro conocimiento para cierto uso de la razón. Al contrario, como la lógica, por ser propedéutica general de todo uso del entendimiento y de la razón en absoluto, no tiene permiso para entrar en las ciencias y anticipar su materia, es un arte general de la razón (*canonica Epicuri*), para ajustar los conocimientos sin más a la forma del entendimiento, y por consiguiente sólo cabría llamarla *órganon* remotamente, no porque sirva a la *ampliación*, sino sólo a la *valoración* y *rectificación* de nuestro conocimiento». Palabras, estas últimas, puestas como concesión al uso tradicional, más extenso, del término. Se ve que para Kant el *órganon* es un *ars inveniendi*. La metodología particular de cada ciencia en orden a su desenvolvimiento y progreso, muchas partes de la llamada lógica inductiva, muchos capítulos de la lógica matemática, son casos claros de lógica particular del entendimiento. Por eso no dan en el blanco los que objetan a la lógica clásica —entendida como lógica general pura— pobreza de contenido e inutilidad práctica. No se dan cuenta de que es un canon y no un *órganon*.

3. El orden que es objeto de la lógica

La lógica es necesaria para razonar bien, y este razonamiento bueno, que es siempre la realización de un valor lógico, constituye un *orden*: el orden que la razón pone en su propio acto.

Pero la razón no puede poner orden en sus actos sin ponerlo primero en los objetos de

estos actos; porque se trata de actos de conocimiento, cuya característica es la intencionalidad, y que remiten a un objeto especificativo.

Pero ¿cómo puede la razón poner orden en los objetos? No se trata de un orden real, pues éste lo tienen los objetos mismos con independencia de nuestra mente, que no los ha creado; se trata de un orden ideal, porque la razón puede hacer que los objetos desempeñen diversos oficios en nuestra mente. Los objetos pueden hacer de géneros, o de especies; pueden utilizarse como sujetos, o predicados, o términos medios; pueden funcionar en conjunto como antecedentes o como consecuentes; pueden ser definidos, clasificados, demostrados; puede argumentarse con ellos de un modo apodíctico, como en la ciencia, o dialéctico, como en la opinión; persuasivo, como en las piezas retóricas, o verosímil, como en los poemas. Y esto puede hacerlo bien o mal, según el orden que traza la razón respete o no respete el orden real que debe servirle de fundamento.

Este orden de los objetos, por el que se guía la razón, este ente directivo de las tres operaciones de la mente humana, es un orden esencialmente *lógico, racional*, porque existe por beneficio de la razón y en beneficio de ella. Veámoslo por separado.

A) *Existe por beneficio de la razón.* El género, la especie, el sujeto, el predicado, el término medio, el antecedente, el consecuente y todos los seres de este linaje, en los que se ocupa la lógica, no tienen más existencia objetiva que la que les presta el entendimiento humano, existen por cuenta de nuestra razón, no tienen un *ser en sí* independiente del *ser para mí*, y han podido ser llamados *entes de razón*.

B) *Existe en beneficio de la razón.* Los entes susodichos son instrumentos de la vida mental del hombre, sin los que se paralizaría toda actividad racional, porque sin ellos los objetos de nuestros conceptos y de nuestros actos mentales no podrían referirse unos a otros. Los entes lógicos son todas las relaciones. Nuestro entendimiento, que no puede llegar de golpe al corazón de la realidad para conocerlo de una vez y en un acto, descompone las cosas en sus aspectos objetivos, conociéndolas al través de las facetas que presentan, y para verificar este conocimiento tiene que volver a recomponerlas, refiriendo estas facetas o aspectos objetivos unos a otros, y estableciendo entre ellos relaciones, de lo que resulta una estructura coordinadora de la realidad descompuesta, en la que esos objetos de concepto funcionan como géneros, especies, sujetos, predicados, etc., en beneficio de la razón, que gracias a estas relaciones que coordinan los varios aspectos de la realidad, descompuesta por nuestro entendimiento discursivo, puede pensar en cosas, logra juzgarlas, y consigue sacar conclusiones.

Este doble carácter racional (*por beneficio y en beneficio* de la razón), que tiene el objeto de la lógica, hace que esta disciplina ofrezca una fisonomía singularísima. Porque

A) Como su objeto existe *por beneficio* de la razón, es decir, por cuenta de ésta, se puede afirmar que la lógica no es una ciencia de lo real, la cual supone siempre objetos

que pueden existir con independencia del entendimiento que los piensa. Los entes de razón lógicos están, ciertamente, fundados en la realidad, de lo contrario serían arbitrarios; pero su existencia objetiva pende del entendimiento humano. De ahí que éste necesite de reglas para la utilización de estos entes de razón, y que el orden que la razón pone en su propio acto mediante ellos pueda ser un orden bueno o malo, como cualquier artefacto del mundo físico. Nada de raro tiene que se compare entonces la lógica con las artes fabriles, y que se hable del *arte de la lógica*. Pero

B) Como su objeto existe *en beneficio* de la razón, resulta que los artefactos a que se refiere este arte, compuestos conforme a las reglas que ella dicta, son puramente especulativos, son la especulación misma, la vida ordenada de la razón en su pura inmanencia. De ahí que no se trate de un arte como las artes fabriles, sino de un arte especial, que es arte *especulativa*.

Si quisiéramos roturar el campo de la lógica en lo que específicamente la distingue de las matemáticas, la física y la metafísica, y hacerlo usando de un vocabulario distinto del anterior, pero que no lo contradice, sino que lo aclara, yo diría que la lógica se ocupa en el oficio de ordenar, facilitar y verificar el análisis y la síntesis, procedimiento general de la razón, por medio de leyes que ayudan a razonar bien.

Las matemáticas, la física y la metafísica analizan y sintetizan cosas y conceptos, buscando la descomposición y recomposición de todos temporales y espaciales, o investigando los efectos y las causas, o indagando los fines y los medios, o desprendiendo las notas de los conceptos sacados de las cosas después de analizadas, y formando con ellos sistemas científicos. Las ciencias pueden hacer esta labor sin necesidad rigurosa de lógica artificial: les basta con la logicidad natural de la razón. Pero la razón puede ayudarse para esta labor de un instrumento precioso, que señale y formule sucintamente las leyes y reglas a que tiene que obedecer el análisis y la síntesis para llegar a buen puerto. Lo que la razón puede hacer, abandonada a sus fuerzas espontáneas, logra después hacerlo mucho mejor, confortada por este adminículo del saber, el cual, comparado con las ciencias, no tiene objeto determinado, ni en el terreno intuitivo ni en el dominio conceptual. No invade el campo de las otras ciencias: sólo se interesa por la disposición y el orden artificioso que toman al entrar en la razón los objetos matemáticos, físicos o metafísicos. No la diferencia de estos objetos, sino su orden racional, nacido del hecho de ser pensados reflexivamente, es el que constituye la esfera de la lógica.

¹ La matemática aplicada (mecánica), por ser «la parte física de las matemáticas», participa de las características del objeto simplemente físico.

- [2](#) Jacobus María Ramírez, O.P., *De Analogia*, 4 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1970-1972.
- [3](#) Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, VII, § 44, 6.^a ed., Tubinga 1912.
- [4](#) Alexander Pfänder, *Logik*, IV, A 7, 3.^a ed., Niemeyer, Tubinga 1963.
- [5](#) Benedetto Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, parte I, sec. II, 3; parte IV, 4.
- [6](#) Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie*. II. *L'Ordre des Concepts*. I. *Petite Logique*, cap. III, 2, 3.
- [7](#) Wolfgang Albrecht, *Die Logik der Logistik*, Duncker & Humblot, Berlín 1954.
- [8](#) Günther Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtschreibung*, Kohlhammer, Stuttgart 1962.
- [9](#) Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Frommann, Stuttgart, t. I, 1964; t. II, 1970.
- [10](#) Bruno baron von Freytag gen. Löringhoff, *Logik, ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, 3.^a ed., Kohlhammer, Stuttgart 1961; *Logik II: Definitionstheorie und Kalkülwechsel*, Kohlhammer, Stuttgart 1967.
- [11](#) Henry Babcock Veatch, *Intentional Logic*, Yale University Press, 1952.
- [12](#) Cf. del autor, *El Juicio y el Ingenio*, II, 3, Prensa Española, Madrid 1967.
- [13](#) Francis H. Parker y Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, Harper, Nueva York 1959.
- [14](#) Henry B. Veatch, *Two Logics. The Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy*, Northwestern University Press, 1969.
- [15](#) Citado por Albert Menne, en *Introducción a la Lógica*, versión española y prólogo crítico de L.-E. Palacios, Gredos, Madrid 1969, p. 66.

LIBRO CUARTO: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICAS

Capítulo primero: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICAS EN ACTIVAS Y PRODUCTIVAS

§ 1. La división de lo operable en agible y factible

No podemos apurar con la filosofía de la ciencia el conocimiento de ningún saber determinado sin llegar alguna vez al extremo de lo especulativo y de lo práctico, porque todo saber es, en su diferencia más general y simple, ora el campo de la teoría, ora el territorio de la praxis. Y el que haya tenido la paciencia de llevar adelante mi enseñanza, notará que estas dos determinaciones más generales del saber, que tantas veces se aplican a las ciencias sin el mínimo de rigor deseable, adquieren ahora reflejos y visos inadvertidos antes, que ya no podrán dejarnos de acompañar. Y verá también que un error en señalar falsos límites a estos ámbitos primerísimos de la ciencia ha de inficionar universalmente el saber que metamos dentro: y dentro podemos hallar cabida para todo, pues nada escapa al señorío de la teoría y de la praxis, que abarca de mar a mar los sinuosos confines de las ciencias.

Después de haber señalado las grandes divisiones de la ciencia especulativa, paso ahora a una nueva clasificación, que consiste en marcar una variedad de aspectos dentro del objeto operable, a la que corresponderá una variedad en el conocimiento práctico.

Ya sabemos que toda noticia de objeto operable es, en algún sentido, conocimiento práctico. Pero el objeto operable puede ser de dos clases: agible y factible. Cuando el conocimiento versa sobre lo agible, es práctico-activo; cuando recae sobre lo factible, es práctico-productivo.

Las palabras agible y factible pertenecen a ese

román paladino,

en qual suele el pueblo hablar a su vecino,

que dijo Berceo. Ésa es su gran ventaja sobre otros tecnicismos filosóficos introducidos en el día por autores y traductores españoles de obras extranjeras. Ciertamente que, de ambos vocablos, *factible* es palabra más corriente que *agible*. Yo estuve muchos años sin saber que agible era palabra castellana. Me consuelo pensando que Menéndez Pelayo estuvo quizás en una situación parecida, o que, al menos, es probable que lo estuviera cuando escribió su *Historia de las Ideas Estéticas*, porque en esta obra, hablando de la doctrina del arte en Tomás de Aquino, se traduce la voz latina *agibile* no por *agible*, sino por *ejecutable*. Reiteradas lecturas de Gracián, primero, y de Cervantes y de Mateo Alemán, después, me abrieron los ojos sobre la verdadera traducción de *agibile* por agible, y no

por ninguna otra palabra.

Mateo Alemán, en su *Guzmán de Alfarache*, verdadera y sabrosa «atalaya de la vida humana», una de las grandes novelas que existen, escribe lo siguiente en el capítulo octavo, libro tercero de la primera parte: «En las dificultades han de conocerse los ingenios y en las cosas grandiosas de importancia se muestran; que no hincando en la pared un clavo ni en calzarse los zapatos, cosas ágiles, de suyo ya hechas».

También Cervantes emplea la palabra ágil en *Don Quijote* (I, 26): «Y así, le dijeron que rogase a Dios por la salud de su señor; que cosa contingente y muy ágil era venir, con el discurso del tiempo, a ser emperador, como él decía, o, por lo menos, arzobispo, o otra dignidad equivalente».

El agudísimo a la par que sensatísimo Baltasar Gracián, en la máxima CCXXXII de su espléndido *Oráculo Manual y Arte de Prudencia* (que, como es sabido, fue traducido al alemán por Schopenhauer), hace uso del vocablo en estos términos: «*Tener un punto de negociante*. No todo sea especulación, haya también acción. Los muy sabios son fáciles de engañar, porque, aunque saben lo extraordinario, ignoran lo ordinario del vivir, que es más preciso. La contemplación de las cosas sublimes no les da lugar para las manuales; y, como ignoran lo primero que habían de saber, y en que todos parten un cabello, o son admirados, o son tenidos por ignorantes del vulgo superficial. Procure, pues, el varón sabio tener algo de negociante, lo que baste para no ser engañado y aun reído, sea hombre de lo ágil, que, aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir. ¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber».

Estas tres citas patentizan que el uso castellano de la palabra «ágil» hace de ella un sinónimo de «factible» o «hacedero», que es como también interpreta la voz el diccionario de la lengua castellana de la Real Academia Española. Pero el uso promiscuo de ágil y factible no está permitido en filosofía, y por eso voy a delimitar el sentido de uno y otro vocablo, buscando para ello autoridad en Aristóteles, en Tomás de Aquino y en la Escolástica.

Ágil y factible, *prakto/n* y *poihto/n*, corresponden al *agere* y *facere* latinos, o al *pra/ttein* y *poihei=n* griegos. La misma consonancia guardan, proporcionalmente, los vocablos *actio* y *pra=cij*, por un lado; *factio* y *poi/hsij*, por otro.

Pero sería una precipitación el creer que estas dos palabras significan exactamente lo mismo en todos los pasajes en que las utilizan los filósofos peripatéticos. Se pueden, por lo menos, señalar dos sentidos diferentes.

§ 2. La obra interior y la obra exterior

1. Perspectiva inicial

El *agere* y lo agible se refieren a una actividad que se ejerce dentro del hombre mismo: ver, amar, odiar, etc.; el *facere* y lo factible se refieren a una actividad inteligente que se ejerce sobre una materia perteneciente al mundo exterior: quemar, cortar, pintar, etc. Ésta es la primera distinción entre ambos términos.

En esta perspectiva inicial, Tomás de Aquino, en sus *Comentarios a la Ética de Aristóteles* (I, 1, 13), desentraña muy bien el genio de entrambas operaciones. «Hay dos operaciones —dice—: una que permanece en el mismo operante, como ver, querer y entender: y esta operación se llama con propiedad acción. Hay otra operación que trasciende a la materia exterior, y con propiedad se llama producción» (*Duplex est operatio, ut dicitur in nono Metaphysicorum. Una, quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere: et huiusmodi operatio proprie dicitur actio. Alia autem operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio*).

2. La acción

Oigamos ahora a santo Tomás hablando exclusivamente de la acción en otros comentarios a Aristóteles, los que escribió a su *Metafísica* (IX, 8, 1865): «Cuando no hay obra producida fuera de la acción que realiza una facultad, entonces la acción existe en el agente y como perfección de él, y no trasciende ni pasa a algo exterior para perfeccionarlo; así la visión está en el vidente como perfección suya, y la especulación en el especulante, y la vida en el alma, entendiendo aquí por vida las obras de la vida. De donde se infiere que también la felicidad consiste en una operación que permanece en el operante, que no pasa a la cosa exterior, siendo la felicidad el bien del ser feliz, y su perfección. Es propio del ser feliz una vida, su vida perfecta. Y como la vida existe en el viviente, así la felicidad, en el feliz. De esta suerte es claro que la felicidad no consiste ni en construir casas ni en otra acción semejante, que trascienda al exterior, sino en entender y querer» (*Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio ejus, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio ejus, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae. Unde manifestum est, quod etiam felicitas in tali operatione consistit, quae est in operante, non quae transit in rem exteriorem, cum felicitas sit bonum felicitis, et perfectio ejus. Est enim aliqua vita felicitis, scilicet vita perfecta ejus. Unde sicut vita est in vivente, ita felicitas in felice. Et sic patet quod felicitas non consistit nec in aedificando, nec in aliqua huiusmodi actione, quae in exterius transeat, sed in intelligendo et volendo*).

Oféndanse los oídos de todos los filósofos que conciben al hombre exclusivamente como *homo faber*: su felicidad, que tanto les importa, no se hallará nunca en la producción de cosas, por muy perfecta que sea la estructura económica de la sociedad

donde se armonicen las relaciones de producción y las fuerzas productivas. La felicidad está en una operación inmanente, la contemplación y el amor, que son «acciones», pero no «producciones»¹.

3. La producción y sus dos clases

A su vez, las producciones son descritas por santo Tomás en la continuación del texto de sus *Comentarios a la Ética de Aristóteles*, citado arriba. La producción es una operación que modifica una materia exterior: pero ello puede suceder de dos maneras. «A veces alguien toma la materia exterior sólo para usarla, como se toma el caballo para montar o la cítara para tañer. Otras veces, en cambio, los hombres toman la materia exterior para transformarla: como cuando el artista hace una casa o un lecho» (*Quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumunt materiam exteriorem, ut mutant eam in aliquam formam; sicut cum artifex facit domum aut lectum*).

Es decir, lo factible puede referirse a una acción transeúnte, que imprime movimientos a los cuerpos y que no es meramente agible, pcomoquiera que sale fuera: pero que sale e imprime movimientos sin producir un término o cosa operada permanente; y en esto último se diferencia de otro género de factible, que designa únicamente las cosas que pueden ser hechas, y que permanecen después como obras sólidas y duraderas.

4. Resumen

En resumen: es agible aquella modalidad de lo operable que se puede hacer por una acción inmanente, cuyo fin está en la misma persona; y es factible aquello que es operable por una operación que deja efectos fuera, aunque sólo sea imprimiendo movimiento a un cuerpo. Lo factible puede ser de dos órdenes: *lo que se puede manejar*, como un caballo, sujeto de equitación, o *lo que se puede manufacturar*, como cualquier objeto de fábrica. Es decir: factible significa aquí lo «manejable» y lo «manufacturable»².

§ 3. Aclaración sobre la distinción entre las operaciones de los obreros y las de los sirvientes

Hay que mantener las distinciones establecidas anteriormente entre lo agible y lo factible. Nada estorba lo que sucede con algunos actos humanos, que serían «factibles» si no tuvieran un carácter instrumental respecto de la vida, la cual, por no ser producción, sino acción, reviste de índole «agible» algunos actos meramente externos, como son las

operaciones con que los sirvientes hacen la cama, manejan las escobas, lavan los trajes, limpian la casa: siempre que consideremos estos actos como vinculados instrumentalmente a esa operación inmanente que es vivir.

Aristóteles trata de esta cuestión en un pasaje especialmente interesante de su *Política*, comentado con la esplendidez de siempre por Tomás de Aquino. Es el pasaje que dilucida la cuestión de los sirvientes. ¿Es lícito tener sirvientes? ¿Son éstos parte natural de la sociedad doméstica, o algo adventicio a ella, impuesto por la ley, e incluso por la violencia? ¡Dichosos tiempos en que podían discutirse estas cosas bajo el benéfico influjo de los mismos seres sobre los que se discutía! Mientras Aristóteles meditaba sobre el asunto, sus servidores le aparejaban el aposento, cepillaban el caballo y le aderezaban la mesa. Hoy el servicio doméstico está en crisis, y es de temer que, sin este último vestigio del vasallaje, perezca del todo la ufana civilización de nuestro tiempo, y que en vez de existir unos cuantos sirvientes, caigamos todos en universal servidumbre.

Es imposible vivir en una casa sin lo necesario para la vida, piensa Aristóteles. Lo necesario es un conjunto de cosas imprescindibles, que se tienen por posesión. Y esto lo declara el Filósofo por semejanza de lo que sucede en las artes: vemos que a cada arte — la agricultura, la navegatoria, la arquitectura, etc.— le es necesario tener instrumentos para ejecutar sus obras. Ahora bien, los instrumentos pueden ser de dos clases: inanimados (a)/yuxa) y animados (e)/myuxa). Por ejemplo, en el arte de navegar son necesarios el timón y el vigía. Pero el timón de un barco es inanimado, y, en cambio, el vigía que va en la proa es un ser con alma. Esta paridad entre un pedazo de materia inanimada como el timón, y un vigía de carne y hueso, causa natural sorpresa. Pero es que el subordinado en las artes tiene condición de instrumento.

Lo mismo pasa en la sociedad doméstica. En ésta se dan dos clases de instrumentos, ambos considerados como posesiones: unos, inanimados, como el vestido o la silla, y otros, animados, que son los esclavos.

La solución a que llega Aristóteles es la siguiente: los esclavos son para la casa tan imprescindibles como los operarios para las artes: otra cosa es soñar imposibles. «Si pudieran los instrumentos realizar cada uno su propia obra al mandato de otro, o anticipándose a éste, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodas de Vulcano, que, según el poeta, entraban por sí solos en el congreso de los dioses; si las lanzaderas tejieran solas, y los plectros tocaran automáticamente la cítara, el uso de subordinados no sería necesario a los arquitectos e ingenieros, ni el uso de esclavos a los amos» (ei) ga\r h)du/nato e(/kaston tw=n o)rga/nwn keleusqe\n h)\ proaisqano/menon a)potelei=n to\ au(tou= e)/rgon, w(/sper ta\ Daida/lou fasi\n h)\ tou\j tou= (Hfai/stou tri/podaj, ou(/j fhsin o(poiht\j au)toma/touj qei=on du/esqai a)gw=na, ou(/twj ai)kerki/dej e)ke/r-kicon au)tai\ kai\ ta\ plh=ktra e)kiqa/rizen, ou)de\n a)\n e)/dei ou)/te

toi=j a)rxite/ktosin u(phretw=n ou)/te toi=j despo/taij dou/lwn. *Pol.*, I, 3, 1253 b 33).

Sabroso párrafo, leído en estos días, cuando el creciente automatismo en la producción fabril va hermanado con la casi universal supresión del servicio doméstico en las familias: como si la semejanza entre el proceso de las artes y el de la vida familiar, señalada por Aristóteles, y la manera de superar por medio de autómatas la dificultad que unas y otra presentan al hombre contemporáneo, reluciesen y espejeasen en las palabras transcritas.

Pero aquí llega la explicación decisiva. Esta semejanza proporcional entre las artes y sus operarios y la vida doméstica y sus sirvientes no debe exagerarse tanto que nos haga olvidar la desemejanza que existe entre las actividades que unos y otros desarrollan. En el campo de las artes, los operarios, e incluso las cosas inanimadas que ellos ponen en movimiento, se ordenan a una producción (poi/hsij); en cambio, en el terreno de la familia, los sirvientes y las cosas inanimadas, sillas, escobas, vestidos, que ellos manejan, se ordenan a una acción (pra=cij); y esto último sucede porque todos se enderezan a facilitar la vida; y la vida no es producción, sino acción. «Como la producción y la acción difieren esencialmente y ambas necesitan de instrumentos, es menester que éstos presenten también las mismas diferencias. La vida es acción, no producción: de ahí que el esclavo tenga a su cargo cosas que se refieren a la acción» (e)/ti d) e)pei\ diafe/rei h(poi/hsij ei)/dei kai\ h(pra=cij, kai\ de/ontai a)mfo/terai o)rga/nwn, a)na/gkh kai\ tau=ta th\n au)th\n e)/xein diafora/n· o(de\ bi/oj pra=cij, ou) poi/hsij e)stin· dio\ kai\ o(dou=loj u(phre/thj tw=n pro\j th\n pra=cin. *Polit.*, I, 4, 1254 a 5).

Comentando estas palabras, que son las que cuadran más directamente con mi asunto, dice santo Tomás lo que sigue: «Cuando las cosas a que se subordinan los instrumentos son diversas, también son diversos los instrumentos. Pero la acción y la producción difieren específicamente: porque la producción es la operación por la que algo es hecho en la materia exterior, como cortar o quemar; la acción, en cambio, es una operación que permanece en el operante, y que pertenece a la vida del mismo, como se dice en el libro nono de los asuntos metafísicos³. Ahora bien, entrambas operaciones necesitan de instrumentos. Luego sus instrumentos difieren específicamente. Pero la vida, esto es, la comunicación doméstica, no es producción; luego el siervo es ministro y órgano de las cosas que pertenecen a la acción, no de las que pertenecen a la producción» (*Diversorum diversa sunt instrumenta. Sed actio et factio differunt specie: nam factio est operatio, per quam aliquid fit in exteriori materia, sicut secare et urere: actio autem est operatio permanens in operante, et pertinens ad vitam ipsius, ut dicitur nono Metaphysicorum. Ambae autem hae operationes indigent instrumentis. Ergo instrumenta earum differunt specie. Sed vita, id est conversatio domestica, non est factio: ergo servus est minister et*

organum eorum quae pertinent ad actionem, non autem eorum quae pertinent ad factionem. In Polit., I, lect. 2, n. 53).

Con estas palabras exactísimas queda zanjada una cuestión sobremanera importante: la de saber si los obreros y los criados son o no son de índole diversa, y deben ser considerados de la misma o de diferente manera. La solución de Aristóteles favorece la distinción radical entre los «productores» y los «sirvientes». Aunque unos y otros son instrumentos, sucede que son instrumentos de cosas esencialmente diversas, la producción en un caso, la vida en el otro. Y son, por tanto, diversos ellos mismos. La operación del instrumento existe subordinada a la causa principal, que es la que de verdad opera y califica las operaciones. El artífice hace con sus operarios una obra; el amo de casa hace con sus servidores otra. Pero la obra del artífice es una *poiesis*, y la del amo, una *praxis*. De ahí que las operaciones del criado, aunque versen sobre algo exterior —barrer, lavar, vestir—, sean en el fondo ágiles y no factibles. Explicadas así las cosas, no hay ninguna disparidad entre esta manera de distinguir lo factible y lo ágil y la explicada en el artículo anterior, sino sólo un complemento.

§ 4. LA OBRA MORAL Y LA OBRA ARTIFICIAL

Hay una nueva distinción entre ágil y factible, que es la más compleja y la más preñada de sentido. Es una interpretación que ya fue expuesta en otro libro, *La Prudencia Política*, donde sirvió de base a la oposición entre el maquiavelismo y el prudencialismo.

En lo esencial, esta interpretación enseña que es ágil el acto humano en sí mismo, la actividad humana considerada respecto del uso de la libertad, siendo entonces indiferente que trascienda o no trascienda al mundo exterior, o que deje o no deje efectos fuera del hombre; y, en cambio, es factible todo lo que puede ser hecho por una operación humana que deja fuera de sí efectos de valor apreciable en ellos mismos, independientemente de la buena o mala voluntad con que fueron hechos. Así es factible un puente, un poema, un edificio.

Dicho con palabras parecidas: hay veces que consideramos únicamente la moralidad del acto, reparando en el buen o mal uso de la libertad que hace el sujeto. Lo ágil es lo elegible, pues en la elección se manifiesta la voluntad: *idem enim agibile et elegibile, to\ au)to\ ga\r to\ prakto\n kai\ to\ proaireto/n* (*Metaph.*, V, I, 1025 b 24). Otras veces consideramos el acto humano por el valor de los efectos que deja fuera de sí, prescindiendo en absoluto de la intención moral, buena o mala, con que son realizados.

«Esta distinción —dice el libro citado— ha surgido al ver los hombres que nuestros actos pueden ser valorados diversamente según se aprecien por sus resultados externos o se estimen en sí mismos. Un acto puede ser juzgado malo en sí mismo y bueno por sus

efectos, o viceversa. Y como la moralidad es una cualidad que atañe propiamente al acto humano como tal y en sí mismo, y no a sus efectos externos, al acto como agible se le considera moralmente, lo que no sucede como factible.

»La inadecuación entre el acto interior y su efecto externo es patente en muchos casos. Cuando consideramos el acto del carpintero por la mesa que produce, no miramos el buen o mal uso que hace de la libertad, sino la perfección o imperfección de la mesa, prescindiendo en absoluto de la intención moral con que es realizado el artefacto. Como agible este acto de hacer la mesa puede ser pésimo, aunque como factible, desde el punto de vista puramente técnico, pueda ser óptimo. El carpintero puede ser el mismo diablo y la mesa un artefacto excelente. ¿No ha fingido la imaginación popular al diablo como el artífice de los palacios maravillosos que apenas se explican por el arte humano? Del acto humano se puede decir a veces lo que José Zorrilla decía del poeta:

Es una planta maldita
Con frutos de bendición».

No había leído yo entonces, cuando escribí esas líneas —y otras sobre lo mismo en dicho opúsculo—, unas palabras en *La Ciudad de Dios* (III, 1), de san Agustín, que me causaron impresión, porque señalan las preferencias del pecador por los bienes físicos sobre los bienes morales. «Más les pesa tener una mala villa que una mala vida, como si el sumo bien del hombre estuviera en tener buenas todas las cosas, con excepción de sí mismo» (*magisque stomachantur, si villam malam habeant, quam si vitam: quasi hoc sit hominis maximum bonum, habere bona omnia, praeter se ipsum*).

En resumen, lo agible y lo factible no se considera aquí por su condición de interno y externo, sino que es mirado en una perspectiva axiológica, valorativa: lo agible como un bien moral, y lo factible como un bien físico, indiferente a las normas éticas, pero valorable conforme a las reglas del arte. Con todo, se conserva también en esta distinción, lo mismo que pasaba con la del artículo precedente, una relación con la primera de todas, estudiada en el § 2; porque la moralidad es una cualidad que atañe propiamente al acto humano como tal y en sí mismo, en su inmanencia e interioridad, y no concierne primariamente a sus efectos exteriores. Por eso al acto agible (interno) se le considera moralmente, lo que no sucede como factible (externo).

Agible significa entonces la materia operable de un *opus morale*, y factible, la materia operable de un *opus artificiale*.

En el próximo artículo intentaré mostrar que existe un *opus artificiale* hecho de materia inoperable y puramente especulativa, que por esta condición recibe el nombre de artificial y factible en un sentido traslaticio y metafórico. Es la obra de las artes que se llamaban liberales, y que más abajo yo denomino «artes del bien honesto».

§ 5. MANUFACTURA Y MENTEFACTURA

El *opus artificiale*, por ser obra de arte, y por hacer abstracción de la intención moral del operante, se puede hallar también en el mundo de la especulación pura, donde las artes liberales construyen innumerables obras de especulación: cantera de construcciones intramentales —silogismos, cuentas, poemas—, que son también artificiales, pero que, por carecer de entidad física y de materia operable, sólo se pueden llamar «factibles» metafóricamente.

Cuando digo: voy a *hacer* un silogismo, una definición, un poema, una cuenta, el *hacer* se refiere a cosas que se fabrican dentro de la mente, y no con las manos ni con ninguna parte del cuerpo. A pesar de eso, un silogismo es valorable conforme a las reglas de la lógica, un poema, conforme a las normas de la poética, una cuenta, conforme a las reglas de la aritmética, y todo ello de una manera muy semejante a como es apreciable una casa conforme a las normas de la arquitectura, que es un arte que labora en el mundo exterior y valiéndose de las manos. Y tanto frente al silogismo y demás frutos de las artes liberales, como frente a la casa, damos de lado y hacemos caso omiso de la buena o mala voluntad con que estuvieron hechos, para no mirar sino la solidez de la obra producida.

Esto hace pensar que las obras mentales del tipo del silogismo, la cuenta, el poema, etc., objetos de las artes liberales, aunque son internos —más internos aún que las obras de la voluntad, porque éstas, aunque dentro de la persona, están fuera del entendimiento—, tienen que llamarse factibles. De ahí las palabras que me permití escribir en *La Prudencia Política* (lib. II, cap. 2, § 3, nota) acerca de estas obras: «La palabra factible, aunque, hablando con propiedad, sólo designe un acto externo del hombre, puede también designar ciertas obras internas, hechas en el interior del entendimiento, que se consideran como dotadas de un valor que es independiente del valor que tenga la intención moral del que las hace. Es el caso de las obras a cuya producción se ordenan las artes especulativas o liberales, como la lógica. Así, cuando hacemos una definición o un silogismo, la bondad de estos artefactos lógicos se juzga con arreglo a las reglas del arte de pensar, independientemente de la buena o mala intención moral del que los hizo. Por esta razón, el silogismo, la definición, etc., son obras *factibles*, aunque sean obras internas»⁴.

Ahora bien, la existencia de cosas factibles que estén en el entendimiento, hechas dentro de él, y que no son ni actos de voluntad ni obras manuales, sino *la misma especulación considerada como algo regulable y mensurable por normas artísticas*, obliga a pensar que lo factible no es sólo producible en el ámbito de la manufactura, sino

que puede también presentarse en obras que no son «operables» en el sentido propio del término, y que florecen y se cultivan en un ámbito peculiar, al que podría denominarse la esfera de la *mentefactura*⁵.

§ 6. Denominaciones del conocimiento de lo agible y lo factible

Ya sabemos —lo dije en el libro segundo— que toda noticia de objeto operable es, en algún sentido, conocimiento práctico. Pero el objeto operable puede ser de dos clases: agible y factible, que ahora, después de dilucidados sus sentidos, cobran cuerpo y personalidad ante nosotros. Cuando el conocimiento versa sobre lo agible, es práctico-activo; cuando recae sobre lo factible, es práctico-productivo.

Agible y factible no hacen sino llenar de contenido lo operable, introduciendo en su esfera dos hemisferios. Parejamente, «activo» y «productivo», añadidos a «práctico», determinan y dan contenido al conocimiento de género operativo. Y como todo lo que se dice del género se dice también de las especies (pues cada especie es el género a que pertenece con sus congéneres, más la diferencia específica que la distingue dentro de él), todas las notas y divisiones de lo operable sirven de fondo para caracterizar lo agible y lo factible, y valen para entender el conocimiento práctico-activo y el conocimiento práctico-productivo.

De esta suerte disponemos ya de un arsenal de nociones epistemológicas de extraordinario valor, sacado de la forja donde se fraguaron los conceptos filosóficos más resistentes y durables de la tradición occidental. Fuera de ese taller apenas se hizo nada. ¿Cómo saldrán entonces todas las restantes divisiones del saber, que tienen forzosamente que apoyarse en ésta?

Entre los neotéricos, acaso Kant sea el único filósofo que manifiesta alguna lucidez en el esclarecimiento de estas divisiones primeras del saber, como quiera que hace mención de ellas, si bien de una manera rudimentaria e incompleta. En las primeras páginas de la introducción a la *Crítica del Juicio*, justifica a su modo la división de la filosofía en teórica y práctica. La teórica es *filosofía de la naturaleza*, fundada en conceptos de naturaleza (*Naturbegriffe*); la práctica es *filosofía moral*, basada en el concepto de libertad (*Freiheitsbegriff*). Para nuestro estudio es muy interesante ver cómo Kant se preocupa por distinguir dentro de lo práctico dos aspectos: lo *práctico natural* y lo *práctico moral*, que son el equivalente kantiano de lo factible y de lo agible en su segunda acepción. En todo lo práctico anda de por medio la voluntad, cuya causalidad, a diferencia de lo que sucede en la materia sin vida y en los animales, está determinada por conceptos, y no por mecanismos o por instintos. «Ahora bien, dice Kant, aquí, respecto

de lo práctico, queda indeterminado: si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de naturaleza o un concepto de libertad.

»Pero la última distinción es esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de naturaleza, entonces los principios son *técnico-prácticos*; pero si es un concepto de libertad, son éstos entonces *morales-prácticos*; y como la división de una ciencia racional descansa enteramente sobre la diferencia de los objetos, cuyo conocimiento exige diferentes principios, resulta que los primeros pertenecen a la filosofía teórica (como doctrina de la naturaleza), pero los otros constituirán solos la segunda parte, es decir, la filosofía práctica (como doctrina de las costumbres)».

No resulta en todas sus partes muy feliz este lenguaje a quienes poseemos lo adquirido en los análisis precedentes. Kant reduce aquí la filosofía práctica a la doctrina de las costumbres, y niega que pertenezcan a ella los principios *técnico-prácticos*, a los que, con todo, sigue llamando prácticos, a pesar de pertenecer, según él, a la doctrina de la naturaleza, que es filosofía teórica. Un estudio atento de Kant explica la razón de este lenguaje, teniendo en cuenta el intento de su autor, que es desligar la auténtica vida moral de toda constricción que proceda de la voluntad como naturaleza, y no del puro respeto al deber, que es cosa suprasensible. Lo otro son preceptos que más pertenecen a la técnica que a la moral, más a la habilidad y al cálculo de obtener buenos éxitos que a la praxis desinteresada, única que en definitiva merece el nombre de moral.

Otros autores modernos más recientes hablan de conocimiento normativo. Ello merece un artículo.

§ 7. LO PRÁCTICO Y LO NORMATIVO

Es normativo el conocimiento que sirve de norma o regla. La palabra es nueva: hace unos setenta y cinco años, en 1886, la introdujo Wundt en el lenguaje filosófico⁶, forjando el vocablo a semejanza de un adjetivo verbal, cuya matriz latina tendría que ser el verbo *normare*: palabra fantástica que no ha existido nunca en la lengua de Cicerón, ni siquiera en la de Vives. En latín existen, en cambio, las palabras *norma* y *regula*, y asimismo el verbo *regulare*, al que corresponde la voz «regulativo», de uso ya antiguo en filosofía, y que tiene de suyo valor equivalente al neologismo en cuestión.

Leyendo a los autores modernos, advertimos una inquietud profunda por el tema de las normas, y por el influjo que ejercen sobre la conciencia, particularmente sobre los juicios de valoración que formulamos con arreglo a ellas. Los actos de la voluntad se ofrecen a la consideración como unos hechos de experiencia, y también se ofrecen con este aspecto los actos de la razón, e incluso los productos del arte. Pero esos simples hechos

de experiencia, al ser mirados a la luz de las normas éticas, lógicas o estéticas, cobran un aspecto muy diverso al que tenían como hechos brutos. Gracias a las normas, el hombre puede tener, junto al conocimiento *explicativo* de los hechos, otro conocimiento *normativo*, que los ordena conforme a una valoración fundamental. He aquí las llamadas *ciencias normativas*: la ética, la lógica, la estética.

Pero para juzgar los hechos conforme a reglas es menester que hayan sido efectuados también en conformidad o disconformidad con ellas: que tengan, por tanto, una materia regulable por el entendimiento humano. Ahora bien, muchos autores opinan que las llamadas ciencias normativas no verifican esta regulación misma, que parece privativa del conocimiento práctico, sino que sólo la interpretan en las cosas ya reguladas. Según esto, la ciencia normativa es «solamente ciencia de lo normativo. Ella misma no regula nada (*sie selbst normiert nichts*), sino que sólo explica las normas y sus conexiones, pues la ciencia procede siempre de modo causal, no teleológico», según dice Simmel en su *Introducción a las Ciencias Morales* (I, 321). Esta ciencia sería, no un conocimiento normativo que sirva de norma o regla, sino la teoría de un conocimiento que sirve de norma o regla.

Yo no creo que sea fácil establecer la distinción neta del conocimiento práctico frente al conocimiento normativo. Los mismos autores modernos no la establecen con rigor. A mi entender, donde está presente de algún modo lo práctico hay normas directivas, y nada parece autorizar la escisión de lo práctico y lo normativo en dos órdenes diferentes. Todos los conocimientos prácticos conciernen a normas, o son normas ellos mismos, y pueden, por tanto, llamarse normativos.

El entendimiento, los hábitos, y los actos que se llaman prácticos son también, como tales, regulativos o normativos. La verdad de todos ellos no consiste en la conformidad con la cosa, con arreglo a lo que ésta es o no es, sino en la conformidad con las reglas. El entendimiento, los hábitos y los actos que se llaman prácticos son, según esto, regulativos, directivos, mensurativos, «normativos». *Proprie enim intellectus practicus est mensurativus operis faciendi, et regulativus*, dice Juan de Santo Tomás en su *Cursus Theologicus* (in I-II, disp. XVI, a IV). Mientras en el conocimiento especulativo, que es el conocimiento propiamente dicho, la verdad mide al entendimiento desde la cosa, de suerte que la cosa misma sea la medida de nuestro entendimiento, en el conocimiento práctico sucede al revés: la medida y regla de la realidad está en éste. Lo práctico no regula su verdad por lo que es o no es en la cosa, como lo especulativo, sino por su conveniencia con el fin de la naturaleza racional o con la idea ejemplar del artífice. Lo práctico está ordenado a regular los actos de otra potencia fuera del entendimiento: los actos de la voluntad, de la fantasía, de las potencias ejecutivas externas. Los principios prácticos no permanecen anclados en el mismo conocer, como los especulativos, sino

que se extienden al operar recto de otra potencia, sobre todo en el terreno de lo moral, que sólo tiene por materia dirigible y mensurable las acciones libres en cuanto tales. La verdad práctica no se regula por el ser o el no ser de la cosa en sí misma, fuera del entendimiento, sino por la conformidad o disconformidad con la norma. El entendimiento especulativo es cognoscitivo, el práctico, directivo.

En suma, todo conocimiento práctico u operativo es regulativo, mensurativo, directivo, «normativo». Y lo es en sus dos dimensiones: como práctico-activo y como práctico-productivo.

§ 8. LA NORMA, SU MATERIA Y EL VALOR RESULTANTE

La palabra norma es sinónimo de regla: razón que sirve de medida y a que se debe ajustar algo para que resulte recto. Ese algo, que es mensurable por la regla, y que debe ajustarse a ella, es la materia de la norma.

La materia de la norma, si bien se ofrece siempre como mensurable por ésta, no lo es siempre de igual manera. Una norma es una medida, y no es lo mismo medir una acción humana con arreglo a la ley moral, ni tampoco medir la resistencia que opone la madera de construcción a ser labrada según las normas del arte, que medir la corrección de un silogismo conforme a sus ocho reglas. En los dos primeros casos medimos un objeto operable; en el otro, un objeto inoperable, de pura especulación.

Hay, según esto, normas de operación y normas de especulación, a las que corresponden materias u objetos muy diferentes: objetos de operación en un caso, de especulación en el otro.

Las normas de operación tienen todas un objeto operable: esto es, se refieren a una materia que puede ser modificada realmente conforme a ellas.

Esta materia de las normas de operación es doble, porque ya sabemos que es doble la materia dirigible por el entendimiento práctico: factible y agible.

Lo factible y lo agible son materias que deben ajustarse a la norma para que resulten rectas. Lo recto júzgase en ambos casos por la conformidad o disconformidad de ellas con la norma, esto es, por su sometimiento a una regulación, a una conmensuración con su respectiva regla. Esta sujeción transfigura por completo las materias, y de ellas hace surgir ante nuestra consideración dos tipos de realidad diferentes: lo artificial y lo moral.

Dicho con otras palabras: considerados lo factible y lo agible en relación con sus normas, ofrecen un semblante harto diferente del que tienen como hechos brutos, dejados en su mera entidad natural; pudiéndose entonces distinguir en ellos lo que pertenece a la entidad física del acto o de la cosa, en el género de los seres naturales, por razón de su generación, y lo que les pertenece en la línea de la moral o del artificio, por razón de su conmensuración a las reglas.

Hago esta consideración para que no se crea que lo agible y lo factible son ya de por sí *lo moral y lo artificial*, pues únicamente son la materia de lo uno y de lo otro; y la moralidad y el artificio surgen solamente, como orla de nuevo brillo, cuando ambas materias se miran a la luz de las normas de la moral o del arte. Esta verdad le hizo escribir a Juan de Santo Tomás estas palabras intraducibles: *Tam moralitas quam artificium ad genus mensurationis spectant* (*Curs. Theol.*, in I-II, disp. VIII, art. 1, n. XIX).

El mismo preclaro autor, para hacer ver que lo moral es un valor, una cualidad que no puede confundirse con la materia en que se nos ofrece, sino que resulta en los actos humanos cuando éstos se ponen en relación con las normas éticas —y lo están siempre, pues no hay acto humano indiferente—, compara otra vez la moralidad con el artificio, porque tampoco puede confundirse una materia en bruto con otra labrada conforme a las reglas del arte. Tanto en lo moral como en lo artificial puede trazarse una línea que distinga lo físico y natural de lo propiamente axiológico. Por ejemplo, ante una obra de madera «diremos que a la línea física y de la naturaleza pertenece todo lo que recibió ese artefacto de los principios naturales de los que procedió en cuanto madera y en cuanto árbol, esto es, por generación y nacimiento físico; pero que pertenece al género y la línea del artefacto todo lo que esa madera recibió de la ordenación y regulación del arte. Así también, en el género moral, diremos que pertenece a la entidad física del acto, y al género de la naturaleza, todo lo que recibió el acto del principio de que nace natural y físicamente; y, en cambio, pertenece al género de la moralidad todo lo que recibió de la ordenación y conmensuración a las reglas de la razón» (*Dicemus ad lineam physicam et naturae pertinere quidquid habet illud artefactum ex principiis naturalibus, a quibus processit in quantum lignum, et in quantum arbor, scilicet per physicam generationem et eggressionem; ad genus vero, et lineam artefacti pertinere quidquid habet lignum illud ex ordinatione, et regulatione artis. Sic, in genere morali dicemus ad physicam entitatem actus, et genus naturae pertinere quidquid habet actus ex principio a quo naturaliter, et physice eggreditur; ad lineam autem, et genus moralitatis quidquid ex ordinatione, et commensuratione ad regulas rationis habet* (*Curs. Theol.*, in I-II, disp. VIII, art. II).

Aduzco este hermoso párrafo, no solamente por juzgarlo adecuado para esclarecer mi investigación, sino también para mostrar que la distinción entre los «valores» y su «materia» no son novedades de que podamos blasonar en el siglo XX, pues ya eran expresadas con clara conciencia por autores que vivieron en la España de Felipe IV. Si en esta doctrina hay alguna novedad digna de nota, no es la que le dan los autores alemanes, sino la que le damos ahora al presentar el «valor» del artificio o la moralidad como una resultante de la conmensuración de lo factible y lo agible con las normas artísticas o éticas.

Capítulo II: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICO-PRODUCTIVAS

§ 1. ARTE Y BELLAS ARTES

Cuando un artífice comienza a desbastar la materia de lo factible para convertirla en obra artificial, toma un modelo que le sirve de norma o regla, y labra conforme a esta traza el artefacto. Éste ya no es un producto natural, sino un fruto de la causalidad formal extrínseca de la idea que sirve de modelo, y que dirige las actividades eficientes del artista. La materia queda transfigurada por conmensuración con la idea que tiene el artífice en la mente, y que sirve de norma fundamental para la elaboración de la obra, y de regla primera, de donde se derivan todas las reglas subordinadas, que son obedecidas en las actividades artísticas, y cuyo conjunto solemos llamar arte.

Este vocablo «arte» está hoy en crisis. Por un lado se le emplea para designar las llamadas bellas artes, y hasta vemos papeles públicos de aparición periódica donde el rótulo de «Arte» se reserva para presidir las reseñas que se refieren exclusivamente a la pintura y la escultura. Por otro lado, quedan en el lenguaje expresiones como el «arte de curar», el «arte militar», la «Escuela de Artes y Oficios», que dan al vocablo «arte» una significación mucho más extensa. Pasa esto también con la voz «artista»: significativa unas veces del que profesa un arte bello, y otras representativa de cualquier entendido en la elaboración o conservación técnica de una cosa artificial.

Durante el siglo XVIII coexisten las dos expresiones: *bellas artes*, que son las artes encaminadas a causar placer desinteresado e inútil, como la pintura o la escultura; *artista*, que es el artífice que se halla en posesión de los sublimes secretos de estas artes, y en comunión frecuente con un numen inspirador; y, por otro lado, *arte* sigue aplicándose a las artes útiles, y *artista* es el artesano que las ejerce.

Ejemplo donde se refleja esta situación nos lo ofrece la obra de Gaspar Melchor de Jovellanos, el cual escribe un *Elogio de las Nobles Artes*, pronunciado en la Academia de Nobles Artes de San Fernando. «¿Qué hay de común entre los serios y profundos estudios de un magistrado, y el sublime y delicado conocimiento de las bellas artes?», dice ya en la primera página, en tono de cortés disculpa al iniciar su discurso. Éste versa todo él sobre «el destino de las bellas artes en España desde su origen hasta el presente estado». «No las trataré como artista ni como filósofo —añade—, pues sólo hablaré de las artes como aficionado». En estas líneas, «arte» y «artista» tienen una significación moderna.

En cambio, en un interesantísimo informe dado por el mismo Jovellanos a la Junta

General de Comercio y Moneda *Sobre el libre ejercicio de las artes*, en el que aboga por la disolución de los gremios —que hoy vuelven a estar en auge, al menos en la cabeza de los pensadores que se oponen a la concepción «liberal» del trabajo—, la palabra *arte* y *artista* designa siempre los oficios mecánicos y a los maestros, oficiales y aprendices que los enseñan y ejecutan. Véase, para ejemplo, un párrafo característico: «La clasificación de los artistas, útil sin duda para establecer la policía y el buen orden, se convirtió muy luego en un principio de destrucción para las mismas artes. Reunidos sus profesores en gremios, tardaron poco en promover su interés particular con menoscabo del interés común. Con pretexto de fijar la enseñanza, establecieron las clases de aprendices y oficiales: con el de testificar al público la suficiencia de los que le servían, erigieron las maestrías, y para asegurarle de engaño, inventaron preceptos técnicos, prescribieron reconocimientos y visitas, dictaron leyes económicas y penales, fijaron demarcaciones; y en una palabra, redujeron las artes a esclavitud, estancaron su ejercicio en pocas manos; separaron de él a un pueblo codicioso que las buscaba con ansia por participar de sus utilidades».

A pesar de que en el siglo XVIII se da la coexistencia que vemos en estos párrafos, lo que va a predominar pronto es el concepto de arte como arte bella. Quiero decir que proferir la voz arte o el vocablo artista evoca primordialmente al pintor, al músico, al poeta, desinteresados de la utilidad y suspirando por la belleza. El influjo que ejercieron los filósofos románticos para el triunfo de esta acepción es enorme. Abandonadas las filosofías del arte en su sentido general y tradicional, aparecen filosofías que hablan exclusivamente del arte desinteresado e inútil, como si no hubiera otro; y aparece un tipo humano, el artista, considerado como «genio», que tiene precisamente la cualidad de contemplar la Idea y comunicárnosla para elevarnos a un mundo superior, ajeno al tráfigo de la vida cotidiana.

Hegel dirá que el arte es una manifestación de Dios, de la Idea o del Espíritu. En la «filosofía del espíritu» ocupa el arte un lugar privilegiado, pues trata de ella después de haber hablado del «espíritu subjetivo» y del «espíritu objetivo», y como manifestación del «espíritu absoluto». Éste se ofrece como intuición en el arte, como representación en la religión, como concepto en la historia de la filosofía. Vemos así al arte sentada junto a la religión y la filosofía, concertadas las tres con un mismo espíritu. Y este arte es: arquitectura, escultura, pintura, música y poesía, esta última la más perfecta, porque resume todas las demás: construye como la arquitectura, esculpe como la escultura, pinta como la pintura, canta como la música, pero además hace algo que las otras no pueden: habla y piensa.

Se consagraba así una división de las artes que iba a respetar hasta el gran adversario de Hegel, Schopenhauer. Y también para este autor el arte es contemplación de la Idea,

si bien esta idea, mucho mejor pensada que el inquieto dioscecillo que revuelve el mundo en la filosofía de Hegel, es inmutable. La idea de Hegel evoluciona. La de Schopenhauer es permanente, y en ella adquiere la voluntad su objetividad más perfecta. El artista es el hombre «que nos presta sus ojos para mirar el mundo», desprendiendo la esencia de las cosas de toda relación, y dándonos de ella una representación absoluta independiente del principio de razón suficiente. «La obra de arte —dice en *El Mundo como Voluntad y Representación* (§ 37)— no es más que un medio destinado a facilitar el conocimiento de la Idea, conocimiento que constituye el placer estético». Las artes principales son para Schopenhauer la arquitectura, la escultura, la pintura, la poesía y la música.

No es raro que se hayan vinculado tan estrechamente el concepto de arte y el concepto de belleza, y que al hablar de lo artístico se piense primeramente en las bellas artes: porque son estas artes las que producen obras de mayor finura y que suscitan mayor encanto. Además, todo arte lleva consigo cierta elegancia que le es connatural. Aun las artes útiles menos buscadas por el placer de lo bello suelen servirnos artefactos en los que se atiende a la belleza; piénsese en la carrocería de un coche o en la línea de un mueble. Los antiguos fueron en este punto mucho más exigentes que nosotros. Adornaban las armas, las casas y los utensilios con un primor y un ornato que al presente nos parece excesivo: algunos hasta llegan a condenarlo en aras del dogmatismo «funcional». La canoa automóvil que usaba en Aranjuez el rey Alfonso XIII era, entre las márgenes floridas del río Tajo, una triste sombra comparada con el ascua resplandeciente donde iba cien años antes el rey Carlos IV.

§ 2. EL ARTE EN LA PERSPECTIVA DEL BIEN

A pesar de estas razones, que abonan el parentesco del arte con la belleza, yo creo conveniente restituir hoy al arte su amplitud primitiva, la que tiene en Aristóteles, que llamaba *te/xnh*, *ars*, a todo hábito productivo de índole racional. Artes son, pongo por caso, la pintura, la poesía y la música, pero artes son también la medicina, la navegación y la estrategia.

La misma expresión «bellas artes» sirve para distinguirlas de otras, y nos está ya diciendo que no todas las artes son bellas, es decir, no todas tienen por única misión abastecernos de belleza. Las artes que tienen un exclusivo valor estético son pocas en número, aunque forman la parte más luciente y encantadora del plantel artístico. Por eso *es muy necesario diferenciar el fenómeno artístico del fenómeno estético*.

Para diferenciar el fenómeno artístico del fenómeno estético tenemos que mirar el arte en la perspectiva del bien.

El bien campea en las cosas naturales haciendo convite de sí a nuestra voluntad. La

naturaleza tiene cosas buenas. Ahí están las frutas del árbol pródigo, no lejos de nuestra mano; ahí está el canto del ruiseñor, dando al cielo su mar de acordes; y ahí ese bien manifiesto que es el lenguaje natural del hombre, lleno de locuciones expresivas.

Todas las cosas que la naturaleza ofrece de una manera sencilla y espontánea serían una invitación a la vida natural, sin arte: a esa vida sin arte que es el ensueño ideal del naturalismo. Pero a pesar de ello, incluso en medio de circunstancias naturales óptimas, el hombre no se contenta con la naturaleza. Y es que las cosas naturales son buenas, pero podrían ser mejores. La naturaleza se manifiesta imperfecta, y es menester perfeccionarla. Para la misma conservación de las cosas naturales, acosadas en su individualidad por las cornadas de la muerte, es menester que intervenga nuestra razón industriosa. Y no solamente para la conservación de las cosas naturales, sino también para su mejora, se han inventado las artes. Son mejores los frutos cultivados que los silvestres; son mejores los acordes de la lira que los del ruiseñor; son mejores los versos del poeta que las locuciones del hombre corriente. *Natura perficitur ab arte.*

En esta perspectiva del bien, el arte aparece como una intervención de la razón humana en busca de medios para conseguir un fin, y cuya misión consiste en mejorar la naturaleza. Misión que es intromisión, pero saludable. El artefacto que resulta de esta acción puede siempre calificarse de *bueno* cuando cumple con su cometido mejor que aquello que él mejora. Es buena la casa cuando protege mejor que la caverna; es bueno el cabalgar cuando agrada más que el andar a pie; es buena la pintura del campo, el mar y el cielo, cuando nos brinda un espectáculo que es superior al ofrecido por el paisaje natural.

El calificativo de buena es común a toda arte, al paso que el calificativo de bella sólo conviene a un reducido número, el de las «bellas artes». Y aun estas artes bellas no pueden cumplir con su cometido si no son buenas, esto es, si no son adminículos hechos de una manera adecuada para enhechizar nuestro ánimo con la comunicación del valor estético. De ahí que para enfocar el arte en toda su generalidad, y poder clasificarlo en una filosofía del saber, sea preciso colocarlo en la perspectiva del bien.

§ 3. NUEVA DIVISIÓN DE LAS ARTES

Es indiscutible que las artes nos procuran un bien: de lo contrario, las artes no se habrían inventado, ni ellas producirían los artefactos que son su finalidad y su objeto. Ni el hombre habría inventado la arquitectura, ni la arquitectura habría producido la casa. Pero la casa, y todos los artefactos buenos, no son un bien humano que perfeccione al hombre como hombre, haciéndole perfecto en su conducta. El arte es virtud, pero imperfecta, porque no hace bueno al que la posee, justamente porque su destino es hacer

buena la cosa producida, pero no al productor que la fabrica. La arquitectura no sirve de suyo para hacer arquitectos que sean buenas personas, sino para hacer buenas casas.

Pero cuando se trata de explicar de un modo más cuidadoso la bondad peculiar de los artefactos, los cuales son el bien que nos procuran las artes, vislumbramos enseguida que no siempre este bien es el mismo, porque unas artes nos suministran cosas útiles para la vida, como sucede con la arquitectura o con la agricultura; otras nos brindan medios con que solazar nuestro tedio, como sucede con el toreo o con la danza; otras, en fin, nos procuran artefactos compuestos en el interior del alma, sin transcendencia en obras visibles, como sucede con la retórica o con la música.

Es raro que no se haya recurrido aún, que yo sepa, a una división de las artes donde éstas vengan a hermanarse entre sí con arreglo al tipo de bien que nos procuran. Estoy persuadido de que las artes tienen que clasificarse en tantos corros cuantos son los linajes de bienes encarnados en los artefactos que ellas producen. Una visita al parque artístico nos convencerá enseguida de que tal clasificación no es imposible, y que incluso puede ser muy reducida. En efecto, el artefacto constituye siempre una de estas tres clases de bienes: o es un bien útil, o es un bien deleitable, o es un bien honesto.

Que hay artefactos útiles, nadie puede negármelo. Útil es el bien que sirve de medio para obtener un bien mayor. Es un bien amable y apetecible a causa de otro bien. Así son deseables todas las cosas a cuya producción se ordenan infinidad de artes manuales y mecánicas, que en nuestros días, cuando son complicadas y exigen para su función una organización compleja —toda una organización social—, se suelen denominar «técnicas».

Tampoco puede negarse que hay artefactos deleitables. Es deleitable el bien que se ama por sí mismo, y causa placer a nuestros sentidos. Y tomando la voz artefacto como yo la tomo, en su significación etimológica —*arte factum*, «lo hecho por el arte»—, no puede negarse que sean artefactos los deleitosos ejercicios del juego o del teatro.

Y menos se negará que hay artefactos que constituyen un bien honesto: pues bien honesto es el que se busca por sí mismo, y que se diferencia del meramente deleitable en que es un bien racional, superior a toda satisfacción sensible. El bien honesto no excluye de sí al deleite, pero es el suyo un deleite espiritual e íntimo, como el que sentimos al contemplar la factura de un poema o de otra construcción literaria. Recuerdo las palabras con que Gracián describía cierto género de poemas: «composición artificiosa del ingenio, en que se erige máquina sublime, no de columnas ni arquitrabes, sino de asuntos y de conceptos» (*Agudeza*, III).

Fijadas así las nociones del bien, puede decirse que el artefacto, que es el bien producido por el arte, es una de estas tres cosas:

el artefacto es un bien útil;

el artefacto es un bien deleitable;

el artefacto es un bien honesto.

De donde se derivan tres géneros de artes:

las artes del bien útil;
las artes del bien deleitable;
las artes del bien honesto.

Las dos primeras clases se denominaban antiguamente con un solo nombre: *artes mecánicas*. La otra constituía la clase privilegiada de las *artes liberales*.

Queda claro que las artes del bien útil y deleitable son las artes mecánicas de la tradición, y las artes del bien honesto son las artes liberales. Pero su clasificación no es en todas sus partes como la antigua.

Antes de pasar a ella conviene ahora arrojar fuera del zapato un escrúpulo que nos daría pesadumbre para recorrer el camino de las artes. Es la dificultad que nos opondría el que dijere que el bien honesto, como su nombre lo declara bastante, es un bien *moral*, no un bien *artístico*. Ya sabemos que el bien artístico no es un bien absoluto, porque no hace bueno al que lo posee. El arte sirve para hacer cosas perfectas, no para hacer perfecto al que las hace. En cambio, el bien honesto es un bien moral, de naturaleza absoluta y plenaria, que hace bueno al que lo tiene, y que dimana de una virtud perfecta. ¿Cómo hacer compatible mi doctrina de que hay artes cuyo artefacto es un bien honesto, con la enseñanza que afirma la neutralidad moral del arte?

Respondo que todo bien moral es honesto; pero que no todo bien honesto es moral. De suyo el *bonum honestum* encierra la significación de bien honorable, que se busca por sí mismo, y que no hay que poner al servicio de nada. Su nota principal consiste en ser conforme a razón. Cuando yo hablo de las artes del bien honesto, lo hago porque el objeto de estas disciplinas es la especulación misma, concebida como regulable por reglas; es un artefacto interior, especulativo, que tiene su bien en sí mismo, aunque se ordene, como artefacto que es, a facilitar la contemplación. No se olvide que, en un sentido, todas las artes son meros adminículos «útiles» para otra cosa; pero que, en otro, no se puede negar que algunos artefactos agotan su ser en la utilidad, y son objeto especificativo de las artes útiles; otros añaden a la utilidad el deleite sensible, y especifican las artes deleitables; y otros ascienden hasta la contemplación, formando el objeto especificador de las artes honestas.

La contemplación científica, en cuanto regulable por normas, a que se ordenan, según veremos por menudo, las artes del bien honesto, es neutra moralmente, porque es compatible con almas de personas que no son dechados de perfección ética; pero, con todo, es honorable, y, como tal, bien honesto. Pedro de Alvernia, que acabó los comentarios que dejara sin terminar santo Tomás a la *Política* de Aristóteles, dice en el libro VIII, lección primera (1277), unas palabras que pueden servir de confirmación a mi tesis. «Existe alguna disciplina en la que hay que educar a los niños, no como útil o

necesaria para adquirir bienes extrínsecos, sino como liberal y honesta de suyo» (*est aliqua disciplina in qua erudiendi sunt pueri, non sicut in utile aut necessaria propter extrinseca bona, sed sicut in liberali et honesta secundum seipsum*). Y poco más abajo, refiriéndose a la música, dice: «Hemos recibido de los antiguos testimonio de que hay algunos rudimentos propios de niños, que son liberales y honestos de suyo, y que la música obra abiertamente en este sentido» (*ab antiquis habemus testimonium quoddam, quod sunt aliqua rudimenta puerorum liberalia et honesta secundum se, et quod musica hoc operatur manifeste*). Ahora bien, ni la música, ni arte liberal alguna, puede confundirse con una virtud moral: con todo, aquí se la llama «honesta».

Pasemos, pues, sin escrúpulo, a confeccionar el mapa de las artes: carta a gran escala, preciso es reconocerlo. Hay mapas de carreteras que señalan solamente las rutas principales; otros hay que trazan también las secundarias, y hasta los caminos y senderos que nacen o desembocan en ellas. El mapa que yo pienso ofrecer a los lectores está confeccionado cuidadosamente, pero a gran escala, y sólo señala y describe las grandes vías del saber artístico. Sus conexiones entre ellas y sus ramificaciones quedan al cuidado de los profesores de cada una de las artes. Lo que importa es que todos estos caminos conduzcan al bien, y que esta bondad sea la de los tres bienes clásicos: útil, deleitable y honesto.

§ 4. LAS ARTES DEL BIEN ÚTIL

Para explicarnos las artes del bien útil pongámonos mentalmente en presencia de un hombre en estado de nacimiento. Nos percatamos de que es un ser indigente. ¿Qué necesita ese hombre? En naciendo, el ser humano requiere dos cosas: cubrirse y alimentarse. La Escritura lo dice: «Comienzo de la vida del hombre: agua y pan y vestido y casa que proteja su desnudez» (*Initium vitae hominis aqua et panis et vestimentum et domus protegens turpitudinem. Eccli., XXIX, 28*).

Si es así el comienzo, es que la vida no se sostiene más que al amparo de las artes primitivas, que son las que atienden al ser humano en su inicial menester de protegerse contra la intemperie y contra el hambre. Las artes que se ordenan a la satisfacción de tan elemental necesidad constituyen cuatro grandes géneros: la indumentaria y la edificatoria, por un lado; la agricultura y la venatoria, por otro, artes que fueron descritas con distintos nombres por Hugo de San Víctor en su famoso *Didascálico*. Las siguen dos más, que en cierto modo están subordinadas a la intención de las cuatro primeras: la navegatoria y la estrategia. Cierro el catálogo añadiendo un séptimo arte del bien útil, presentada como remedio contra el mal uso de las demás: la medicina.

1. El arte indumentaria y el arte edificatoria

El vestido y la casa nos lo procuran dos artes: indumentaria, la una; edificatoria, la otra.

El arte indumentaria se distingue fundamentalmente del arte edificatoria por la materia que emplea en sus producciones. Voy a incautarme de una opinión antigua, que puede parecer al pronto superficial y fútil, pero que acaso no esté desprovista de substancia. El arte indumentaria y el arte edificatoria se distinguen en que la una emplea materia blanda y flexible, y la otra, materia dura y rígida. Esto es como decir que la distinción entre las dos artes es cuestión de resistencia. No hay un criterio científico que permita señalar dónde termina lo blando y flexible y empieza lo duro y rígido. Pero basta un criterio empírico, verificable ya por la epidermis del hombre. La indumentaria emplea pieles y tejidos que se ajustan y amoldan inmediatamente a nuestro cuerpo, mientras la edificatoria utiliza materiales que lo defienden desde más lejos, es decir, que lo protegen a la manera de un muro.

Con esto se vislumbra que el criterio de la resistencia de los materiales en relación con la de nuestra epidermis parece no ser desatinado, y que lo blando y flexible, y lo fuerte y rígido, pueden servir para discriminar la indumentaria y la edificatoria. Hay, con todo, casos curiosos en que parece que la ley no se cumple. El primero es el de las joyas, hechas de materia dura y fuerte, y que se llevan sobre el pecho, o en las orejas, brazos y dedos, sin interposición de tela, en contacto directo con la piel. Nadie puede negar que una joya es prenda que depende de la indumentaria; pero, contra lo dicho, su materia es dura.

El segundo caso, inverso del anterior, es el de las cortinas, tapices y lienzos, hechos de materia blanda y flexible, y que se colocan lejos de la piel humana. ¿Pone alguien en duda que una cortina o un tapiz pertenezca al arte edificatoria? No lo creo, pero aquí la regla de esta arte, que obliga a utilizar materiales de gran resistencia, no parece cumplirse, pues la cortina o el tapiz se hacen de materia mórbida.

Ambos hechos no entran en cuenta con los demás, son excepciones que confirman la regla. Puede también advertirse que, tanto en un caso como en otro, se trata de adornos (ello es clarísimo en las joyas y en los lienzos), o, a lo sumo, de adminículos que no son estrictamente necesarios para que el arte cumpla su finalidad (las joyas pueden ser sustituidas por flores, las cortinas, por celosías). Por eso, si hice memoria de estas particularidades, más ha sido con ánimo de confirmar la doctrina, que con intención de atenuar su alcance.

La indumentaria no es ajena a la belleza: antes bien, el arte del vestir ha sido desde la más remota antigüedad una habilidad que los modernos, de ser más comprensivos, hubieran podido incluir en su raquítica división de las bellas artes, si los vestidos tuvieran una materia menos blanda, y no se gastaran tanto con el uso. Pero escrito está:

In vestitu ne glorieris unquam (Eccli., 11, 4).

La arquitectura es rama principal del arte edificatoria, que de ella toma su denominación; pero no es rama única, porque en la edificatoria incluyo también todo arte de construir con materia dura, ora sea madera, ora piedra, ora hierro y otros metales. Todas las artes de la construcción ordenadas a la producción de edificios, barcos, naves voladoras, coches y otros vehículos, entrarían dentro de este género de artificio, que por su índole entiende en materiales de construcción resistentes, que es preciso trabajar a golpe de martillo, o recurriendo al fuego. Las subdivisiones son múltiples: basta decir que bajo el rótulo de *arte edificatoria* incluyo la mayor parte de las actividades e industrias del arquitecto y del ingeniero, tanto las principales como las auxiliares.

Si antes, hablando del arte indumentaria, que trabaja pieles, sedas, lanas y otras materias suaves y blandas, hablé de la belleza que va unida a su ejecución, ¿cómo no mencionaré aquí la belleza de la arquitectura, parte principal del arte edificatoria? La notaron los filósofos que clasificaron la arquitectura entre las bellas artes. Y es que, como dice Baltasar Gracián: «Poco fuera en la arquitectura asegurar firmeza, si no atendiera al ornato» (*Agudeza*, II).

Aquí, en el ámbito de la arquitectura, es donde tienen cabida esas dos artes tan traídas y llevadas por los filósofos: la escultura y la pintura. A veces, como en el estilo de las catedrales góticas, las estatuas emergen de la misma piedra del edificio, formando con él un cuerpo; otras se desprenden por entero de él, y las figuras, separadas del resto de la fábrica de piedra, ostentan su belleza sobre pedestales, ora en un rincón de los salones, ora en las retiradas avenidas de los jardines, ora en las plazas públicas de las ciudades. Algo semejante ocurre con la pintura: unas veces está vinculada a la obra del arquitecto, y hace con ella cuerpo ornamental, indiscernible del resto del edificio: es el caso de la pintura mural; otras veces la pintura se ofrece en cuadros movibles, destinados a adornar las paredes, pero que tienen entidad propia: es el caso de la pintura de caballete. Pero en ninguna de las dos vicisitudes de la escultura y la pintura son estas artes algo independiente de la arquitectura: viven dentro de los recintos que ésta crea.

2. El arte agrícola y el arte venatoria

No sólo cubrirse con materias blandas y suaves y recubrirse con materias duras y fuertes alivia la cruel indigencia con que viene el hombre a este mundo: preciso es también beber, comer y alimentarse. Y como puede uno alimentarse de vegetales o de animales, dos son las artes que atienden a procurarnos entrambas clases de alimentos: la agricultura y la venatoria.

Dicen que la agricultura fue la primera de las artes que practicó el ser humano: remonta a su situación paradisiaca, si es cierto que Adán fue agricultor. Según otros, los

orígenes de la agricultura son posteriores al arte del cazador, y la prioridad en el suministro racional de alimentos recae sobre la venatoria.

Personalmente no me inclino a una separación radical entre ambas artes. No creo fácil hacer del hombre un carnívoro, que para satisfacer su hambre aprenda a perfeccionar la captura de los brutos y su domesticación, descuidando al mismo tiempo el cultivo de los campos; ni tampoco me parecería admisible la tesis vegetariana, que convierte al hombre primitivo en un agricultor exclusivo. Si una fábula puede encerrar una idea, yo elegiría para exponer la mía el bellissimo mito de Adonis. Adonis simboliza el misterio de la fertilidad, a la par que es el símbolo de la caza. Adonis, el hijo que nació de un árbol, pasa la tercera parte del año con Persefona bajo la tierra, como la semilla, y sube todas las primaveras a la superficie para unirse con Venus, la diosa del amor, y consagrarse al ejercicio de la caza, al que se entrega tan ardorosamente, que muere acuchillado por los colmillos de un jabalí de Diana.

La aprehensión de animales que andan, nadan o vuelan, y la domesticación de algunos de ellos para que sirvan de depósito permanente a las crueles exigencias de nuestro estómago, es cosa que se logra primeramente con el instinto venático del hombre; pero ese instinto sería mucho menos eficaz que el de los animales brutos, si no fuese perfeccionado racionalmente por el arte. La caza que se dan los animales para servirse de alimento, gracias a la cual pueden subsistir los individuos de unas especies merced a la destrucción violenta de los individuos de otras, es de una insuperable precisión; pero no consigue igualar en eficacia a la más elemental trampa, al más sencillo anzuelo, a la liga más primitiva, de que se valió el ingenio humano para aprisionar los brutos que pueblan la tierra firme, las aguas o los aires.

A estas dos artes genéricas del alimento se subordinan las que lo elaboran ulteriormente por medio de la cocina o de la industria: el arte de panificar, de hacer vinos, el arte cisorio y otras varias.

3. La navegatoria y la estrategia

Pero para cubrirse y alimentarse, blanco principal a donde tiran las artes estudiadas, que no vacilo en llamar las más necesarias entre las útiles, es preciso a las veces procurarse los materiales, o los utensilios que los labran, en otras regiones distintas y distantes de las habitadas por los hombres que los desean. Y esto puede suceder pacíficamente, pero también puede ocurrir de modo belicoso, según los moradores de un país accedan o no accedan al comercio con los de otro, y haya concierto o desconcierto de voluntades.

En caso de concierto, el arte que asegura el intercambio de los productos es la que, adoptando una antigua denominación general, llamaré navegatoria, esto es, *arte de*

navegar.

Cuando no reina la concordia, y la desavenencia es grave, se suele recurrir a la guerra, y para guerrear con buen éxito se inventa el *arte militar*, que ya los griegos llamaban estrategia.

La navegación es uno de los medios de transporte más primitivos e importantes. ¿Cómo no tomar entonces su nombre para designar con él un arte, o conjunto de artes, que tienen por finalidad la obtención de materias primas o de productos manufacturados en otras regiones, y su transporte a la patria? La navegación es mucho más interesante para este fin que otras maneras de locomoción: por eso les da a todas su nombre. Antes de que la rueda imprimiese su huella sobre el suelo, ya los hombres veían la estela que dejaban las embarcaciones sobre el agua. Primero las corrientes fluviales, y el ancho mar después, fueron el escenario ondulante donde se puso en práctica la destreza de este arte, que extendió más adelante su dominio sobre rutas de tierra firme, y abrió en nuestros días los caminos tridimensionales de la aeronáutica.

El conde de Saint-Simon, célebre en la historia de las ideas sociales, propuso al rey de España el proyecto de un canal que uniese Madrid con el mar. Se discutió el asunto, y acaso responde a este proyecto, como réplica adversa, uno de los *Pensamientos* más curiosos del vizconde Luis de Bonald, que atañe a Madrid, mi ciudad natal. «Madrid — dice Bonald — es la única capital de Europa, y quizás del mundo, que no esté situada cabe un río navegable, o a los bordes del mar. Es una ventaja inmensa para España, cuya capital no puede, como tantas otras, crecer desmesuradamente. En efecto, el transporte por tierra de todas las cosas necesarias a la vida es demasiado costoso para que una gran población pueda formarse y subsistir en el recinto de una ciudad que no pueda aprovisionarse mediante el transporte por agua».

Si la cosa es así, mal tercio le hicieron a París el Sena, a Londres el Támesis, a Viena el Danubio, a Nueva York el mar... Madrid ha de sentirse agradecida hacia el humilde riachuelo que besa las piedras de sus desproporcionados puentes, y que le impidió por tanto tiempo, con su parsimonioso caudal, el desmesurado crecimiento que enloquece a otras urbes. Pero Bonald murió en 1840, y no pudo ver los efectos de la invención del ferrocarril y del motor de combustión interna.

Lástima que estas artes del transporte y el comercio sean tan ocasionadas a la guerra, y que cuando las naves o los carros no pueden circular libremente, haya que valerse del yelmo de Belona, y utilizar las armas bajo la dirección de la estrategia, que es el arte de la victoria.

Iba a decir de la victoria justa, pero esto sería excesivo para un cuadro de las artes. La guerra es justa cuando la victoria por la que se lucha es justa. Mas esta calificación rebasa el marco del arte, e invade los terrenos de la moral. El estratega no enseña, como

tal estrategia, más que los medios de obtener la que pudiéramos llamar victoria útil. Por eso no hemos de confundir el arte militar con la prudencia militar. Es la prudencia quien regula el uso de ese arte, encauzándolo y otorgándole un sentido moral. La prudencia militar tiene a su cargo la dirección *suprema* de la guerra, y supone la justicia, y hace, por tanto, que el buen éxito de la estrategia conduzca a una victoria justa (v. *La Prudencia Política*, lib. I, c. 1, § 4).

Por la gravedad extrema que supone una guerra, por los dolores que engendra y las destrucciones que acarrea, el uso del arte militar debe tener los ojos clavados en la moral. Sin la justicia, la obra del arte militar entra en el círculo de la piratería. «Quitada la justicia, ¿qué son los reinos, sino grandes latrocinios?», exclamaba san Agustín en *La Ciudad de Dios* (IV, 4). Y añadía, tras oportunas consideraciones, esta anécdota: «Un corsario prisionero contestó con gracia y verdad a Alejandro Magno. Este rey preguntó al hombre qué sacaba con infestar el mar. Y él, con desparpajo: —Lo que tú —dijo— infestando toda la tierra: pero yo lo hago con un pequeño bajel, y por eso me llaman ladrón, y a ti, porque lo haces con una gran escuadra, te dan el nombre de emperador».

4. *La medicina*

Pero del ejercicio de las artes mencionadas se originan daños, que se sobreañaden a las enfermedades y deficiencias con que un hombre puede venir a este mundo. No todo lo suplen y arreglan las artes que hasta ahora vimos, por muy racionales que sean los medios que nos suministran. El hombre, que tiene que abrigarse al amparo de las dos artes que sabemos, anda a las veces desabrigado, ora porque su vestido no es suficiente para cubrir la indigencia en que nace, ora porque la vivienda es defectuosa. Ni las otras dos artes enderezadas a la mesa son de suyo tan solícitas que le administren manjares fácilmente: pues son muchas las circunstancias de lugar y de tiempo que hacen salir al gallarín sus pretensiones. Aumentan los riesgos cuando el hombre, para surtirse de abrigo o de alimentos, tiene que confiarse osadamente a la navegación; y aún es más peligrosa la borrasca de la guerra, si para granjear sustento y casa tiene que darse al arte militar. Surge así la necesidad de un arte universal, que ponga remedio a las deficiencias congénitas o a los daños sobrevenidos por el mal uso de las artes indumentarias, edificatorias, agrícolas, venatorias, navegatorias o militares; y este arte universal es la medicina.

Algunos extrañarán el viso, nuevo quizás, en que miro la medicina. Pero no podrán decirme que carece de justificación. La medicina es para mí estas tres cosas: primero un arte; segundo, un arte del bien útil; tercero, un arte universal, corrector de los defectos originados por el mal uso material de las demás artes. Y estas tres cosas son fáciles de justificar.

Que es arte no tiene dificultad, pues se trata del *arte de curar*, cuyo artefacto es la salud. A este fin se ordena la medicina en todas y cada una de sus partes. Pues aun las más teóricas, como la patología general, son introducción y aparejo para la terapéutica. Pensar otra cosa es confundir lo que específicamente pertenece a la medicina con lo que es común a todas las ciencias naturales. El sesgo que da la medicina a sus estudios antropológicos se ordena siempre a la producción de la salud. Arte es, por tanto, el saber de Hipócrates y Galeno.

Y debe clasificarse entre las que he llamado artes del bien útil, porque la salud es un bien de ese género, ya que no se busca por sí misma, sino por otra cosa: no es un bien honesto ni deleitable, sino útil. Todo bien útil es un medio o instrumento para alcanzar otro bien definitivo. La salud no es fin, sino medio. Es cierto que la medicina y el enfermo miran de consuno la salud como un fin: pero ya que tienen acabada su faena, este fin pasa a la condición de medio, porque la salud no se recupera para permanecer en ella sin hacer nada, sino para poder ejecutar cosas honestas o deleitables. Y a este propósito haré notar la sabiduría que se encierra en una palabra latina, castellanizada después, con que se designa al enfermo llamándole *valetudinario*. *Valetudo*, en latín, es lo mismo que salud, y el sufijo *-ario* indica empleo, facultad u oficio. El valetudinario es el que hace profesión de la salud, el que está dedicado a ella, el que la mira como una finalidad. En suma, valetudinario es el que está enfermo, pues sólo el enfermo suspira por la salud. Cuando la recupera, se olvida de ella, para dedicarla, como medio, a otros fines, que le produzcan satisfacción sensible o racional.

Por último, la medicina se me aparece como un corrector de los defectos originados por el mal uso material de las demás artes. Todas las artes sufren abusos, porque son hábitos intelectuales, pero no morales, y pueden ser utilizados, incluso adrede, contra el bien mismo del hombre. La medicina corrige el mal uso del arte indumentaria o del arte edificatoria, curando a los enfermos que no se abrigaron o vivieron en condiciones poco higiénicas; enmienda el disfrute defectuoso de la agricultura o la venatoria, causante de los daños mayores, que entran al hombre por la boca; repara las malas aplicaciones de la navegación y el transporte, usos en que se originan accidentes; y mitiga, en fin, los males de la guerra, curando las heridas que tanto envanecen al soldado.

He dicho que la medicina corrige los defectos originados por el mal uso material de las demás artes, poniendo adrede *material*, no *moral*. El mal uso moral sólo puede corregirlo la prudencia y las virtudes éticas y religiosas: nunca el arte de curar. La medicina, como un arte más, es también susceptible de abusos, y no puede nunca dar la última perfección a la conducta. La regulación suprema de las artes, no hay que buscarla nunca en otro arte, sino en la moral.

§ 5. LAS ARTES DEL BIEN DELEITABLE

El hombre, provisto de todos los artefactos y utensilios que le suministran las artes del bien útil, no lo tiene todo. Aun nadando en la opulencia de bienes utilitarios, el hombre puede estar triste. La tristeza es tan molesta para el hombre como la indigencia. La indigencia es remediada por las artes del bien útil, pero ¿y la tristeza? No sé qué es peor, si morir de frío o de hambre, o morir de aburrimiento.

Para ahuyentar la tristeza, y procurar solaz, se han inventado las artes del bien deleitable, de las que yo intentaré dar una clasificación en siete, que creo es la primera.

Divido las artes del bien deleitable en dos grandes secciones: una se llamará *artes de la palestra*, y comprenderá los tres siguientes géneros:

arte de jugar;
arte de lidiar;
arte de correr.

Otra sección, que denomino *artes de la escena*, comprenderá las cuatro siguientes disciplinas genéricas:

arte de danzar;
arte de tañer;
arte de cantar;
arte de representar.

De las siete artes del bien deleitable, las tres primeras —artes de la palestra— son las más próximas, por su fisonomía y por los medios que emplean, a las artes del bien útil, y las más alejadas de las artes del bien honesto. Las cuatro últimas —artes de la escena— son, por su orden, más cercanas respecto del bien honesto que del bien útil. Dentro de ellas, la danza está próxima a la carrera. El arte de tañer, el arte de cantar y el arte de representar se acercan a la música y a la poesía, que son artes del bien honesto.

La gradación de las artes del bien deleitable, intermediarias entre las artes útiles y las artes honestas, es a todas luces perfecta.

1. Las artes de la palestra

Las artes de la palestra tienen su máxima realidad en el arte de jugar, porque los juegos son el artificio principal dentro de este linaje; las otras dos artes —lidia y carrera— son formas derivadas de la actividad lúdica del hombre, y sólo se pueden explicar mirándolas desde la realidad del juego.

a) *El arte de jugar.*— El arte de jugar es un hábito mental, cuyo objeto es un artefacto no permanente, que consiste en la correcta utilización por varios hombres, llamados jugadores, de una cosa material, que llamaremos trastulo o juguete. En todo juego observamos que los hombres se juntan con motivo de imprimir movimiento a una bagatela. Esta fruslería toma forma de naipes, de ficha de ajedrez, de taba, de perinola, de

pelota, de bola o de balón. El interés se concentra en el uso que los jugadores hagan del trastulo; y como éste es siempre una niñería, que de suyo carece de valor, el juego despierta una afición recreativa. En los ánimos sólo causan diversión pasatiempos interesantes, pero que no solicitan con seriedad la atención del hombre. Interesantes y absorbentes, por el lado subjetivo del jugador; frívolos y desprovistos de valor, por el lado objetivo del juguete.

El juego deja de serlo cuando apasiona de verdad; y cuando esto sucede es que no se ha respetado una de sus condiciones, a la que responde una de sus leyes: la de no interesar más que como el uso de un frívolo juguete. El interés por el dinero es un sobreañadido espurio. Si el juego no despertara otra afición, perdería su condición de juego; y deja de divertir al ánimo sabrosamente en la medida en que el tanto que se juega es más crecido, porque entonces los jugadores pasan de la actitud lúdica a la actitud seria.

Me importa encarecer que todo juego requiere, al menos, dos jugadores y un juguete. Con estos tres elementos se salva la esencia del juego. Un hombre y una baraja no pueden formar un juego; ni nadie llama jugar a «hacer solitarios» con los naipes. Los ejercicios del pelotari en el frontón no son tampoco juego hasta que llega el compañero.

Y esto sucede porque en el juego tiene que haber siempre un testigo que presencie el manejo del juguete, y que pueda ser juez y árbitro. Cuando los hombres entre los que anda el juego son únicamente dos, nada impide que uno de ellos sea el árbitro del otro. Si son más, puede serlo un tercero. En el juego puede haber eventualmente espectadores o mirones, como sucede en los modernos partidos de ajedrez, de fútbol y de frontón.

Por lo que hace a la palestra, el juego tiene exigencias que difieren sobremanera en cada una de sus clases. Ora se contenta con el exiguo espacio de una mesa, como en los juegos de tapete verde y de billar, ora dilata sus pretensiones hasta la pista de tenis, ora las extiende al campo de fútbol, ora juega en palestras todavía mayores, como las que sirven de campo a los partidos de polo y de golf.

b) El arte de lidiar.— El arte de lidiar es el difícil saber que se manifiesta en los combates de gladiadores, en las justas y en los torneos, en las corridas de toros, en los pugilatos de lucha grecorromana y de boxeo. Es, como todo arte, un *habitus* mental, especificado por un objeto factible transitorio, consistente en la recta utilización, que hace por lo menos un hombre, de un trastulo de naturaleza animada. El trastulo o juguete del arte de lidiar es, ora otro hombre, como sucede en las antiguas luchas de gladiadores, en los torneos medievales y en los pugilatos modernos, ora una bestia, como en las corridas de toros. Los españoles podemos percatarnos fácilmente de la diferencia entre el arte de lidiar y el arte de jugar, comparando un partido de fútbol y una corrida. Se advierte enseguida que toda la atención está puesta en la faena con la pelota o el toro:

pero que hay una distancia inmensa entre uno y otro juguete. Dada su naturaleza animada, brutal o humana, el trastulo de la lidia es mucho más difícil de utilizar con fines artísticos que el juguete inerte sobre el que versa el arte de jugar. En la lidia, el juguete es un adversario peligroso. Además de peligroso, es indeterminado: puede ser cualquiera de los dos contendientes el que reduzca al otro a la condición de juguete, y con este afán se emprende la lidia. Así, en las corridas, casi siempre el juguete, desde el principio, es el toro; pero a las veces el toro convierte al torador en guiñapo de trapo, volteándolo por el aire.

Pero la lidia, en esto semejante al juego, no se salva sin un tercer elemento. Además del luchador y el juguete, se necesita un testigo. Pero, a diferencia de lo que sucede en el juego, el testigo no puede nunca ser aquí uno de los contendientes, porque cada luchador es siempre el juguete posible de su adversario. De ahí la necesidad de un testigo ajeno a la lucha, que la contemple. Por eso el «público» es para el arte de lidiar un elemento esencial. No es el mirón que contempla la palestra del juego, porque el juego se salva en todas sus partes sin necesidad de que lo contemple nadie. El espectador de un partido de fútbol está siempre de sobra. Quizá se explica así que sea tan fácil transmitir los partidos por radio. Y para «crear» ese ente superfluo que es el espectador de los juegos, ha habido que presentar al fútbol como una lidia, y, además, organizar complicados turnos de equipos y de jugadores. En cambio en la tauromaquia, como en toda lucha, el espectador es una pieza esencial. Nunca está de sobra, nunca es un mirón, y tiene derecho a disfrutar de esos monumentales circos, cosos y anfiteatros, que desde la antigüedad cuentan con él para que pueda lucharse en la arena.

c) *El arte de correr.*— El arte de correr produce, como todas las artes deleitables, un artefacto que no es permanente, y consiste esta vez en la recta utilización de la distancia espacial interpuesta entre una salida y una meta. Esto se puede conseguir desnudo, y entonces la carrera equivale, proporcionalmente, a la lucha grecorromana, o puede obtenerse por medio de adminículos: caballo, bicicleta, motocicleta, coche, barco, patín, que equivalen a lo que en la lidia son las armas: puñal, cesto, lazo, casco, lanzas, escudo, capote, estoque, guantes. Es decir, las carreras pueden ser pedestres o se pueden verificar montados. Ya sabemos que sería un error creer que las armas son en la lidia el juguete, cuando en verdad lo es el contendiente. Aquí, en la carrera, no puede confundirse tampoco el caballo o la bicicleta, el balandro o el esquí, con el juguete. La bicicleta y demás adminículos son el «arma» del corredor: el verdadero juguete lo constituye el recorrido, la distancia, esa que pudiera llamarse *distantia percurrenda*. Es el intervalo entre dos puntos lo que es menester superar en un tiempo determinable. Las demás circunstancias de la carrera semejan mucho al juego, salvo que la palestra donde se desarrollan sus ejercicios puede ser mucho más dilatada, y hasta abarcar países enteros,

según sucede en las carreras ciclistas que se celebran en nuestro tiempo.

2. Las artes de la escena

Paso de las artes de la palestra a otras disciplinas artísticas, que son todas imitativas. Las llamo «artes de la escena».

El arte imita la naturaleza, *ars imitatur naturam*. Pero las artes imitativas, sensibles o racionales, no toman por dechado cualquier naturaleza, sino la del hombre actuante. Sus obras son espejo donde se reflejan las acciones y las pasiones humanas; y si se reserva para estas artes el nombre de «imitativas», es porque emulan esta acción de un modo mucho más manifiesto que todas las restantes imitaciones de objetos que no son humanos, verificadas por las otras artes. La arquitectura imita al árbol dando cimientos a la casa, que siguen el ejemplo de las raíces vegetales: pero esta imitación no es «representativa», porque los cimientos no representan las raíces. En cambio, ¡cuán figurativa la acción de un recitante que imita al personaje de un drama! O la voz de Garcilaso, cuando, en la primera de sus *Églogas*, dice que va a cantar «el dulce lamentar de dos pastores», «sus quejas *imitando*».

La razón de que se reservase de un modo especial el nombre de artes imitativas a estas disciplinas no me parece ser otra que la mayor proximidad representativa entre el imitante y lo imitado. En ellas el hombre imita al hombre.

En las artes del bien deleitable, únicas que voy a tratar en este apartado, el hombre imita algo que tiene dentro de sí, o advierte en sus congéneres, valiéndose de medios *sensibles*.

a) *El arte de danzar*.— El arte de danzar fue ya considerado en la *Poética* de Aristóteles (1, 1447 a 28) arte de imitación; pues desde la antigüedad se vio que los bailarines, con el ritmo de sus gesticulaciones y movimientos, llegaban a representar costumbres, pasiones y acciones (h)/qh, kai\ pa/qh kai\ pra/ceij). Con el ritmo tan sólo, porque son tres los medios de que podemos valernos para imitar, señalados ya por Platón en el libro tercero de su *República*, y reasumidos mejor por Aristóteles en las primeras páginas de su *Poética*: el ritmo, la palabra y la armonía (r(uqmo/j, lo/goj, a(rmoni/a). La danza utiliza el ritmo; no puede —como tal danza— utilizar ninguno de los otros medios. La armonía, que se junta al ritmo en los acordes de la música instrumental, se añade al ritmo de los danzarines, y acompaña a éstos; pero los danzarines, sujetos de la danza, sólo disponen de ritmo para componer su artefacto.

Es muy difícil describir la fisonomía de éste. Se trata de un ritmo sin palabra ni armonía, producido por el movimiento del cuerpo humano, con arreglo a ciertos intervalos o espacios simétricos. Estos movimientos, desplegados con proporción simétrica, y que retornan periódicamente, más fuertes unas veces, más débiles otras,

logran traducir con su repetida sucesión los más varios movimientos del alma. Aunque interviene todo el cuerpo, el ritmo producido por el bailarín tiene una mayor concreción en los pies. En una novela española del siglo XVI, *La Pícara Justina* (lib. II, parte I, 1, 1), leemos que la protagonista movía los pies «como si fueran de pluma». Son los pies los que marcan fundamentalmente el ritmo, levantándose (a)/rsij) y posándose (qe/sij), con una ingravidez que recuerda la subida y la bajada de un pájaro.

b) *El arte de tañer*.— El arte de tañer o tocar instrumentos cuenta para sus imitaciones con otro medio, además del ritmo: la armonía. Pero coincide con la danza en no utilizar el lenguaje. El artefacto producido por este género de arte, en sus diferentes especies, es el conjunto de sonidos revestidos de ritmo y armonía que emana de un instrumento musical. Ya es antiguo: ora solo, ora asociado a la danza. Ateneo, en *El Banquete de los Sofistas* (XIV), señala hasta catorce especies de aulética (arte de tañer la flauta), asompañadas todas de danza mímica.

La citarística y las otras artes que corresponden a cada uno de los instrumentos existentes forman las especies de este arte.

La música instrumental carece de palabras, y se priva de uno de los medios de imitar más poderosos: el lenguaje. Pero en eso estriba, a mi ver, el prodigio del arte de tañer: pues logra sustituir la voz que emana de la vibración de las cuerdas vocales por otra voz que surge mágicamente de las cuerdas inanimadas de un violín o de un arpa, o de las artificiosas hendiduras y agujeros de una zampoña, de un acordeón o de una flauta.

Otro de los prodigios consiste en la capacidad de aunar en una sinfonía la multitud dispar de instrumentos de cuerda o de aire, que por su misma diversidad parecerían no poder coincidir nunca. Es caso diferente al de sinfonías que pueden lograrse concertando las voces de los cantores, porque estas voces coinciden todas en emanar de cuerdas vocales de la misma especie fisiológica. En la orquesta formada por diversos instrumentos musicales, no solamente las cuerdas son diversas —unas de acero, otras de fibra—, sino que pueden concertarse instrumentos de cuerda con instrumentos de viento, y hermanarse el violín y el piano para casarse después con la flauta o la zampoña.

La oda de fray Luis de León a Salinas se refiere a la música de órgano: lo que es como decir que la mejor página literaria dedicada a la música ha sido inspirada por el arte de tañer.

c) *El arte de cantar*.— El arte de cantar utiliza un medio más de imitación, que no emplean las artes precedentes. Al ritmo y a la armonía añade la palabra: de suerte que en ella obran los tres medios de imitación reseñados ya por Platón: ritmo, armonía y lenguaje. El arte de cantar recibe el nombre de *melopeya*.

No creo que pueda ponerse en duda que la melopeya pertenezca a las artes del bien deleitable. Una vez más me serviré de la autoridad del filósofo estagirita, el cual, en su

inmortal *Poética* (VI, *passim*), presenta la canción (me/loj) y la melopeya (melopoi/a) nada menos que como el principal condimento (h(/dusma) de la palabra en el drama. Lo dice refiriéndose a las partes corales de la tragedia, las cuales, a diferencia de las partes dialogadas, iban suavizadas por el aderezo del canto.

Cantar no tiene la misma fuerza que tañer. Pero el que canta produce un deleite específicamente distinto del que no hace más que tañer, y esto sucede por dos cosas. Primero, porque cantar es utilizar palabras y no contentarse con ritmo y armonía, sino emplear el *logos*, que es lo que define al hombre. Segundo, porque cantar es obtener ritmo y armonía sin necesidad de instrumento material separable del propio cuerpo; es utilizar la cabeza y la boca, cima del cuerpo humano, para conseguir efectos musicales, sin tener que recurrir al auxilio de un artefacto exterior.

Ambas cosas confieren al arte de cantar una prestancia que le hace superior a cualquier otro arte deleitable. La capacidad de modular ritmos y armonías sin depender materialmente de un instrumento eleva la emoción sensible hasta las regiones del espíritu, dando al hombre una ingravidez que aligera sus pesares, y levanta su ánimo por encima de las cargas de tierra que entorpecen la vida. Cuando al ritmo y a la armonía se añade la palabra, ésta no pierde su naturaleza sensible, pero la realza hasta convertirla en vehículo de lo inefable, consiguiendo traducir realidades que nunca podrían ser expresadas por las palabras desnudas. Si la más honda raíz metafísica del hombre es el amor, nunca el amor podrá expresarse de otra manera que cantando.

d) *El arte de representar*.— El arte de representar, subdivisible en varias ramas, culmina en el espectáculo, y merece una consideración especial, porque, de todas las artes del bien deleitable consagradas a la imitación, es la que imita de un modo más estricto: por eso se denomina «representación», como si dijéramos repetición mimética de lo real.

El arte de representar es asunto en el que entienden el escenógrafo y el actor, que en griego se llama «hipócrita». Desde antiguo, los poetas dramáticos sintieron necesidad de tramoyistas que aparejasen la escena, y de «hipócritas» que recitasen los versos. «Esquilo —dice Aristóteles (*Poética*, IV, 1449 a 15)— fue el primero que hizo pasar de uno a dos el número de actores, disminuyó la importancia del coro y dio papel primordial al diálogo; Sófocles subió a tres el número de actores, e hizo pintar la escena (skhnografi/a)». Desde entonces, la escenografía y el arte del actor han ido adquiriendo cada vez más fuerza; a tal punto, que hoy el pobre poeta es prácticamente un siervo de las necesidades del escenógrafo y de los «hipócritas».

En este punto conviene recordar a los poetas dramáticos su independencia respecto de los profesionales del arte escénico, por muy dignos e importantes que éstos sean. El poema dramático —tragedia o comedia—, como fruto de un arte liberal, que es la

poesía, se salva ya en la composición literaria, sin necesidad intrínseca de espectáculo ni de concurso de espectadores. «El fin propio de la tragedia se consigue también sin representación escénica y sin actores», leemos en la *Poética* (VI, 1450 b 19). En cambio, los actores y tramoyistas no pueden hacer nada sin la producción del poeta.

El escenógrafo y el actor ejercen una función específica cuando dotan a la poesía de una seducción sensible y deleitosa que de suyo no tiene. Por eso leemos en la *Poética* (VI, 1450 b 18) que el espectáculo es «seductor» (yuxagwgiko/n), aun siendo la parte menos artística del poema dramático. En el terreno de la escenificación, el poeta puede muy poco: apenas otra cosa que hacer sus poemas representables y recitables, dejándole al arte escénico todo lo demás, que es muchísimo: nada menos que la transformación de una producción literaria en espectáculo. «Para producir efectos espectaculares es más propio el arte del tramoyista (h(tou= skeupoioi=) que el del poeta» (*Poética*, VI, 1450 b 20).

En nuestros días, la escenografía, gracias a los medios de transmisión mecánica, fotografía animada, luces eléctricas, altavoces, pantallas, culmina en ese gran espectáculo que es el cinematógrafo. ¿Es el cinematógrafo un arte nuevo? Por lo pronto, es un conjunto de artes escénicas reunidas, en el que se trata de representar una acción o poema dramático, poniendo en ejecución unos medios imitativos que puedan ser reproducidos mecánicamente por la fotografía. Esos medios son tan nuevos como la fotografía, y corresponden a las exigencias y a las esplendideces de ésta. Ni el actor, ni el tramoyista, ni el escenógrafo obran lo mismo en un escenario de teatro que en un estudio cinematográfico. Y el mundo de sensaciones que una película despierta en el espectador no es igual que el suscitado por una representación teatral. Esta novedad basta para que consideremos el «cine» como un arte nuevo, pues las modificaciones que aporta al arte escénico tradicional son suficientemente importantes para que podamos trazar entre ellas y las escenificaciones del teatro una sima infranqueable.

§ 6. LAS ARTES DEL BIEN HONESTO

1. La cuestión de las artes especulativas

Las artes del bien honesto, llamadas tradicionalmente artes liberales, revisten las características del bien a que se enderezan. No es un bien útil, que agote su función en la eficacia, ni es un bien deleitable, que ofrezca halagos a los sentidos: es una perfección que se ama por ella misma y de conformidad con las normas de la razón inmanente. Entendámonos: también los otros bienes, por ser fruto del arte, que es siempre un *habitus* racional, y una ordenación de cosas hechas por el ingenio humano, participan de la honestidad, no están excluidos del campo de lo racional; pero en ellos la razón se pone al

servicio de la vida elemental del hombre, es razón práctica, función de la indigencia humana (en las artes del bien útil), o de su aburrimiento (en las artes del bien deleitable); mientras que aquí, en esta esfera de las artes del bien honesto, me encuentro con artefactos puramente racionales, desprendidos del lado utilitario y hasta sensual de la vida. Me hallo en una región donde campea la libertad sobre la necesidad, la fruición racional sobre los goces sensibles, la contemplación sobre la acción. Es la esfera de las artes liberales, frente a las que todas las demás son serviles.

El carácter especulativo de estas artes ha sido señalado y encarecido ya por un autor célebre: Tomás de Aquino, que las sometió a un análisis minucioso para poner de relieve su preciosa entidad, tan parecida y a la par tan diversa de las otras artes, a las que este autor llamaba mecánicas.

Tan cierto es esto, que Tomás de Aquino afirma sin cesar que las artes liberales son *ciencias especulativas*, y forman parte de la filosofía teórica, aunque también hay dentro de esta filosofía, es decir, dentro del conjunto de las ciencias teóricas, otras partes que no son artes (*Quod septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoricam. In Boet. de Trinit., V, 1, ad 3*).

Cuando pensamos en lo que es la construcción de un silogismo conforme a las reglas de la lógica, en la formación de una frase conforme a las reglas de la gramática, o en la obra que hacemos en el interior de la mente al contar o medir conforme a las reglas de la aritmética o la geometría, nos percatamos de que el entendimiento hace obras artificiales dentro de sí mismo, obras que son inmanentes a la misma potencia intelectual, obras que permanecen dentro del intelecto que las hace conforme a reglas fijas y determinadas. De ahí que los hábitos especulativos que se ordenan a estas obras internas de la razón sean llamados *artes por semejanza*, a causa de su analogía con las artes propiamente dichas; *artes liberales*, porque no buscan más perfección que la del alma misma, por la que el hombre es libre; *artes especulativas*, porque su artefacto no es realizado por las manos ni por nada distinto de la razón. «En las mismas cosas especulativas —dice el autor citado— hay algo semejante a una obra, como la construcción de un silogismo, o de una oración congruente, o la obra de numerar y medir. Por eso los hábitos especulativos que se ordenan a la producción de estas obras se llaman artes por cierta similitud, a saber, liberales, a diferencia de aquellas artes que se ordenan a las obras ejercitadas por el cuerpo, que son en cierto modo serviles, en cuanto el cuerpo se sujeta servilmente al alma, por la que el hombre es libre. Y aquellas ciencias que no se ordenan a ninguna de estas obras, no se llaman artes, sino simplemente ciencias» (*etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi et mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes*,

scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Summa Theologiae, I-II, 57, 3 ad 3).

Esta concepción no añade una virtud más a las cinco virtudes intelectuales estudiadas por Aristóteles y la tradición peripatética: intelecto, ciencia, sabiduría, arte y prudencia. El arte liberal es arte, pero por semejanza con el arte propiamente dicho, que es siempre práctico. Formalmente pertenece a la virtud de la ciencia. Algunas ciencias que de suyo son especulativas, se revisten de una modalidad de lo práctico meramente similitudinaria, por razón de la obra artificial que producen dentro del entendimiento. Por ejemplo, la aritmética hace dentro de la mente cuentas, comparables a las obras manuales por haber sido hechas conforme a reglas y poder recibir la calificación de buenas o malas. La obra de estas artes les da una fisonomía especial, de gran parecido con las artes propiamente dichas; de ahí que se denominen artes con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, basada en su virtud de hacer productos semejantes a los artefactos de las artes prácticas. Esta semejanza es como el puente de transición entre los hábitos especulativos de las ciencias que no son artes y las artes en sentido estricto, esto es, prácticas.

¿No encontraremos una palabra apropiada para designar esta especie de superestructura que adquieren algunas ciencias en nuestro intelecto por la obra que forman dentro de él? Santo Tomás (*In Boet. de Trinitate*, q. 5, art. 1, ad 3) dice «que entre las demás ciencias reciben el nombre de artes, aquellas ciencias que no solamente conocen, sino que producen una obra que procede inmediatamente de la razón, como formar un silogismo o una oración, numerar», etcétera (*quod illae inter caeteras scientias dicuntur artes, quae non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, sicut syllogismum et orationem formare, numerare, etc.*).

¿Qué quieren decir esas palabras: *opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis*? Con eso se da a entender que las ciencias que son artes no sólo realizan actos de conocimiento, sino también una cierta obra que no es distinta de la especulación, que procede *inmediatamente* de la misma razón, y no *mediatamente*, como las obras de las otras artes, producidas por la razón *mediante* las manos o el ejercicio corporal. El *opus* en cuestión no es exterior al intelecto, sino que pone en éste dirección y orden, y mira la especulación a la manera de una obra artificial, regulable, dirigible y valorable por ciertas reglas.

Podemos resumir ahora la situación del arte liberal entre las ciencias que no son artes y las artes que no son ciencias. Propongo esta fórmula: entre los hábitos especulativos que

no son artes (sean ejemplo las ciencias naturales o la metafísica), y las artes que no son hábitos especulativos (como cualquiera de las artes útiles o deleitables), están los hábitos que son especulativos y que son artes.

Esta afirmación es de carácter muy positivo. Delimita el arte liberal distinguiéndolo de la ciencia que no es arte, y del arte que no es ciencia; pero al mismo tiempo incluye como elementos positivos algo de ambas. Por eso toda disciplina que es arte liberal es, a la par y sin contradicción, ciencia y arte.

2. Las bodas de Filología y Mercurio

La clasificación de las artes del bien honesto pide que nos atengamos a la diversa estructura de sus respectivas obras, que constituyen su objeto especificativo. Pero unas artes cuya obra es, como acabamos de ver, algo hecho inmediatamente en el interior del hombre por un agente que es la razón misma obrando sin necesidad de mover ningún músculo, no pueden contar con materiales pertenecientes al mundo exterior para la elaboración de sus productos artísticos. Ceñidos a unos materiales de construcción interiores, no tendremos que buscarlos muy lejos: se hallan en nosotros mismos, en el conocimiento considerado como obra artística, en eso que hemos llamado la *mentefactura*, obra de las artes liberales⁷.

Espléndida expresión, esa de artes liberales, con que se nombraban antaño las disciplinas consagradas a la mentefactura. La mentefactura es liberal, y no, como la manufactura, servil, pues todo el mundo, hasta el más encumbrado patrón, es siervo en cuanto hace algo que puede caer bajo la mirada inquisitiva del prójimo. Nadie es libre más que en lo que piensa, porque ninguno de nuestros congéneres humanos lo puede ver. Así es como cabe interpretar la palabra del célebre autor medieval que disertó tantas veces sobre estas artes: *homo secundum animam est liber*⁸.

Era la época en que las artes liberales, opuestas a las serviles o mecánicas, se clasificaban en dos grandes apartados, que mostraban a la par su mutuo parentesco y su diversidad, y se designaban con los nombres de *trivium* y *quadrivium*. Baste recordar que el *trivium* abarcaba la gramática, la dialéctica y la retórica (es decir, disciplinas que son artes lingüísticas), y el *quadrivium* comprendía la geometría, la aritmética, la astronomía y la música (disciplinas que son artes matemáticas). El nombre de «artes» referido a estos saberes ha perdurado en los países anglosajones, donde se usan expresiones como *Master of Arts*, *Faculty of Arts*, y algunas otras. No quiero hacer aquí la historia de este género de saber. El que desee beber directamente en una fuente abundante y de las más antiguas puede leer a Marciano Capella, romano africano que escribía en el siglo V de nuestra era. En su única obra supérstite presenta el plantel de las artes liberales con galanura poética, no exenta de preciosismo, y con unas

personificaciones simbólicas que se reflejan ya en el título: *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Consta de nueve libros. Los dos primeros, llenos de vigorosas descripciones mitológicas, atestiguan la exuberante fantasía cartaginesa de su autor. Entrevera versos en la prosa, sobre todo a lo largo de los dos primeros libros, pero también en los siete restantes, que son los que propiamente interesan a la ciencia, pues constituyen una enciclopedia donde se van tratando, libro tras libro, las materias de cada una de las siete artes liberales, con el siguiente orden: libro III, *De arte grammatica*; libro IV, *De arte dialectica*; libro V, *De arte rhetorica*; libro VI, *De geometria*; libro VII, *De arithmetica*; libro VIII, *De astronomia*; libro IX, *De harmonia*.

El tema de las artes liberales es apasionante, y al erudito le será fácil hallar textos en los que confirme cuanto vengo diciendo⁹. Pero siempre con el peligro de que la abundancia de los lugares que hablan de las artes liberales, repitiendo casi siempre las mismas cosas, no oculten con su misma exuberancia la escondida verdad que se encierra en esta división del saber. Vale la pena desentrañarla.

3. Las artes lingüísticas

La mentefactura se refiere al conocimiento discursivo sometido a regla y método. Tal mentefactura es el conocimiento en su aspecto operable (o, dicho de modo más específico, en su aspecto factible), tomada esta palabra «factible» metafóricamente, porque su significación sólo se realiza de un modo propio en la manufactura¹⁰. Esto es como decir que el conocimiento discursivo, regular y metódico, que forma el objeto de una disciplina científica, puede ser enfocado en su aspecto de construcción, digo, *sub specie constructionis*. De suerte que convierte en objeto de arte la formalidad de la construcción que toda teoría lleva consigo, dejando a las ciencias que no son arte la consideración del contenido.

Sea ejemplo una verdad cualquiera, pongo por caso, la afirmación que dice que un foco de calor cuya irradiación se aplica al tubo de un termómetro hace subir el mercurio. Se trata de una afirmación de contenido *físico*. A este contenido le voy a dar la siguiente forma: «Si la irradiación de un foco de calor se aplica al tubo de un termómetro, entonces sube el mercurio».

Ante los ojos de un gramático esta proposición es una oración subordinada adverbial, de naturaleza condicional, que consta de dos oraciones relacionadas mediante la conjunción *si*: una subordinada, llamada *prótasis*, y otra principal, llamada *apódosis*.

Ante los ojos de un lógico esta proposición es un enunciado compuesto de dos proposiciones simples, juntadas por la constante lógica «si—entonces», y constituye una implicación, que puede simbolizarse: « $p \supset q$ », en la notación de Peano; « $p \rightarrow q$ », en la de Hilbert; « Cpq », en la de Lukasiewicz.

Ante los ojos de un crítico versado en la retórica y la poética, esa proposición es una frase idiomática de escaso valor literario, tolerable en un contexto didáctico, y que se podría aligerar quitando la palabra «entonces», que agrava innecesariamente el estilo.

No hemos tocado el *contenido* físico de esa proposición, que es asunto de una ciencia de la naturaleza. Hemos enfocado tan sólo su *forma de construcción*, haciéndolo a la luz de las tres artes del viejo *trivium*: gramática, dialéctica, retórica.

Curiosa peculiaridad de las artes especulativas o liberales: hacen dejación de toda materia o contenido —objeto de las ciencias que no son artes—, y toman por blanco principal la forma con que se enhebran los conceptos en que se expone dicha materia y en que se exhibe dicho contenido. Sus obras no sólo tienen forma, sino también un fondo que puede ser estudiado por otra ciencia u otra facultad que no es arte. La forma es objeto de la gramática, de la dialéctica, de la retórica; y la materia es el campo o fondo de las ciencias de la naturaleza, o de las ciencias morales, o de la historia, o de la conversación cotidiana.

Y nótese que este centro de interés tiene un sentido normativo: la razón humana es artífice de sus mentefacturas, y la forma introducida en los conceptos puede ser juzgada buena o mala, con todas las consecuencias que se siguen de esta valoración, en orden a rectificar, anular o rehacer la obra.

En suma, en los productos de las artes lingüísticas se encierra un fondo o materia que es el tema o asunto sobre el que versa el conocimiento, y esta materia o contenido escapa a la jurisdicción de dichas artes. Pero además tienen estos productos una forma, que es la construcción en que se ofrece esa materia, y bajo este aspecto interesan a las artes del bien honesto.

Esta forma es el orden en que se traban entre sí los conceptos y los vocablos: forma gramatical, forma lógica, forma retórica o poética. Está compuesta de relaciones de razón que forman una red objetiva, pero ideal, entre los contenidos de los conceptos. Su régimen ontológico es el de los *entia rationis*: sólo pueden existir objetivamente en el entendimiento, sin que se ajusten a las condiciones materiales de la experiencia (esto es, de la sensación), como los objetos reales de la naturaleza. La declinación de los nombres, la conjugación de los verbos, el pronombre, el participio, todas las estructuras de que trata el gramático y el filólogo, son entes de esta clase; como lo son las relaciones de razón lógicas, por las que convertimos los conceptos en predicados, en proposiciones, en premisas, en conclusiones; o como lo son el exordio, el epílogo, el tropo, la sinécdoque y las entidades de que se hacen cuestión los retóricos. Todos estos entes dependen de la razón humana, como hijos suyos que son, de la manera que ya señalé en las páginas que he consagrado a la lógica en el libro anterior: son hechas *por beneficio* y *en beneficio* de la razón. En cuanto son hechas *por beneficio de la razón*, reciben de ella

el ser y la vida, como artefactos ideados por el entendimiento, que éste no podría hallar nunca fuera de sí, como encuentra los árboles o las nubes; y en este sentido son artefactos, y constituyen la finalidad de un arte que enseña a construirlos conforme a normas: normas que son las reglas de la gramática, de la lógica y de la retórica. Pero en cuanto son hechos *en beneficio de la razón*, ésta los aprovecha para su propio funcionamiento, son hijos procreados por ella con miras interesadas, pues les hace instrumentos de su propia vida interior, *instrumenta speculationis*, de donde resulta que el arte de construirlos no se vierte al exterior, como sucede con las artes que he llamado del bien útil o del bien deleitable, sino que revierte hacia dentro, para facilitar la operación racional.

Queda ahora por indicar la razón de haber llamado a estos saberes artes lingüísticas. Lo mismo que llamamos metalúrgicas las artes que labran metales, debemos llamar lingüísticas las artes que labran las lenguas. Pero aquí se trata de un labrar metafórico, y de una obra resultante que sólo coincide similitudinariamente con la obra de las artes propiamente dichas, que son las artes que dejan productos en el mundo exterior, es decir, que labran en el ámbito de la manufactura y no de la mentefactura. Hecha esta importante salvedad, no veo inconveniente en llamar lingüísticas disciplinas como la gramática, que entiende en la construcción de oraciones, o la retórica y la poética, que entienden en la fabricación de discursos y poemas. Tampoco es difícil el caso de la lógica. Sin necesidad de inscribirse en la escuela anglosajona de los analistas del lenguaje, la lógica ha pasado siempre por ser, además de una ciencia racional (*scientia rationalis*), una ciencia del lenguaje (*scientia sermocionalis*). Lógica viene de *logos*, y entre las muchas traducciones latinas admitidas por esta voz se encuentran *ratio* y *sermo*¹¹. Con todo, no es en las palabras, sino en los conceptos y en su ordenación donde reside el objeto de la lógica. No se puede negar que la lógica trata también de palabras: pero las trata en cuanto son signos de conceptos, bien sea aislados, bien sea formando el tejido de los juicios y de los raciocinios. Así es como habla de términos, proposiciones y argumentaciones. Y así es como puede formar parte en el corro de las artes lingüísticas.

4. Las artes matemáticas

Hay obras cuya estructura requiere una consideración especial: son las obras a las que se enderezan esas que he llamado artes matemáticas. Se trata siempre de obras intraintelectuales, se trata de mentefacturas, pero tienen una peculiaridad: son obras cuya forma apenas se distingue de su materia, como si en cierto modo la forma agotase todo su ser en ser forma. Estoy exagerando adrede, porque una verdad sólo brilla cuando se la expone con exageración. Sin duda, las artes matemáticas producen en el interior de nuestra mente obras en las que cabe distinguir también forma y materia, estructura y

contenido, orden de piezas y piezas ordenadas por ese orden. Pero la materia de que están hechas las obras de estas artes no son los vocablos, caso de las artes liberales que arriba he llamado lingüísticas, ni tampoco los materiales sensibles a que se aplican las artes prácticas. Aquí la materia es un tejido difuso e infinito, sin color, sin olor, sin sonido, sin peso, sin resistencia.

¿De qué están hechas las estructuras matemáticas? Es como preguntar por su materia, pues materia es aquello de que están hechas las cosas. Y una estructura industrial es de madera, de ladrillo, de hierro. Pero una estructura hecha por un arte liberal como la matemática, exenta de trabajar con las manos, ¿qué materia tiene?

Suele decirse que la matemática clásica trata de objetos menos abstractos, tales como figuras y números, mientras que la novísima versión de esta ciencia trata de objetos más abstractos, como lo son las llamadas estructuras matemáticas: los conjuntos, las combinaciones, los grupos, los anillos. Evidentemente hay un cambio de perspectiva, y no está mal hablar de una matemática que es menos abstracta —algunos dicen concreta— y otra que es abstractísima. Lo que no conviene hacer es desconocer la común materia que hay en el fondo de ambas matemáticas, y les da su sello característico e inconfundible, permitiendo usar todavía el mismo nombre para las dos. Pues sin este fondo —*fundus* o heredad— la matemática, en su estado novísimo, sería como aquellos duques y condes que, perdidos sus antiguos dominios, tuvieron que irse a vivir a un piso urbano sin conservar más autoridad sobre su antiguo territorio que el título.

Afortunadamente, la matemática ha conservado sus antiguos dominios, explicados por la teoría clásica de las figuras y los números —geometría y aritmética—, pues ¿qué otra ciencia iba a estudiarlos si no es ella? Esto no impide que, llevada por un deseo de simplificación y síntesis, haya ascendido en alas de la abstracción a regiones donde apenas se oye hablar de figuras o de números, como no sea a manera de ejemplos: ámbito donde construye las estructuras matemáticas. Ahora bien, ¿tiene sentido preguntar por la materia común de que están hechas las figuras y los números y de que están hechas estas estructuras abstractas?

Yo propongo una respuesta positiva, a la que aludí arriba cuando señalaba el tejido difuso, infinito, sin color, sin olor, sin sonido, sin peso, sin resistencia, de que están hechas las obras de estas artes. Ahora voy a dar el nombre de lo que allí señalaba con tanta vaguedad: es el espacio y el tiempo.

Las obras de la geometría y la aritmética están confeccionadas con trozos del espacio y del tiempo. La geometría representa a la imaginación puntos, líneas, superficies, volúmenes, y los varía obedeciendo a la regularidad de los axiomas, con lo que viene a revelar por medio de sus operaciones la esencia del espacio. Por su parte, la aritmética es la ciencia de la numeración y cuenta con el tiempo, en la más estricta significación del

contar. Se ha podido decir que la aritmética toda, con sus fórmulas y sus operaciones más complicadas, es una adición y una sustracción abreviadas. En la numeración cuenta con el tiempo, pues contar es repetir la unidad una y otra vez, dándole nuevos nombres —uno, dos, tres, etc.—, en cada nueva repetición, con lo que logro retener la noción que me dice cuántas veces he repetido la unidad, y retenerla unitariamente, dándome esa repetición en un conjunto. Y si menciono todo esto es para venir a recordar otra cosa muy sencilla: que toda repetición reposa sobre la sucesión, y que la sucesión es la esencia del tiempo.

La matemática reciente, mucho más abstracta que la anterior, no ha levantado su templo con otros materiales. Toda la fábrica de su estructura es obra espacio-temporal. El *analysis situs* o las estructuras topológicas son una interpretación racional del espacio. Y las estructuras algebraicas pueden hacer abstracción de todo menos del tiempo, reposan sobre él como cualquier repetición de unidades que engendran un conjunto o una serie de elementos en virtud de su sucesión. Y ésta es, según vimos, la esencia del tiempo.

Pero ese espacio y ese tiempo no bastan. El espacio y el tiempo son intuiciones puras, no conceptos, según mostró Kant en páginas inmortales. Intuiciones de la sensibilidad pura, no conceptos del entendimiento o de la razón. Esa circunstancia hace que ese fondo común que constituye la materia de los entes matemáticos no sea de suyo suficiente: porque toda intuición de la sensibilidad, aunque sea pura, necesita para su conocimiento cabal acompañarse de un concepto. Es decir, que ese substrato constituido por el espacio y el tiempo sería invisible si no fuese iluminado por algún concepto. La colaboración de la intuición y el concepto es imprescindible para la obra de las artes matemáticas. Y hay que saber, de entre los conceptos, cuál es aquí el fundamental y primitivo, cuál es el que puede convertir las intuiciones puras del espacio y el tiempo en objeto matemático.

Tiene que ser un concepto que se pueda exponer en la intuición pura del espacio y el tiempo sin necesidad de recurrir a nada empírico, a nada procedente del mundo de la experiencia, a nada que suponga sensación, actividad de los sentidos que nos ponen en comunicación con el mundo exterior.

Y sólo un concepto reviste las condiciones susodichas: el concepto de la cantidad. Es un concepto categorial, y, como toda categoría, por ser género supremo, no admite definición. Lo que sí puede hacerse, para no confundirlo con otro, es afirmar que la cantidad no significa aquí ningún número determinado, sino la posibilidad de todo número; no una figura determinada, sino la posibilidad de toda figura; no una estructura de orden, algebraica o topológica, sino el concepto que hace posible pensar una estructura.

Y es que sin el concepto de la cantidad no es posible entender una multitud homogénea

de partes puestas unas fuera de otras, como lo son, pongo por caso, los elementos de un conjunto: elementos de los que hay que decir, por lo pronto, que siendo todos homogéneos —espacio-temporales—, cada uno es cada uno —propiedad reflexiva—. Sus otras propiedades, sus correspondencias, la variedad de sus morfismos, y las aventuras que corren los elementos de un conjunto en relación con sus congéneres, o con los otros conjuntos son —pienso— inexplicables si no se pone como fondo de todo la intuición pura del espacio y el tiempo regulada por el concepto categorial de la cantidad.

Regulación que en realidad es una «construcción» del concepto. Ya vimos arriba, al tratar de la matemática (lib. III, cap. 2, n. 4), lo que Kant entendía por dicho término: «Construir un concepto es representar *a priori* la intuición que le corresponde».

En pasajes de obras posteriores a la *Crítica de la Razón Pura* da Kant una noción más amplia y extensa de la construcción del concepto, admitiendo que en esta construcción pueden intervenir representaciones empíricas. En toda su generalidad la noción de construcción aparece en las siguientes líneas de la *Lógica* (Introducción, III): «Construimos conceptos cuando los exponemos en la intuición *a priori* sin experiencia, o cuando representamos en la intuición el objeto que corresponde a nuestro concepto del mismo». Esta última amplificación había sido explicada por menudo en una nota de su obrilla polémica *Ueber eine Entdeckung* (BA 12). Allí dice: «En su significación general puede llamarse construcción toda *exposición* de un concepto por la producción (automática) de una intuición que le sea correspondiente. Cuando esto acontece por la mera imaginación con arreglo a un concepto *a priori*, se llama *pura*. (Tal es la que el matemático debe poner a la base de todas sus demostraciones. Por eso en un círculo trazado con su bastón sobre la arena, por muy irregular que le salga, puede demostrar las propiedades del círculo tan perfectamente como lo haría si lo hubiera dibujado el mejor artífice en un grabado de cobre). Pero cuando se ejerce sobre una materia cualquiera, se podría llamar construcción *empírica*. A la primera se le puede dar el nombre de *esquemática*, a la segunda, de *técnica*. Esta última, que sólo impropriamente se llama construcción (porque no pertenece a la ciencia, sino al arte, y es ejecutada mediante instrumentos), es ora *geométrica*, hecha mediante la regla y el compás, ora *mecánica*, para la que son necesarios otros utensilios, como en nuestro ejemplo el dibujo de las restantes secciones cónicas fuera del círculo».

Pienso que la última casilla de esta clasificación es susceptible de un alcance mayor que el sugerido por el ejemplo del cono, que responde al contexto del libro. Habría que extenderla hasta englobar lo que más adelante iba a llamarse la construcción de un modelo mecánico. De esta manera podría servir también para explicar la construcción de las obras a que se ordenan las matemáticas aplicadas. Es un punto interesante para nuestro tema de las artes liberales, pues ya en la versión antigua del *quadrivium* dos de

sus artes, la astronomía y la armonía, eran geometría y aritmética aplicadas a cosas empíricas: el movimiento de los astros y el sonido musical. También se consideraba como arte asimilada al *quadrivium* la perspectiva (óptica geométrica), la cual trata de algo geométrico, la línea, pero asociada a un dato empírico procedente de la experiencia ocular, que de línea pura la convierte en línea visual.

Vista desde la ventana de este capítulo, abierta al panorama de las artes liberales, la teoría de Kant relativa a la construcción del concepto rinde utilidades en uno de los dos campos de dichas artes: el de las matemáticas. Nada más. Son las únicas a que se refiere Kant, y lo hace, si mi interpretación no yerra, con toda la amplitud que cabe en este campo, supuesto que no sólo atiende a la construcción del concepto en las matemáticas puras, sino también en las aplicadas.

En la teoría de las artes liberales que yo propongo es necesario utilizar un concepto de construcción más amplio todavía, que valga también para las artes lingüísticas. Ya hemos visto que también éstas construyen. Por ejemplo, es obvio que en gramática se ha llamado siempre construcción la manera de disponer las palabras en la oración. Y en un texto clásico citado arriba se menciona la *constructio syllogismi aut orationis congruae*¹². Una cosa son los significados contenidos en los términos del silogismo y otra el orden artificioso que estos términos toman cuando se silogiza. Este orden es ya una construcción intramental, que polariza por sí sola el interés de una disciplina, dotada de reglas que permiten construir ordenaciones diversas de conceptos y juzgarlas como buenas o como malas, con independencia del contenido. Igualmente es construcción la factura de un poema, cuyo contenido puede verse en formas diversas: sonetos, octavas reales, redondillas, romances, según las reglas de la poética. Aquí también asoma a las claras la diferencia entre el contenido y la forma de su construcción. No pongo más ejemplos. Éstos bastan para manifestar que la construcción de conceptos, la que caracteriza a las matemáticas, debe considerarse como peculiar, pero no como única. A su lado, y con caracteres diferentes, puede colocarse otra construcción intramental, sometida también a reglas artísticas de composición. Ambos tipos de construcción, el de las artes lingüísticas y el de las artes matemáticas, forman el ámbito de la mentefactura, objeto de las artes liberales.

Capítulo III: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICO-ACTIVAS

§ 1. LA EXISTENCIA DEL SABER PRÁCTICO-ACTIVO

La primera gran cuestión que plantea el saber práctico-activo concierne a su misma existencia. Es preciso averiguar si existe. Pues numerosos autores ponen en duda la existencia de un saber moral que sea práctico. La eficacia de la ciencia de las costumbres para inducirnos a las acciones buenas ha sido puesta en duda desde la antigüedad, y casi siempre ha salido mal parada la pretensión socrática de que la virtud puede ser aprendida mediante la enseñanza de la ciencia moral, derrumbándose con ello la ambición práctica de este saber. «Esperar que los sistemas de moral hagan hombres virtuosos, nobles y santos —dice Schopenhauer— es tan insensato como esperar que nuestros libros de estética susciten poetas, escultores y músicos» (*El Mundo como Voluntad y Representación*, t. I, § 53).

Esta desconfianza en la practicidad del saber moral me parece plausible, pues deshace la ilusión de que podemos llegar a ser justos y templados a fuerza de pensar en la justicia y la templanza. Una exagerada meditación de las cosas morales sin amor de la vida recta puede no sólo ser inhábil para producir esa vida, sino terriblemente perjudicial, ya que nos seduce con la persuasión de que filosofando podemos llegar a hacernos buenos, aunque no pongamos por obra las consideraciones de la filosofía.

Pero esta desconfianza en la eficacia práctica de la ciencia moral no ha de hacernos creer que dicha ciencia carece en absoluto de sentido práctico, y que es una disciplina teórica sin más ni más, y puramente especulativa. Para llegar a una posición tan extrema tendríamos que empezar por reducir la moral a la física o la ontología: cosa que sería harto inquietante.

Con todo eso, yo he tenido la sospecha de que una cosa tan inquietante suele hacerse al descubierto o de tapadillo por no pocos autores de filosofía moral y de disciplinas sociológicas: los cuales reducen el ser moral al ser físico u ontológico. Donde mejor se advierte este procedimiento es en los estudios sobre la sociedad, en los que, al socaire de los bellos nombres de *física social* o de *ontología social*, se comete la susodicha reducción. Después de haberla perpetrado, no es difícil considerar a las ciencias morales —ética y ciencias jurídicas, sociológicas, económicas, políticas y pedagógicas— revestidas de un carácter científico absolutamente especulativo, haciéndolas tan teóricas como la ontología o la física a las que se reducen. Entonces ya no queda ninguna ciencia moral que sea práctica, es decir, se pone en cuestión la misma existencia de un saber

práctico-activo, según dije al comienzo de estas líneas.

§ 2. LA CUESTIÓN EN LA ESCOLÁSTICA TOMISTA

Los orígenes de esta postura habría que buscarlos en algunos autores escolásticos. Me voy a limitar a la escuela de Tomás de Aquino, en la que esta cuestión ha sido sobremanera debatida, sin que sus escolares hayan siempre llegado a posiciones concordes.

Estudiando la índole científica de la llamada ciencia moral, en sus más varios aspectos, individuales o públicos, unos la consideran como especulativa, otros como práctica, y otros como medio práctica y medio especulativa.

Entre la *sindéresis* y la prudencia, virtudes intelectuales puramente prácticas, ¿qué lugar le queda a nuestra ciencia moral? Se la puede colocar entre estas dos lumbreras de nuestra vida activa; la *sindéresis* suministra los principios de la acción humana, la prudencia los aplica al caso contingente, y la ciencia moral, si por ventura disfrutamos de ella y somos moralistas, se halla entre una y otra, sacando conclusiones de las luces que nos brinda la *sindéresis*, pero conclusiones que todavía son generales y abstractas, y requieren el complemento de la prudencia para ser aplicadas a las circunstancias ocurrentes. Pero cuando se presentan así las cosas, hay grave riesgo de colocar en una misma línea la ciencia moral y las virtudes intelectuales de la *sindéresis* y la prudencia: lo que resulta inaceptable.

¿Cuál es la genuina mente de santo Tomás en este punto?

Es menester empezar diciendo que la cuestión es doble. A) Primero es menester averiguar cómo debe dividirse el conocimiento especulativo y práctico. B) Después hay que saber en cuál de las divisiones resultantes debe colocarse la ciencia moral.

1. La división del saber en especulativo y práctico

Respecto de la primera cuestión —división del saber en especulativo y práctico— son esenciales dos textos de santo Tomás: uno de la *Summa Theologiae*, pars I, 14, 16, y otro del tratado *De Veritate*, III, 3, a los que se pueden añadir, para aclaraciones parciales, estos otros dos: *De Veritate*, II, 8, y *In Boet. de Trinitate*, V, 1, ad 4.

Para abreviar voy sólo a referirme ahora al texto de la *Summa Theologiae*. El autor se pregunta de cuántas maneras puede una ciencia ser llamada especulativa. Y contesta que de tres.

1. Puede ser especulativa por parte de las cosas sabidas (*ex parte rerum scitarum*), que no son operables por el que las sabe, como la ciencia que el hombre tiene acerca de las cosas naturales y divinas. Santo Tomás la llama «puramente especulativa» (*speculativa*

tantum).

2. Puede ser especulativa por el modo de saber (*quantum ad modum sciendi*), como cuando el arquitecto considera la casa definiendo, dividiendo y considerando los predicados universales de la misma. El edificio no es en este caso algo operable como tal, porque no se le mira como una materia a la que se puede modificar por aplicación de una forma, sino como un compuesto al que se analiza en sus principios universales formales. Santo Tomás la apellida «especulativa en un aspecto y práctica en otro» (*secundum quid speculativa et secundum quid practica*).

3. Un saber puede llamarse también especulativo por el fin (*quantum ad finem*), porque el intelecto práctico se ordena al fin de la operación, mientras que el fin del entendimiento especulativo es la consideración de la verdad. Es el caso del arquitecto que considera cómo podría hacer una casa determinada sin ordenar estos conceptos a la producción de la obra, sino sólo al conocimiento de ésta; consideración que es especulativa por lo que hace al fin del sabedor, aunque verse sobre una cosa operable en cuanto operable. A esta ciencia la llama como a la anterior: *secundum quid speculativa et secundum quid practica*.

4. Hay un cuarto caso, pero esta vez ya por entero fuera de lo especulativo: el de una ciencia que, además de tener objeto operable y modo operativo, es ordenada al fin de la operación. No tiene ya nada de especulativa, y es *simpliciter practica*.

Los otros textos de santo Tomás mencionados arriba designan estos modos de saber con diversas denominaciones. Para averiguar las equivalencias entre ellos hice un estudio minucioso de cada texto. Y para ahorrarle al lector largas explicaciones voy a presentar dichas equivalencias en el siguiente cuadro sinóptico:

	PRIMER GRADO	SEGUNDO GRADO	TERCER GRADO	CUARTO GRADO
<i>Sum. Theol.</i> I, 14, 16	Speculativa tantum	Secundum quid specul. et sec. quid practica	Secundum quid specul. et sec. quid practica	Simpliciter practica
<i>De Verit.</i> , III, 3	Semper speculativa	Speculativa tantum	Habitu practica	Actu practica
<i>De Verit.</i> , II, 8			Speculativa sive theorica	Proprie practica
<i>In Boet. de Trin.</i> , V, 1, 4			Theorica	Practica

2. Colocación de la ciencia moral, según santo Tomás

¿En cuál de estas cuatro divisiones del saber debe colocarse la ciencia moral? Santo Tomás no ha tratado este punto por extenso en ninguna parte. Lo que está perfectamente claro es que la ciencia moral y política no es nunca para él una disciplina puramente práctica, como lo sería, en cambio, la sindéresis o la prudencia; es decir, no cabe en la

cuarta manera de saber. Y es igualmente palmario que para santo Tomás dicha ciencia no tiene tampoco cabida entre las disciplinas puramente especulativas, porque la moral no es una ciencia que verse sobre cosas inoperables que no dependen de nosotros, ya que su materia son los actos humanos. Por tanto, no es tampoco una ciencia que pertenezca a la primera manera de saber.

Quedan, entonces, dos zonas del globo intelectual en las que puede ser incluida la ciencia moral: las divisiones segunda y tercera, que comprenden el saber que santo Tomás apellida *scientia secundum quid speculativa et secundum quid practica*. Pero ¿en cuál de estas dos zonas ha de insertarse? Recordemos que la característica que las distingue es el *modo*, resolutivo en el segundo caso, y compositivo en el tercero. Hay ahora que decidir si la moral es un saber de índole resolutiva y analítica o un saber de naturaleza compositiva y sintética. O dicho con otra fórmula: si su objeto es operable en cuanto especulable, o si su objeto es operable en cuanto operable.

Santo Tomás afirma con bastante claridad en sus comentarios a la *Ethica Nicomachea* (lect. 3, n. 35) que la ciencia moral es compositiva. «Es necesario —dice— en toda ciencia operativa proceder *modo composito*. En cambio, en la ciencia especulativa es necesario que se proceda *modo resolutorio*, descomponiendo lo compuesto en principios simples» (*Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia*). El autor dice esto hablando del tratado de ciencia moral de Aristóteles, y no hay dudas de que se refiere a la ciencia y no a la prudencia.

Estas palabras apoyan la opinión de aquellos discípulos de santo Tomás que colocarían la ciencia moral en la zona tercera de mi cuadro.

3. Sánchez Sedeño y la teoricidad de la ética

Pero como la unanimidad es en todo difícil, el estudioso de esta cuestión no tarda mucho en encontrar autores que discrepan de la opinión susomentada, e incluyen esta ciencia en la zona segunda de mi cuadro. Una serie de escolásticos, que en verdad no es muy nutrida, pero que merece ser tenida en cuenta por la seriedad con que defiende sus posiciones, se niega a reconocer que la ciencia moral sea sin más una ciencia práctica y sintética, y afirma sin ambages que su índole es especulativa. En la serie de estos autores encontramos una figura eminente: Juan de Santo Tomás.

Antes que él, un oscuro escolástico español, el dominico Juan Sánchez Sedeño, en su obra *Logica Magna*, publicada en Salamanca el año 1600, trata largamente de esta cuestión, y fija su notable postura con todo detenimiento. Y es de notar que Sánchez se ocupa en el tema directamente y no a propósito de otra cosa, como iba a hacer después el

maestro de Alcalá.

Tratando la cuestión «si las ciencias morales son prácticas o especulativas» (*utrum morales scientiae sint practicae, aut speculativae*) Sánchez divide su tesis en dos partes:

Primera conclusión: «la filosofía moral es especulativa, y no es práctica» (*Philosophia moralis est speculativa et non practica*).

Segunda conclusión: «Al conocimiento especulativo, que es el fin de esta ciencia, sigue a veces una operación virtuosa, y por una razón más poderosa que al conocimiento del alma racional, y así la operación recta está vinculada más estrechamente con esta ciencia especulativa que con las restantes» (*Ad cognitionem speculativam, quae est finis hujus scientiae, consequitur aliquando operatio studiosa, et potiori ratione, quam ad cognitionem animae rationalis, et ita habet majorem connexionem recta operatio cum hac speculativa scientia, quam cum reliquis scientiis speculativis. Op. cit., lib. I, quaest. prooem., quaest. XIV*).

Para demostrar la primera conclusión aduce en su apoyo testimonios de Aristóteles, san Jerónimo y santo Tomás, y después esgrime acerados razonamientos. En ellos hace ver que el objeto de la filosofía moral: la naturaleza de las virtudes, o del fin último, o del acto voluntario, etc., son tratados en ella con el mismo estilo, con el mismo aire de familia con que las demás disciplinas filosóficas tratan de sus respectivos objetos. *Hujusmodi demonstrationes sunt ejusdem rationis cum aliis*.

El fin de las ciencias morales —dice Sánchez— es el teorizar, no el obrar. Luego son ciencias teoréticas, ya que la operación virtuosa no emana de la ciencia moral, sino de las virtudes morales. El filósofo que conozca a la perfección el fin último de la vida humana y la naturaleza de las virtudes puede ser en su conducta personal un descarriado y carecer de todas. Otro argumento: el fin de las virtudes es la operación buena: luego éste no puede ser el fin de la filosofía moral, ya que es imposible que el mismo objeto formal sea enfocado por dos hábitos distintos en especie, como lo son las virtudes, por un lado, y la ciencia moral, por el otro.

La segunda conclusión viene a llenar una laguna de la primera, pues el lector podría objetar: ¿En qué se diferencia entonces esta filosofía moral especulativa de una metafísica o una psicología de las virtudes?

Sánchez respondería: El fin de la ciencia moral no es la operación, sino el conocimiento puro; mas alguna vez (no siempre ni necesariamente, sino *aliquando*), a este conocimiento puro *le sigue* una obra virtuosa enlazada a él por una razón más poderosa (*potiori ratione*) que la que le enlazaría al conocimiento que suministra la psicología acerca de la naturaleza del alma. Y por eso la obra o acción humana tiene más que ver con esta ciencia especulativa, que es la moral, que con las restantes ciencias teoréticas.

La razón está en que, según el antiguo pensamiento, la virtud es tan bella, que si la viéramos con los ojos de la cara nos inflammaría en amor suyo. He aquí un aliciente para obrar bien que falta en las demás ciencias teóricas. Pero que no basta, por otra parte, para decir que la ética es ciencia práctica.

La *obra de la virtud* se enlaza con la *ciencia de la virtud* no como fin —pues ya dijimos que esta ciencia no tiene como fin el obrar, sino el conocer puro—, sino como efecto *per accidens*, que existe entre la obra virtuosa y el conocimiento científico de la virtud suministrado por la ética o filosofía moral; conexión mayor que la existente entre el conocimiento de la psicología, o los conocimientos de otra ciencia teórica cualquiera, y la acción que pudiera derivarse de estos conocimientos.

Lo más notable de observar en Sánchez es que esta posición, que para muchos sería disidente dentro del aristotelismo, es presentada como incólume a los ataques de éste. Ello se ve claro en las respuestas a las objeciones que él se pone, tomadas del mismo Aristóteles y de Tomás de Aquino. Sánchez pretende soltarlas desde su propia posición, aspirando a seguir fiel al filósofo estagirita y al doctor angélico.

Viene en primer lugar, entre las respuestas a los argumentos de autoridad (*ad 6 arg.*), una contestación al más célebre de los pasajes de la *Ética a Nicómaco* referentes a la practicidad de la filosofía moral: aquel en que Aristóteles niega al joven idoneidad para ser oyente aprovechado en las escuelas de filosofía moral, por su inclinación a seguir las pasiones, que harían vano e inútil el estudio de esta ciencia, «cuyo fin no es el conocimiento, sino la acción». Ross cita a este propósito unos versos que hizo rodar Shakespeare por los escenarios en *Troilo y Cresida* (II, 2, 166):

*Young men, whom Aristotle thought
Unfit to hear moral philosophy.*

Tampoco podía faltar entre las objeciones que se pone a sí mismo el texto donde santo Tomás dice que la filosofía en cuestión es práctica por proceder compositivamente (*modo composito*), aplicando principios universales a los casos particulares (*In Eth.*, lib. I, lect. 3, n. 35). O aquel donde dice el Angélico, en apretado comentario a Aristóteles, que la política (en su significación de ciencia moral) es la más noble de todas las ciencias, lo que debe entenderse como dicho de las ciencias prácticas, pues la más noble de las teóricas es la metafísica (*In Eth.*, lib. I, lect. 2, n. 25).

Estos y otros textos que van al mismo paradero son interpretados por Sánchez diciendo que cuando estos maestros se refieren a la obra, operación, acción o praxis como fin de la filosofía moral, piensan en la obra como fin secundario o accidental de esta ciencia, porque el fin primario y esencial de ella es la especulación pura. Y cuando habla santo Tomás del carácter compositivo de esta ciencia, no se refiere de verdad a ella, sino a la prudencia. Paralelamente, la primacía y nobleza de la política como ciencia práctica no se refiere a la filosofía moral, sino otra vez a la prudencia, entre cuyas especies ocupa la

política el puesto más noble.

Es decir, que Sánchez da dos razones hermenéuticas para interpretar a Aristóteles y santo Tomás: 1) que la acción a que se refieren sus textos no es fin primario, sino secundario y accidental de la ética; y 2) que la ética de que se habla en los textos es la prudencia.

4. Juan de Santo Tomás, seguidor de Sánchez

Juan de Santo Tomás conocía la *Logica Magna* de Sánchez. Cinco veces aparece el nombre de este filósofo en el *Cursus Philosophicus Thomisticus* del lisbonés. Yo aventuro que la posición de Juan de Santo Tomás en lo tocante a la índole científica de la ética no carece de vínculos con la de Sánchez.

El principal texto donde el preclaro lisbonés expone su opinión viene motivado por una cuestión proemial de la filosofía racional, donde se trata de mostrar que el carácter esencialmente especulativo de la lógica no admite paridad con el carácter esencialmente práctico de la prudencia. Y en los entresijos de esta comparación de la lógica y la prudencia aparecen las afirmaciones de Juan de Santo Tomás que nos interesan ahora, ya que compara la lógica no sólo con la prudencia, sino también con la ciencia moral.

Podría pensarse —dice en una objeción que se pone a sí propio hablando por boca del adversario (*Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lógica, II P., q. 1, a. 4)— que, siendo la ciencia moral de carácter práctico, lo fuese también la lógica. Pues como la ciencia moral da las reglas para la dirección de los actos de la voluntad, así también la lógica da las reglas para la dirección de los actos del entendimiento.

Muchas veces hemos visto formulada esta tesis en recientes manuales de filosofía, y no a título de objeción, sino de doctrina.

Juan de Santo Tomás se deshace de ella en el siguiente párrafo, que sólo podremos comentar debidamente después de traducido y transcrito por entero: «La ciencia moral puede considerarse de dos maneras: una en cuanto incluye la prudencia, y otra en cuanto la excluye y sólo versa acerca del conocimiento especulativo de las virtudes. De la primera manera es práctica por razón de la prudencia que incluye y por usar prácticamente del principio práctico: «Hay que hacer el bien». Y entonces hay disparidad entre ella y la lógica. En efecto, la prudencia dirige las obras de la voluntad por medio de la elección y el imperio, ya que las obras de la voluntad, siendo como son libres, y no tendiendo naturalmente al objeto, son en sí capaces de dirección real y de moción moral. Pero la lógica, según se dijo, versa acerca de objetos conocidos a la luz de principios especulativos, y sólo procede por moción analítica, sin introducir ninguna ordenación real en el concepto, ya que éste tiende al objeto por similitud natural y no artificiosa. Por otra parte, cuando la ciencia moral excluye la prudencia, y sólo tiene por

materia la definición, división, etc., de las virtudes, es especulativa. Tal es el caso de la teología en la *Prima Secundae*. Entonces no usa de principios prácticos ni los usa de manera práctica, esto es, en su función de mover e inclinar afectivamente al sujeto, sino que precisamente hace uso de principios especulativos, que dan a conocer la naturaleza de las virtudes y de la prudencia en concepto de verdades, según puede verse en la ética y en toda la *Prima Secundae*. Y ello explica que alguien pueda ser, a la par, un insigne moralista y un pecador imprudente» (*Respondetur, quod scientia moralis potest dupliciter considerari: Uno modo, ut etiam includit prudentiam, alio modo, ut eam excludit et solum versatur circa cognitionem virtutum speculando. Primo modo habet rationem practici ex parte prudentiae, quam includit, et utitur illo principio practico: «Bonum est faciendum» modo practico. Et tunc est disparitas inter ipsam et Logicam, quia prudentia dirigit opera voluntatis per electionem et imperium, quia opera voluntatis, cum sint libera et non naturaliter tendentia in objectum, sunt in se capacia realis directionis et moralis motionis. Logica autem, ut dictum est, versatur circa objecta cognita ex principiis speculativis et solum motione resolutive procedit, non autem introducit aliquam realem ordinationem in conceptum, quia naturali et non artificiosa similitudine conceptus tendit in objectum. Si vero scientia moralis secludat prudentiam et solum tractet de materia virtutum definiendo, dividendo, etc., est speculativa, sicut fit in Theologia in Prima Secundae. Nec utitur principiis practicis aut modo practico, id est ut moventibus et inclinantibus affective, sed praecise speculativis, quatenus cognoscunt naturam virtutum et prudentiae in ratione veri, ut in Ethicis et in tota Prima Secundae videri potest. Et ita bene potest aliquis esse insignis philosophus ethicus et theologus et imprudens peccator).*

En la primera parte del texto, donde la lógica es comparada con la ciencia moral en cuanto ésta incluye la prudencia, aparece transparente la razón de por qué el conocimiento de la lógica no es práctico, al contrario de lo que sucede con el de aquellos hábitos. «Las obras de la voluntad, siendo, como son, libres, y no tendiendo por naturaleza a su objeto, son en sí capaces de dirección real y de moción moral». ¿Qué quieren decir estas palabras? Sencillamente, esto: el objeto de la ciencia moral, en cuanto incluye la prudencia, es *operable*, y, por tanto, su conocimiento es práctico. La lógica, en cambio, versa sobre los objetos conocidos guiada por principios especulativos, y sólo procede analíticamente, pero no introduce ninguna modificación u ordenación real en los conceptos, ya que éstos tienden a sus objetos por similitud natural y no artificial. Dicho con otras palabras: el objeto operable para la lógica serían los conceptos, pero éstos no son capaces de modificación, porque representan naturalmente. Con esto queda establecida la disparidad entre la lógica y la ciencia moral en cuanto incluye la prudencia.

La segunda parte del texto traducido y transcrito, que es la más interesante para la cuestión, ofrece mayores dificultades. Para los efectos de la disparidad entre la lógica y la ciencia moral esta parte del texto no es, ciertamente, muy explícita, como advertirá el lector que la relea con atención. ¿Qué se nos dice en ella? ¿Pretende afirmar que la ciencia moral, considerada *con exclusión de la prudencia*, es puramente especulativa, y que por eso no tiene razón el adversario al buscar en ella una paridad que demuestre el presunto carácter práctico de la lógica?

Esto es sin duda lo que quiere decir el lisbonés, y ello ha producido extrañeza. Porque la ciencia moral, aun cuando se mira con exclusión de la prudencia, es considerada por la mayor parte de los tomistas como ciencia práctica, y si hay autores que otorgan también este carácter a la *lógica*, nada parece más natural que buscar una paridad con aquélla. Pero la ciencia moral, nos dice Juan de Santo Tomás, considerada sin la prudencia, es especulativa; luego no tiene siquiera sentido la objeción reproducida más arriba, y que apoya el imaginado carácter práctico de la lógica en su paridad con la presunta naturaleza práctica de la ética, ciencia que, a la verdad, es especulativa. Y éste es el punto que más sorprende la perspicaz atención del estudioso. Tanto más cuanto que Juan de Santo Tomás enseña con todo rigor la misma doctrina en otra parte de su *Lógica* (II P., q. 27, a. 1): «Si se toma la ciencia moral en sentido práctico, se confunde con la prudencia, y así no forma parte de los hábitos especulativos, sino de los prácticos... Pero si se toma en un sentido especulativo, entendiendo por ella la ciencia ética, que trata de la naturaleza de las virtudes, entonces forma parte de la filosofía [natural], porque ésta, que trata del alma racional, debe tratar también de sus actos morales» (*Scientia autem moralis si sumatur practice, est idem quod prudentia, et sic non pertinet ad habitus speculativos, sed practicos... Si vero sumatur speculative pro scientia ethica, quae tractat de natura virtutum, sic pertinet ad Philosophiam et est pars illius, quia cum agat de anima intellectiva, consequenter de moralibus actibus ejus debet tractare*).

Sin duda Juan de Santo Tomás, lector de Juan Sánchez Sedeño, meditó en las tesis de éste, que exhumé y reproduje arriba, y expresó las mismas opiniones que ellas encierran, pero con una fórmula más concisa: *Ethica includens aut non includens prudentiam*.

Dos siglos y medio después, un autor de mucho influjo en la depuración y restauración del tomismo contemporáneo, el filósofo luxemburgués José Agustín Gredt, reproduciría en sus densos *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*⁷ (103), la misma fórmula que Juan de Santo Tomás había estampado en su *Cursus Philosophicus Thomisticus*, adhiriéndose así plenamente a la tesis de la teoricidad de la ética.

5. Imposibilidad de una postura rígida

¿Quiénes tienen razón? ¿Los que incluyen las ciencias morales entre las disciplinas de

objeto operable en cuanto especulable (segundo modo del saber), como hicieron Sánchez, Juan de Poinsot y Gredt? ¿O los que la consideran de objeto operable en cuanto operable (tercer modo de saber), como la mayoría de los tomistas? Para responder con acierto sería menester una inquisición acerca del *modo* de ambos tipos de saber: resolutivo y analítico en un caso, compositivo y sintético en el otro.

Según Juan de Santo Tomás, la ciencia moral es resolutiva. Y por eso es ciencia y no es práctica. *Neque est inconveniens, quod non detur scientia practica, si vere et proprie scientia est, quia scientia procedit resolvendo et definiendo, practica movendo et componendo* (op. cit., Lógica, II P., q. 1, a. 4). Pero según su maestro en los *Comentarios a la Ética a Nicómaco* la ciencia moral es compositiva. Contradicción palmaria. Por otra parte, la ciencia moral, considerada como lo hace Juan de Santo Tomás, es teórica, cosa que pone también a nuestro autor en abierta contradicción con la tradición escolástica, que ha revestido siempre a la ciencia moral de un carácter práctico.

Pesadas las razones de unos y otros, se ve que todo el litigio descansa en la cuestión de lo resolutivo y lo compositivo, del análisis y la síntesis como método de saber. Cada uno de estos dos modos de saber define una a una las dos zonas, segunda y tercera, de mi cuadro, en que se puede colocar la ciencia moral. Pero aun sin salir del tomismo, nos encontramos en el día con la figura de Santiago María Ramírez, que deja entrever en una página de su espléndido tratado *De Hominis Beatitudine* que entrambos modos, resolutivo y compositivo, se acompañan en el conocimiento que suministra la ciencia moral.

Hablando de la teología moral, dice Ramírez que «como ciencia procede de modo inverso a la prudencia, pues como ciencia procede analítica y sintéticamente: analíticamente, procediendo de lo compuesto a lo simple y de la materia a la forma; esto es, de los singulares y los efectos a los universales y las causas; y también sintéticamente, o de modo compositivo, descendiendo de las cosas más universales a las menos universales» (*utpote scientia, procedit modo inverso ac prudentia; nam ut scientia procedit et analytice et synthetice: analytice quidem, procedendo a composito ad simplex et a materia ad formam, hoc est, a singularibus et effectibus ad universalia et causas; synthetice etiam seu modo compositivo, descendendo a magis universalibus ad minus universalia*). Y añade: «Es analítica, en cuanto asciende de la premisa menor de razón, y es sintética, en cuanto desciende de la mayor de fe. En cambio, la prudencia es meramente sintética o compositiva, porque aplica la ciencia universal a la obra, que está siempre en los singulares» (*est analytica ut ascendit a minori rationis, synthetica vero ut descendit a majori de fide: at prudentia est mere synthetica seu compositiva, quia applicat scientiam universalem ad opus, quod est semper in singularibus*). Y enseguida transcribe las palabras donde santo Tomás, en sus *Comentarios a la Ética a Nicómaco*,

habla del carácter compositivo del conocimiento práctico, interpretándolas (curiosa coincidencia con Sánchez) como referidas al conocimiento de la prudencia y no al de la ciencia moral (*op. cit.*, t. I, número 144).

La admisión que hace Ramírez de un doble modo, analítico y sintético, en la ciencia moral, responde a una visión profunda del mecanismo de la demostración científica; pero uno se pregunta si no borra el criterio que sirve para distinguir la zona segunda de la zona tercera en el cuadro del saber trazado arriba según los textos de santo Tomás. Comoquiera que ello sea, el admitir que lo analítico y lo sintético no son incompatibles en una misma ciencia, contribuirá a dar a la cuestión una flexibilidad auténticamente tomista.

Yo me inclino a pensar que la naturaleza de la ciencia moral era, en la mente del Doctor Angélico, una disciplina de objeto operable en cuanto operable, que habría que insertar en el casillero tercero de mi esquema, y apellidar con todos los nombres que él emplea en los diferentes textos, y que el lector puede ver recorriendo de arriba abajo dicha figura. Allí verá que una ciencia de esta índole puede llamarse al mismo tiempo y sin contradicción *secundum quid speculativa et secundum quid practica, habitu practica, speculativa sive theorica, theorica*, con tal de dar a estas palabras el sentido que cada una requiere en su contexto: lo que, ciertamente, exige marchar con pies de plomo. Pero todo ello debe hacerse salvando el modo *predominantemente* compositivo y sintético de este saber, modo característico de un conocimiento que se mueve en el ámbito del bien, de un bien que con su atracción no compromete ni empeña todavía la voluntad del científico, y le enseña cómo debería ser la acción humana y todos los requisitos que serían precisos para su posible existencia: pero todavía sin el amor de ésta.

Tampoco litigaría yo con quienes se creen fieles a santo Tomás sosteniendo que la ciencia moral tiene un objeto operable en cuanto especulable, como Juan Sánchez Sedeño, Juan de Santo Tomás o José Agustín Gredt, pues nada veda considerar resolutivamente las obras del hombre, sus virtudes, sus finalidades, definiendo, dividiendo y poniendo en claro sus notas universales, y hasta parece que esto es lo propio de una ciencia digna de su nombre.

§ 3. LA CUESTIÓN FUERA DE LA ESCOLÁSTICA

1. La moral geométrica de Espinosa y la definición de la ley en Montesquieu

Pero antes de exponer mi posición personal en la cuestión tengo que salir del tomismo para referir algunas otras opiniones de filósofos modernos: todas más tajantes en sus posiciones y menos matizadas que las de sus colegas escolásticos.

Vengamos, por ejemplo, a Benito Espinosa. Ya el título de su obra capital nos indica sin ambages que se trata de un autor que otorga a la ética un carácter puramente especulativo: pues la llama *Ethica ordine geometrico demonstrata*. La moral geométrica sólo es posible cuando la conducta humana se considera como una realidad que dimana del hombre tan necesariamente como las propiedades derivan de la esencia de las cosas. En el prólogo de la tercera parte, Espinosa dice que va a tratar de las acciones y apetitos de igual modo que si tratara de líneas, superficies y cuerpos. Palmaria reducción de lo moral a lo físico (o a lo geométrico, elemento abstracto de lo físico).

Por este camino puede llegarse a definir la ley, en su expresión más general, como una propiedad que dimana de la substancia de las cosas: y así es como la define Montesquieu en *El Espíritu de las Leyes* (I, 1): «Las leyes, en la significación más lata, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas». Esta definición, que es adecuada si se trata de leyes naturales, tales como se ofrecen a la mirada del cultivador de las ciencias de la naturaleza, es aplicada también y especialmente a las realidades morales (jurídicas, políticas, sociales), las cuales son de esta suerte convertidas en datos de investigación teórica.

El camino de convertir a la ética, con todas sus ramas y acompañantes, en ciencia teórica, es seguido después puntualmente por grandes figuras del pensamiento. Así puede explicarse el hecho paradójico de que Kant titule un libro de ciencia moral *Metafísica de las Costumbres*.

2. La moral como metafísica de las costumbres

La *Metafísica de las Costumbres* está en la línea de la moral geométrica de Espinosa y de todos estos autores, para quienes la ley es, como lo fue para Montesquieu, «la relación necesaria que deriva de la naturaleza de las cosas». La metafísica de las costumbres trata de hacer la «teoría pura de las leyes morales necesarias de una voluntad libre en general», mostrando cómo emanan dichas leyes de la naturaleza del hombre considerado como cosa en sí. Frente a las llamadas todas del apetito tendencioso, y de toda motivación sensible, que se expresa por medio de imperativos hipotéticos, Kant sostiene que la moralidad sólo puede derivar de la voluntad como cosa en sí, libre de influjos espurios, y que el mandato verdaderamente moral es exclusivamente un imperativo categórico. Pero no es esencial a la moralidad expresarse en forma de imperativo. Si lo hace es para formular la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de este o aquel hombre empírico. De suyo la moralidad no tiene otra regla que la voluntad misma. Ella es el bien puro y simple, ya que «no es posible pensar nada, ni en el mundo ni fuera de él, que pueda valer como bueno sin restricción, más que una buena voluntad», según dice Kant al principio de la primera parte de su

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. La voluntad del hombre como cosa en sí es siempre buena en su puro querer, y sólo al referirse al hombre sensible reviste forma de ley imperativa, y le constriñe a la manera de un mandato.

Kant emplea alguna vez las expresiones *homo phenomenon* para designar al hombre empírico, sometido a la constricción de la ley, y *homo noumenon* para significar el hombre inteligible, cuya voluntad emana de sí la ley, sin recibirla de ningún otro ser extrínseco, porque la voluntad pura es autónoma.

No sé si mi interpretación será muy audaz, pero creo vislumbrar en esta disyunción del hombre en «fenómeno» y «cosa en sí» un eco de la distinción entre «hombre civil» y «hombre original», cara a Hobbes, a Locke y a Rousseau. Lo que sucede es que Kant ha depurado al «hombre original» de toda impureza sensible y empírica, y lo ha elevado al plano del mundo inteligible. A pesar de eso, no hay mudanza en lo fundamental: el «hombre original», que es, en la doctrina de Kant, la voluntad pura, no tiene que obedecer a otra ley que a la naturaleza racional (Rousseau hubiera dicho: *n'obéir qu'à lui-même*). Y este hombre inteligible, todo libertad, es el que sirve de modelo y pauta para el hombre empírico, sean cuales fueren los avatares de éste en la vida civil y política.

3. La moral como análisis algebraico en Bonald

Pero todos estos autores filosofan fuera del catolicismo: son enteramente «modernos». Con todo eso, la fuerza de la corriente en que iban embarcados era tan grande, que arrastró también la barquilla de algún autor católico. Luis Ambrosio de Bonald, a quien tanto debe la interpretación monárquica de la sociedad y del hombre, es uno de los autores que ofrecen más atractivo para el estudio de la teoricidad de la ética.

Aunque el autor no llegó a los extremos en que dio Espinosa, ni escribió sus tratados *more geometrico*, es preciso considerar a Bonald deudor del método matemático, y, en especial, del análisis algebraico. Así hay que interpretar el vocablo «analítico» al verle aparecer en el título de una de sus primeras obras, el *Ensayo Analítico sobre las Leyes del Orden Social*. «Trato la sociedad —dice—, que es la ciencia de las relaciones de *orden* entre los seres morales, como los *analistas* tratan las relaciones de *cantidad* (numérica o extensión) entre los seres físicos. A, b, c, y, x, les sirven para expresar la proporción, incluso indefinida, de las proporciones de número o de extensión, y por esto son propias para recibir y representar todas las denominaciones de cantidades parciales y finitas. *Poder, ministro, súbdito* expresan también la generalidad, incluso infinita, en las relaciones posibles entre los seres que forman sociedad, y son susceptibles de denominaciones particulares, diferentes según el genio de las lenguas, la especie y el estado de cada sociedad». A lo largo de este capítulo siguen las comparaciones entre el

procedimiento del álgebra y el de la nueva doctrina social que Bonald propugna.

El autor tiene pretensiones grandiosas. Y no sin razones compara su *Teoría del Poder* («teoría» en el sentido estricto del término, de la que el «ensayo analítico» es, en algún aspecto, mera abreviatura) con la teoría física de Newton. Bonald aspira a determinar las leyes generales del mundo moral, como Kepler y Newton han aspirado a descubrir y calcular las leyes generales del mundo físico.

4. *La moral como física social en Comte*

Estos rasgos metodológicos de Bonald han pasado íntegros a la sociología de Augusto Comte, y, al través de ella, han influido en gran parte del pensamiento sociológico actual. La concepción de la ciencia de la sociedad como una disciplina teórica halla en Comte una espléndida consagración.

Física celeste y física terrestre; física inorgánica y física orgánica: las cuatro ciencias teóricas fundamentales son todas físicas, todo es ciencia de la naturaleza. El hombre, como ser natural, es objeto de una de las partes de la física orgánica, que es la fisiología. La psicología es reducida a fisiología cerebral. ¿Y la moral? Bonald había escrito: «Las escuelas de filosofía moderna, materialista o ecléctica, han hecho la filosofía del hombre *individual*, del *yo*, que desempeña un papel tan grande en sus escritos; yo he querido hacer la filosofía del hombre *social*, la filosofía del *nosotros*, si es que puedo hablar así» (*Principio Constitutivo de la Sociedad*, Introducción). Comte siguió por esta senda, y miró el lado humano del hombre desde lo que Bonald llamaba «el nosotros»; al hombre se le entiende cuando lo miramos viviendo en sociedad. La palabra «sociología» es forjada al calor de esta preocupación bonaldiana. Y la sociología será para su autor la otra parte de la física orgánica, junto a la fisiología individual, y ella es el oráculo al que tenemos que consultar para obtener respuestas acerca del hombre.

Convertida así la ciencia del mundo moral en *physique sociale*, se consuma el movimiento que he denunciado al principio de este artículo. Las ciencias morales adoptan el viso teórico de la física, y los métodos matemáticos se aplican —al menos en los programas y propósitos de los autores— a una rama del saber que se convierte en ciencia teórica, como las que tratan de los cuerpos.

En los sucesores de Bonald y de Comte, que no quiero mencionar aquí, porque merecen un tratado aparte, la teoricidad de la ética es aceptada con distinguos que no borran la coincidencia de estos autores en un pensamiento fundamental: que el hombre es un ente cuya conducta no ha de obedecer a otras leyes que las que derivan de su naturaleza y de su historia.

§ 4. NUEVO PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Concibo la índole científica de la ciencia moral, igual que la de todos los restantes saberes del hombre, en función de su objeto. Para mí todo se reduce a estas cuatro cuestiones fundamentales:

1. Salvar la peculiaridad del bien moral frente al bien físico u ontológico, con el que autores de muy diversa laya lo confunden.

2. Después de haber distinguido lo físico y lo moral, reconocer una ley que los explique a entrambos, y sea fuente del orden cósmico a la par que origen del destino humano.

3. Mostrar la irreducible peculiaridad del saber que el hombre tiene cuando *investiga* lo físico y cuando *siente* lo moral.

4. Distinguir cuidadosamente el saber moral no científico (sindéresis y prudencia) del saber moral científico e histórico (ética y ciencias jurídicas, sociológicas, económicas, políticas, pedagógicas).

1. La heterogeneidad del bien físico y del bien moral

Todo el pensamiento «moderno», y buena parte del pensamiento antiguo, han sostenido que el hombre es la medida de todas las cosas, y, por tanto, medida y ley del hombre mismo. El bien del hombre es innato, nace con el hombre, y es la norma suprema del ser humano. Llamo a esta manera de ver las cosas «moral del bien congénito».

La moral del bien congénito sirve de fondo de las corrientes morales, jurídicas, sociales, económicas, políticas, pedagógicas más poderosas de nuestro tiempo, y es una expresión del humanismo filosófico, es decir, de una tendencia doctrinal que propende a exagerar el valor del hombre a costa del respeto que se debe a Dios. El humanismo emprende la defensa de la dignidad del hombre, no sólo exaltándolo por encima de las piedras preciosas y de las estrellas, que es cosa tan lisonjera como justa, sino desvinculándolo de su origen divino, y otorgándole una estima y una consideración que antes se reservaban exclusivamente para el divino y soberano ser.

Cuando se tratan de esta manera los asuntos humanos, no es raro que se mire con malos ojos toda ley dada por un legislador supremo exterior al hombre, y que se impone desde fuera, venida de las profundidades del arcano insondable. Bástale al hombre con el hombre mismo, bástale su naturaleza o su historia para saber lo que tiene que hacer y esperar en esta vida, que es la que de verdad le interesa, fiado en la esperanza de alcanzar las tres cosas que mueven a quienes no rebasan los horizontes de este mundo: riquezas, honores y placeres.

Resultaría entonces que las leyes morales, sociales, económicas, políticas,

pedagógicas, no tendrían, ni siquiera de lejos, una regulación suprema exterior al hombre mismo, y serían sólo casos particulares de una ley que se concibe como relación necesaria que deriva de la naturaleza de las cosas. El hombre es una naturaleza a la que siguen hábitos inevitables, y estas relaciones necesarias son las leyes a las que tiene que prestar obediencia. Pero como se trata de leyes emanadas de su naturaleza, obedecer a estas leyes no será otra cosa que obedecer a sí mismo. Por lo que en último análisis se viene al siguiente punto: el hombre sólo tiene que obedecer al hombre. Es la meta del humanismo.

La expresión «hombre» puede significar una naturaleza individual, y entonces el individuo no tiene que cumplir más voluntad que la suya; pero puede también significar la naturaleza específica o genérica, y entonces no tendrá que obedecer a otra ley que la humanidad. No salimos del hombre y de la obediencia que éste se rinde a sí propio.

Podemos, como hoy quieren algunos pensadores, negar que el hombre tenga naturaleza, y afirmar que en vez de naturaleza tiene historia. Las leyes serían entonces relaciones necesarias que derivan de la historia humana, individual y social, pues todo lo ya hecho reviste necesidad en la medida en que ya es imposible no hacerlo. Vuelve el mismo personaje a la escena, hecho espectáculo de sí mismo. No salimos del hombre y de su exaltación humanista.

El poeta Antonio Machado, en una de sus sabrosas fugas filosóficas, acertó a encerrar toda la filosofía del humanismo en un breve apotegma: «Por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre» (*Juan de Mairena*, VI).

Cuando aparece un hombre sobre el planeta, se ha engendrado lo más alto que hay o puede haber en el hombre, supuesto que todo lo demás le será sobreañadido, adventicio y accidental. Le serán accidentes sus operaciones y sus virtudes, que no podrían existir si no existiese el hombre.

En la medida en que el ser y el bien se implican —*ens et bonum convertuntur*— es admisible valorar todas las cosas y decir que la substancia es un bien mayor que el accidente. Y, en nuestro caso, hay que darle la razón al poeta, y aceptar que, por muchas cosas buenas que haga el hombre, nada será tan bueno y valioso como el hombre mismo.

Pero cuando afirmamos esta proposición ¿en qué terreno estamos? ¿En el de la moral? ¿O simplemente en el de la física? Estas estimaciones sobre lo que el hombre y sus cosas valen, ¿son valoraciones éticas? ¿No se tratará más bien de una tasación física y ontológica?

Esta última sospecha se convierte en certidumbre cuando meditamos sobre el apotegma antedicho. Porque si por muchas cosas buenas que haga el hombre nunca ha de obtener valor más grande que el procedente de ser hombre, ¿qué más le da hacer acciones buenas o acciones malas, practicar la virtud o abandonarse al vicio?

Supongamos que ese hombre haga acciones heroicas y realice obras moralmente excelsas. ¡Ah! Nada añaden al bien congénito: por mucho que el hombre valga, nunca tendrá valor más grande que el de ser hombre, que es lo que son todos los numerosos y prolíficos descendientes de Adán.

Supongamos, a la inversa, que ese hombre cometa un crimen, o se encenague en los vicios. ¿Perderá por eso el bien congénito que le viene de ser hombre? La respuesta es obvia: substancialmente ese hombre sigue siendo tan hombre como antes; no pierde su ser hombre al cometer un crimen, porque el delito es una acción humana que nace del hombre en cuanto hombre, y no puede ser hecha por un tigre o un terremoto.

Estas consideraciones me llevan a pensar que el apotegma de Machado, donde se encierra en breve cuerpo toda la savia del humanismo, utiliza un género de valoraciones que no son éticas. Esas valoraciones de otro género se refieren a la bondad congénita del hombre, indiferente al bien o al mal moral, bondad adiáfora y neutra, porque no se pierde por el pecado ni se granjea por la acción virtuosa.

Ahora bien, una bondad de ese tipo, que no se gana por la virtud ni se malogra por el vicio, es una bondad física y ontológica, pero no moral; es una bondad indiferente a los calificativos por los que denominamos a un hombre bueno o malo de verdad, buena o mala persona: comoquiera que la persona no pierda su personalidad aunque cometa los más enormes crímenes, y siempre se podrá decir de ella que es lo más perfecto que existe entre los seres visibles de la creación: una substancia individual de naturaleza racional.

Pero lo grave del caso es que esta bondad física y ontológica es la que se nos está sirviendo en todos los sistemas modernos como si fuese bondad moral. ¿Hay tal cosa? ¿Es admisible tamaña suplantación? Los sistemas morales, en sus aspectos jurídicos, políticos, sociales, pedagógicos, cuando nos hablan de la conducta humana, ponen el fin del hombre en la afirmación del bien congénito —bondad física y ontológica— y creen que este bien es el valor que de verdad importa salvar y poner en cobro. Y es un escamoteo seductor y engañoso, porque, indudablemente, la bondad congénita es un valor admirable, es nada menos que la dignidad del hombre, por encima de los otros seres del mundo que tocamos, y nada más fácil que sentirse tentado a ponerla como norma y modelo de nuestras acciones. No es raro que al erigir en moral lo que sólo es una física o una ontología, se pase por alto la auténtica faz del bien, dando el cambiazco con secreta satisfacción del que lo sufre. Sucediendo lo que vemos en muchos libros modernos de medicina, en que el bien que busca el médico, que es un físico, llega a ser propuesto como un bien moral, cuando en verdad es muchas veces de signo inverso y contribuye a crear un ambiente moralmente malo por medio de una práctica médicamente irreproachable. Diré, a modo de ejemplo, que hoy se recurre con exceso, por

una costumbre que se ha ido introduciendo al arrimo del bien físico y de las conveniencias del médico, al parto en los hospitales, en vez de hacerlo sobre el tálamo, como lo aconsejó siempre la significación estable del hogar, que debe ser la casa donde se nace y se muere.

En verdad el ser del hombre, lo que para entendernos he llamado su substancia, su esencia o su naturaleza, no es el bien, o la bondad, o el valor máximo que puede alcanzar el ser humano. El hombre puede valer mucho, y entonces podemos decir, contra el apotegma de nuestro poeta, que de todas las cosas que en él valen, lo que menos vale es el ser hombre. Ser hombre es compartir el género humano con el ladrón, con el usurero, con el chabacano, con el calavera. Ser bueno y valer mucho sin restricción es compartir el género con el santo o con el héroe, que nos interesan por ser santos y por ser héroes *además* de ser hombres.

Es cierto que cuando aparece Adán sobre la tierra se ha engendrado lo que tiene más entidad, supuesto que todo lo demás, esto es, todo lo que el hombre haga o reciba, le será cosa sobreañadida, adventicia y accidental. Los autores modernos se han dejado seducir por esta evidencia y han entendido que lo mejor del hombre era el ser hombre, con lo que han dado en la filosofía falsa del humanismo.

Esta filosofía sería inevitable si fuera cierto que lo substancial *en el orden del ser* fuese también lo substancial *en el orden del bien*, o lo accidental y secundario en el orden del bien fuera también accidental y secundario en el orden del ser.

Pero aquí viene lo sorprendente, y esto hay que decirlo con la voz queda y temblorosa del que va a formular un principio que importuna con sus pretensiones toda la concepción moderna del hombre y de sus actividades morales y sociales; tanto, que casi reviste el viso de una sutil paradoja, siendo en verdad una proposición que viene a liberarnos de cuantas paradojas tiene el pensamiento moderno y de cuantos conflictos engendra este pensamiento en la vida práctica del hombre que se rige hoy por él. Esta proposición es la siguiente, y, aunque salvadora, no tiene, por fortuna, nada de estruendosa. Suena como un rumor de brisa entre los árboles.

En la vida humana, lo que en el plano físico vale más, es lo que en el plano moral vale menos; y lo que en el plano físico vale menos, es lo que en el plano moral vale más.

Sea ejemplo la conducta de un hombre justo. ¿Qué vale más en él: su entidad de hombre o su justicia? La respuesta es obvia: en el plano físico vale más su persona, pero en el plano moral vale más su justicia. Y lo que vale más en el plano físico (la persona del hombre, que es lo más alto que puede encerrarse en una realidad visible) es lo que vale menos en el orden moral (porque la persona no implica de suyo la justicia). Viceversa: lo que vale más en el orden moral (la justicia) vale menos en el orden físico (porque es un suplemento granjeado por el hombre, dependiente de éste como algo

secundario que supone lo principal).

Con esta afirmación quiero prevenir a los que trasladan al plano de la moral la consabida fórmula metafísica de que el ente y el bien se implican —*bonum et ens convertuntur*— como si todo lo que es substancial y primario en el terreno del ente lo tuviera que ser también en el terreno del bien, y como si todo lo que es secundario y accidental en uno de estos dos terrenos lo tuviera que ser también en el otro.

Se ha dicho alguna vez que la teoría de los valores, sobre la que había hablado tan profundamente la moderna filosofía alemana, tenía que ser enfocada de nuevo desde el plano ontológico, para tratarla como una elaboración minuciosa y acabada de lo que los escolásticos llaman el *bonum transcendente*. En cierto modo es verdad, porque toda cosa, en cuanto es, vale, y vale en la medida en que es: *ens et bonum convertuntur*. Y, sin duda, podemos decir que el hombre vale, física y ontológicamente, porque el hombre es. Con todo, yo sigo pensando que el valor físico u ontológico de hombre no es un valor moral, como lo vengo mostrando en estas páginas.

Si ello es así, van fuera de camino quienes buscan en lo físico u ontológico el modelo de las valoraciones morales. El hombre justo ¿vale más como hombre o vale más como justo? Si nos colocamos en la perspectiva ontológica, vale más como hombre que como justo, pues su justicia es un accidente transitorio, una virtud inestable, que naufraga en cuanto se comete una injusticia, mientras el hombre sigue señor sobre el barco de su ser, invariablemente hombre, tanto cuando es justo como cuando no lo es.

Pero si pasamos a la perspectiva moral, se invierten los términos. El hombre justo vale más como justo que como hombre, pues la justicia es lo que le confiere una bondad absoluta o moral que no tiene por el mero hecho de ser hombre, y que pierde en cuanto comete un acto injusto. Y el hecho de que la injusticia sea compatible con el hombre, pone de manifiesto una verdad firmísima: que la persona humana no es en el orden moral un valor absoluto, al contrario de lo que sucede en el plano ontológico. Cosa que no parece haber sido tomada en consideración por los pensadores contemporáneos que colocan en la dignidad de la persona humana la base de sus programas jurídicos, sociales, políticos o pedagógicos.

En suma: es un error considerar la perfección ontológica (física o metafísica) como si fuese la perfección moral, y es necesario ir acostumbrándose a pensar que una y otra son realidades de signo diferente, porque lo que confiere el ser a secas no otorga la bondad sin más, y lo que otorga la bondad sin más confiere sólo un ser a medias, caedizo y precario.

Por no haber visto esta irreversibilidad de lo ontológico y lo moral han errado todos los filósofos humanistas, que es como decir todos los filósofos modernos. Para ellos lo congénito es lo perfecto.

Consecuencia: si lo que es más profundo, substancial y primario no es a la par lo que constituye la máxima bondad del hombre, en adelante ningún filósofo debe proponer como regla de conducta la naturaleza humana, ni definir la ley como relación necesaria derivada de esta naturaleza, ni decir que el fin del hombre es el ser del hombre, sea este ser el que fuere, ya se enfoque desde una ontología clásica o desde una ontología existencial o ya se sustituya por la historia. El ser del hombre no es un valor máximo, sino que, mirado desde el terreno moral, es un valor deficiente e incompleto, porque necesita ser completado por una actividad que no tenga como meta y norte este mismo ser humano.

No hagamos al hombre un modelo del hombre: el bien moral tiene que ser un bien a secas, y el hombre de suyo no lo es. ¿Cómo erigir en arquetipo de nuestra actuación moral algo que es adiáforo y que puede ser hoy bueno y mañana malo?

Tendríamos el recurso de fingir un hombre perfecto y espejo de todas las perfecciones, que es lo que hicieron los conocidos filósofos clásicos que hablaron del *hombre natural* erigido en modelo del *hombre civil*, o del hombre como *cosa en sí* que suministra la norma del hombre como *fenómeno*. Tampoco podríamos olvidarnos del *superhombre* en que soñó el pensador tudesco, o del *proletariado* modelo, que sirve de meta final al humanismo marxista. Los forjadores de estos mitos han querido prescindir de Dios para darle al hombre lo que éste necesita: un fundamento último que explique y justifique el orden normativo por el que debe regirse el individuo y la sociedad. Pero quienes no se resignen a basar toda la moral y todo el derecho en puros mitos, se verán precisados a trascender los límites de la humanidad para buscar un Ser Máximo que sea a la par un Bien Máximo, una Substancia que sea indisolublemente Acción, cuya regla de obrar sea su misma Voluntad, y que por eso encierre todas las características de un ser impecable. Si hallásemos este ser, habríamos topado también con la fuente última y original de toda justicia humana. Pero entonces habríamos abandonado el terreno del humanismo filosófico que hoy impregna las concepciones todas de la moral y la política, y habríamos entrado en el ámbito de la teología. El fracaso de las tendencias humanistas para explicarnos las fuentes del bien humano me hace pensar que ese retorno a las preocupaciones teológicas va siendo ya una aspiración de la razón misma cuando se pone a escudriñar con seriedad el origen de las motivaciones morales, como si en el orden natural se diseñase ahora con nueva fuerza la verdad que por otra vía nos ha enseñado el Evangelio, al decirnos que nadie es bueno sino sólo Dios (*Marc.*, X, 18; *Luc.*, XVIII, 19).

2. El origen común del orden cósmico y del destino humano

a) *La ley eterna.*— El lector de las anteriores líneas advierte las razones que me llevan

a buscar fuera del hombre, en Dios mismo, el origen de las motivaciones morales. Es la búsqueda de una norma metantrópica que ha de regir nuestra conducta. Es preciso terminar admitiendo una *Ley Eterna* decretada por el Numen supremo, a la que obedecen de consuno el orden cósmico y las leyes del destino humano. La ley eterna sirve de lazo remoto a lo físico y a lo moral, que aparecen reunidos en su origen primero.

La imposibilidad de reducir el bien moral al bien físico, de que hablé en el artículo anterior, no estorba para que uno y otro dimanen de un origen común, y que este origen sea una ley eterna, obedecida a la par por el orden cósmico y por las leyes del destino humano.

La subida hasta la ley eterna es un camino laborioso. No porque no sea ley clara, no porque no sea de suyo la más evidente de las leyes, sino porque respecto de ella se cumplen las palabras de Aristóteles (*Metaphysica*, II, 1, 993 b 9): «Lo que sucede con los ojos de los murciélagos, deslumbrados por el resplandor del día, eso mismo pasa con la inteligencia de nuestra alma ante las cosas por naturaleza más evidentes» (w(/sper ga\r ta\ tw=n nukteri/dwn o)/mmata pro\j to\ fe/ggoj e)/xei to\ meq) h(me/ran, ou)/tw kai\ th=j h(mete/raj yuxh=j o(nou=j pro\j ta\ t\$= fu/sei fanerw/tata pa/ntwn). La dificultad de entender las cosas naturalmente más evidentes no nace de ellas, sino de nosotros: procede *ex nobis, non ex illis*.

Pero esto invita a decir que para entender la realidad profunda tenemos que salir de nuestra manera limitada y relativa de razonar, que procede por medio del análisis y la síntesis; tenemos que rebasar el estadio del fenómeno, en que las cosas se nos ofrecen bajo la forma del tiempo, y en que las leyes —todas temporales— son expresión de regularidades analizables por la razón, y remontar al fondo recóndito de todo, más allá del tiempo y de toda forma relativa. Sólo entonces se nos evidenciará a las claras la existencia de una ley eterna.

Es posible interpretar la comunicación con el arcano insondable valiéndonos de conceptos abstractos, que hagan de sucedáneos a la intuición metafenoménica por la que rebasaríamos el conocimiento analítico del mundo de los fenómenos. Así hay que entender las líneas que siguen, en que se bosquejan algunos aspectos de la ley eterna utilizando conceptos que sólo tienen acá su cumplimiento significativo en intuiciones fenoménicas, y, concretamente, en el procedimiento de legislar que observa el hombre. Como este procedimiento hay que llevarlo más allá de lo humano, pues la ley eterna gobierna el mundo sin depender de instituciones ni de personajes terrenos, habrá que hacer un amplio uso del conocimiento analógico, y concebir la ley eterna, promulgada por Dios, análogamente a las decisiones del hombre cuando determina poner por obra el conocimiento de sus posibilidades de obrar.

Las posibilidades de obrar que el hombre contempla ante sí cuando se pone a deliberar

sobre sus futuros actos no se reducen a número, pero están delimitadas por la finitud de la entidad del hombre, que no le permitirá traspasar las fronteras que recortan al ser humano. Al contrario, un contemplador de esencia ilimitada e infinita lanzaría su mirada por el panorama de lo creable sin agotar nunca sus posibilidades. Es lo que sucede con el ser soberano cuando contempla todos los mundos posibles. La pluma no acierta a describir cuáles son esos mundos posibles en la mente de Dios, mundos cuya realidad metafísica no ha llegado ni llegará a actualizarse nunca. La esencia divina puede hacerse objeto del divino entendimiento, no solamente según es en sí misma, sino como participable similitudinariamente por las criaturas. Cada criatura tiene una forma que la constituye en una especie, y por ella participa en la semejanza de la esencia divina. En cuanto Dios conoce su propia esencia como imitable por esta o aquella criatura, la conoce como la razón propia, como la idea o causa ejemplar de esa criatura. Y esa criatura posible emerge entonces de la idea divina como un correlato intencional, dotado de una entidad espectral y umbrátil.

A esta ciencia de los posibles se le llama «ciencia de simple inteligencia», y corresponde exactamente al tercer linaje de saber que describí en el libro segundo de esta obra. Vimos que esta ciencia se caracterizaba por tener un objeto operable y un modo compositivo que nos forzaba a mirar dicho objeto como operable; pero que la finalidad de ese conocimiento no era la acción, sino la contemplación: porque aunque el fin del saber era la obra que había que hacer o ejecutar en la realidad, el fin del sabedor era teórico, ya que el titular de esa ciencia no tenía voluntad de poner en práctica las cosas que veía como practicables.

En Dios la ciencia de simple inteligencia versa también sobre un objeto operable en cuanto operable, pero no aplicado a la obra. Porque esta aplicación sólo podría hacerla un acto de voluntad, una efusión de amor, pero Dios no ama los posibles. Dios, cuando los considera con su ciencia de simple inteligencia, los penetra en su posibilidad, perfectamente hacedera para su omnipotencia: pero sin querer ponerlos por obra. Todas las criaturas posibles, celestes o terrenas, que no han sido, ni son, ni serán, y todos los mundos posibles, mejores o peores que el actual, a que podrían aplicarse las divinas manos si la voluntad soberana quisiera darles el ser, son el objeto inmenso, ilusorio, insubsistente, que llena el ámbito de la ciencia de simple inteligencia.

Por tanto, como el arquitecto piensa en una casa operable por él, y sabe cuáles son los medios para edificarla, pero la considera sin compromiso alguno y sólo por el gusto de contemplarla, así el divino y soberano ser conoce todo lo posible; pero sin que su voluntad ande de por medio. Si Dios no tuviera otro conocimiento de sus criaturas que el de la ciencia de simple inteligencia, no habiéramos pasado nunca del ser posible al ser actual que tenemos, y el hombre que escribe ahora, en una noche lluviosa del mes de

enero, estas cuartillas sobre el conocimiento divino, estaría escribiéndolas también, desde la eternidad, en un rincón de la omnipotencia infinita, y tú, lector amigo, las estarías también leyendo como un correlato intencional de las ideas ejemplares. Pero ni tú ni yo pasaríamos de ser los tenues espectros de un sueño divino.

De todos los posibles, unos pocos pasan al acto: unos pocos, si se comparan con la infinidad de seres que yacerán para siempre en estado fantasmagórico. También son escasos los sueños, los proyectos, las trazas, las realidades sin existencia que hacemos pasar desde nuestra mente a la vida de la realidad concreta. Muchos bosquejos y esbozos que no han pasado ni al papel, las realidades sin existencia de un amor que pudimos cultivar, de una hazaña que pudimos emprender, pero que sólo hemos querido considerar sin otro fin que el de averiguar cómo serían cuando nos pusiéramos a hacerlos: por lo que no pasan de una realidad fantástica.

La ciencia que en Dios saca del limbo de los posibles a las criaturas y les da la existencia ha recibido el nombre de «ciencia de visión», metáfora tomada de nuestro conocer por vista de ojos, porque Dios ve intuitivamente, en una presencia simultánea, física y real, todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será. «En Dios —dice san Agustín—, las cosas pretéritas no han transcurrido y las futuras ya están hechas» (*Apud Deum, nec praeterita transierunt, et futura jam facta sunt. De Trinitate*, V, 16).

La ciencia de visión corresponde exactamente al cuarto linaje del saber que describí en el libro segundo de esta obra. Vimos que dicha ciencia se caracterizaba por ser un acto de la razón enteramente embebido de voluntad, pues no solamente la voluntad anima a la razón dándole eficacia creadora, sino que también se vuelve objeto de ella. La ciencia de visión es un saber que se transforma en querer, comprometido ya en la acción, y obrando lo que sabe y sabiendo lo que obra, sin que entre el saber y el obrar haya diferencia alguna. Obras que son amores, vistas intuitivamente por el que las hace.

En Dios la ciencia de visión versa también sobre un objeto operable en cuanto operable, y además aplicado a la obra por un acto de amor. Es un saber absolutamente práctico, de infalible eficacia, sin sombra de lo que humanamente llamamos teoría, pero atesorando en Dios toda la luz de una teoría perfecta. Ciencia de visión que se llama ciencia libre, porque no puede estar jamás sometida al influjo de ninguna motivación, es decir, no puede hacerse esclava de ningún influjo causal, siendo además libre por su objeto, ya que su objeto no es otro que la propia libertad de amar.

Esta libertad se caracteriza por la *elección*: pues el que tiene facultad de elegir entre poner o no poner un acto, o de ponerlo en esto o en aquello, decimos que es libre. Y la ciencia de visión versa también sobre la elección de la voluntad, es decir, objetiva la elección divina por la que la voluntad soberana elige entre los posibles aquellos que tienen que obtener existencia, y los hace pasar del estado de posibilidad al estado de

futurición. A cada uno de estos actos por los que se decide que algo tiene que ser se les llama *decretos*. Y cuando miramos esta futurición en toda su generalidad, como la razón de la sabiduría divina que dirige *todos* los actos y *todas* las acciones, la miramos bajo la forma de ley eterna. La ley eterna es la suprema regla por la que se deben regir todos los seres, menos el que la impone; es la suma razón impregnada de voluntad divina que manda la conservación y prohíbe la perturbación del orden universal.

La ley eterna difiere por muchos puntos de las ideas divinas. Las ideas se refieren a las cosas como creables; la ley las mira como gobernables. Además, la idea no es sólo idea de las cosas que han de ser creadas, sino también de las puramente posibles, que como tales no son buenas, porque no han sido amadas y elegidas por Dios para que se realicen; mientras que la ley eterna versa exclusivamente sobre las criaturas futuras, presentes a Dios en su decreto desde la eternidad. Además, la idea no obliga, sólo especifica la obra del artífice; la ley eterna, mando e imperio de Dios, obliga a la ejecución del orden que preceptúa.

En suma: de todos los mundos posibles, Dios elige el que ha de existir, el que ha existido, existe y existirá. Y esta elección es libre acto de su voluntad, no determinado por el mayor bien que presenta un posible en comparación de los restantes (contra lo que pensó Leibniz). Dios así *lo tuvo a bien*. Lo tuvo a bien es como decir que hasta que el supremo artífice no decidió que un mundo posible pasase a ser actual, ese posible no era bueno. La bondad le viene a lo posible de la voluntad de Dios que lo ordena al ser. Antecedentemente a esa voluntad, lo posible es conocido por la ciencia de simple inteligencia, pero no es bueno. Es la voluntad de Dios la que constituye la bondad de las esencias posibles, cuando las ordena a la existencia actual.

Esto es como decir que Dios no ama los posibles en cuanto tales, porque sólo se ama lo que es bueno, y los posibles no lo son.

La bondad entitativa de las cosas se constituye por la ordenación soberana con que Dios las destina a la existencia. Es la idea divina del mundo, el modelo y arquetipo a cuya traza se hicieron todas las cosas; pero idea que es puesta en ejecución bajo el influjo de la voluntad. Y al lado de esta bondad entitativa se puede hablar de una bondad operativa de los seres, que se constituye por la determinación con que la suma voluntad las destina al fin último. Es decir, Dios apetece que las cosas sean, las ordena al ser, y apetece también que las cosas le apetezcan, las ordena a sí mismo. Este apetito y amor con que Dios mira las esencias hace de ellas algo bueno y apetitoso, y algo activo y dotado de finalidad, que da al mundo su sentido, gracias al cual quedan ajustados los movimientos de los cuerpos, la espiga germina en la semilla, el racimo destila su savia olorosa, la vaca trueca el jugo de las hierbas en leche pura, la roca se entreabre al paso de las fuentes, y el sol exacto, en sus doce moradas, reparte con orden las estaciones y las

horas, resultando este acorde y bien templado instrumento que es el cosmos.

Que un instrumento se halle bien templado no quiere decir que sea el más perfecto de los instrumentos posibles. Ya hice arriba una alusión a Leibniz, a cuyo optimismo no hallo salida lisonjera. Según Leibniz, Dios, llevado por la mayor bondad que presenta un mundo posible en comparación con otro, habría elegido el mundo mejor. Pero ya dije que la bondad de lo posible no es anterior a la voluntad que lo elige y lo ama.

b) *La culpa y la pena.*— La ley eterna ha dibujado las vías necesarias por las que tienen que circular los seres irracionales y las vías libres por las que tienen que discurrir las personas, encaminando todas las criaturas al bien común del universo. Pero mientras los seres irracionales cumplen puntualmente su mandato, la ley tropieza con unas criaturas racionales que son libres, y que en virtud de su libertad pueden no querer las cosas mandadas por Dios, y albergar pensamientos, emitir dichos y ejecutar obras contrarias a la ley eterna. En suma, pueden hacer pecados, pues el pecado es, como lo definió san Agustín, «lo dicho, hecho o deseado contra la ley eterna»: *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam* (*Contra Faustum*, XXII, 27). Y para que esto suceda, como de hecho ocurre, la ley eterna, la suprema entre las leyes, consiente ser infringida y conculcada bajo los pies de una criatura irreverente que lo debe todo a su creador.

Tanta es la condescendencia del poder divino con la criatura libre, que la voluntad increada se deja vencer en ocasiones por la voluntad del hombre. Situación que aparece descrita en un bello tratado ascético de fray Luis de Granada (*Libro de la Oración y Meditación*, V, 2), donde leo estas palabras, que parecen dirigidas por el asceta a un discípulo poco aprovechado: «Y aunque sientas claramente cuál sea la voluntad de Dios, si la tuya acierta a ser contraria, sirves en lo que tú quieres y no en lo que Él quiere que le sirvas. Él, por ventura, te llama a los ejercicios interiores, tú acudes a los exteriores; Él te llama a la oración, tú acudes a la lección; Él quiere que primero entiendas en ti que en otros; tú, olvidado de ti mismo, dejas tu propio aprovechamiento por el de los otros; de donde viene a ser que no aprovechas ni a ti ni a ellos. Finalmente, cada vez que se contradice tu voluntad con la divina, siempre la tuya es vencedora y cae vencida la divina».

Estas líneas señalan claramente un conflicto de voluntades opuestas. Pero este conflicto no dura mucho. Si la voluntad humana triunfa con ocasión del pecado y «cae vencida la divina», como dice Granada, pronto sale triunfante la ley eterna, porque ésta, que encierra en sí todos los actos de la ley, no solamente *manda* lo bueno y *prohíbe* lo malo sino que también *castiga* al infractor. Y esto nos lleva a la cuestión de la culpa y la pena.

El infractor es culpable, y a la culpa acompaña el reato de la pena, esto es, la

obligación de sufrir un castigo.

El reato no es la misma pena, sino lo que hace que un sujeto se convierta en reo, esto es, en individuo obligado a padecer un dolor. Toda culpa, toda responsabilidad por una acción mala, va acompañada por el reato de la pena, reato que es efecto directo del pecado.

Sería excesivo decir que la culpa y la pena son dos males que corren a la pareja. Primero, porque la pena no siempre acompaña a la culpa: puede ser diferida. Por eso se interpone entre el concepto de culpa y el de pena el concepto de reato: aunque de hecho la pena no sobrevenga por haber sido diferida, lo que sí sobreviene a la culpa es la obligación de padecer el castigo, y esta obligación es el reato. Pero además la pena no siempre es efecto de una culpa, al menos de una culpa propia, porque una de las formas —no la única— de la llamada *pena satisfactoria* consiste en que el dolor es asumido por un sujeto inocente para reparar el daño o agravio causado por otro, de manera que el sujeto que no pecó acepta voluntariamente la pena que había sido impuesta al que cometió la falta. El ejemplo máximo de esta heroica generosidad lo ofrece Jesucristo.

Las penas simples, o sea, las que no son satisfactorias, se derivan siempre de la culpa propia, culpa que, siendo propia, no siempre es personal: puede ser heredada, puede provenir de un defecto innato de nuestra naturaleza, es decir, de esa falta que nace con nosotros y a la que se da el nombre de pecado original. Todos los trabajos y penalidades de esta vida que no proceden claramente de pecados actuales deben ser atribuidos a consecuencias del pecado original. Esa culpa inexplicable se paga con tristes enfermedades y, al final, con la muerte. Por eso llamó san Pablo a la muerte «la paga del pecado» (*stipendia enim peccati, mors. Rom., VI, 27*).

Aparte de esta falta congénita, los muchos pecados actuales y personales que cometen los hombres les convierten en reos, y el reato de la pena, como un ave fatídica, posa en ellos sus negras alas vengadoras.

El reato de la pena, la obligación de padecer dolor por el pecado, no desaparece con el perdón. La misericordia celeste conmuta sólo la naturaleza y la duración de la pena. Por tanto, ora el pecado se perdone, ora no se perdone, la culpa va seguida con un castigo efectivo del transgresor, y este castigo puede sobrevenir al instante, o llegar con mayor o menor dilación. Plutarco escribió un bello ensayo titulado *Las demoras de la venganza divina*.

Y aquí es justamente donde vemos surgir un problema que me parece fascinante. ¿Guardan en este mundo los pecados, faltas y delitos de los hombres exacta proporción con sus penas, trabajos y castigos?

Individualmente no se experimenta a las claras que un delito vaya siempre e indisolublemente emparejado con una sanción penal procedente de la ley eterna.

Muchísimos pecadores disfrutan de grandes bienes, es decir, no son castigados por el cielo. Placeres, honores y riquezas vuelcan su cornucopia de oro sobre personas abominables, y el poder y el mando recaen muchas veces sobre sujetos de escasa moralidad, que ascienden a los más altos puestos por escalones inconfesables. Los explotadores viven a costa de los explotados, y una ola de miseria sirve de abono a la floración de la opulencia. Y mientras las causas más nobles fracasan o se adulteran, triunfan sobre la tierra los malhechores al amparo de la impunidad, y son muchas las ocasiones en que tenemos que recordar los versos de Bartolomé Leonardo de Argensola:

Vemos que vibran victoriosas palmas
Manos inicuas, la virtud gimiendo
Del triunfo en el injusto regocijo.

Esta iniquidad del mundo parece hablar contra el reinado de una justicia universal derivada de la ley eterna. Es una dificultad a la que yo veo tres soluciones. Cada una de estas soluciones es deudora de un sistema diferente, que concibe la justicia universal o como justicia trascendente, o como justicia inmanente o como justicia eterna.

El sistema de la justicia trascendente enseña que las injusticias insuperables de que adolece este mundo no son una objeción válida contra la justicia suprema y universal. Primero, porque las cosas no deben mirarse con ojos superficiales, y quien se adentra en la vida de los malhechores que triunfan advierte que no es tan feliz como parece por fuera, y comprueba que era verdadera la palabra del Apóstol: «Tribulación y angustia sobre toda alma de hombre que obra el mal» (*Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum. Rom., II, 9*). Una de las mayores penas de este mundo es la que se impone a sí mismo el hombre pecador. Ya lo dijo san Agustín: «todo deseo desordenado es castigo de sí mismo» (*omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena. Confessiones, I, 12*). Pero si esta consideración no basta —y no puede bastar en el sistema de la justicia trascendente—, queda sobre todo el pensar que nuestra vida no acaba en esta tierra, y que hay otro mundo en el que los malvados recibirán su merecida pena. Pena que para unos —los peores— será eterna en el infierno, y para otros —menos malos— será temporal en el purgatorio.

En este sistema de la justicia trascendente no todo castigo o expiación es purificador y saludable, porque no toda pena es satisfactoria y voluntaria. El dolor infernal no es pena satisfactoria y voluntaria, sino pena pura y simple, contraria por entero a la voluntad del malaventurado, y hace al que la padece renegar de la vida y maldecir a su autor, enfureciendo al pecador y sembrando su boca de blasfemias. Al contrario, las penas del purgatorio son penas satisfactorias, voluntariamente aceptadas; por eso purgan, son medicinales y saludables, y reparan la justicia con beneficio de las propias almas que padecen. Y he llamado a esta justicia «trascendente», porque opera con un infierno y un purgatorio situados allende el mundo visible.

Esta solución se halla muy difundida en el ámbito de los países que han sido influidos por el cristianismo. Su monumento literario es *La Divina Comedia*.

La segunda solución es el sistema de la justicia inmanente. Enseña que nuestra alma ha circulado ya anteriormente por esta tierra y vivido otras vidas temporales, y asumirá nuevas reencarnaciones hasta que sea purificada de sus culpas. Las almas emigran de un cuerpo a otro (*metempsícosis*) a fin de recibir el castigo o la recompensa por acciones llevadas a cabo en una existencia precedente. Las almas estarían sometidas eternamente a la ley de la transmigración, si no pudieran llegar a liberarse de este círculo por el conocimiento profundo de la verdad y por la práctica de la virtud; solamente así el alma escapa a la rueda de las reencarnaciones, y entra en la morada del reposo, meta final de la purificación.

He llamado a esta justicia «inmanente» porque opera con penas de un purgatorio y de un infierno situados dentro del mundo visible. Es aquí abajo donde se opera la purgación de las culpas. Y cuando el pecador es contumaz, y no puede escapar a la fatal rueda de los nacimientos y las muertes, este mismo mundo constituye su infierno interminable.

Esta creencia empieza a mostrarse ya en los pueblos más primitivos, y en Oriente es base del brahmanismo y el budismo. Sus partidarios dicen que asoma alguna vez en la misma *Biblia*, si bien tímidamente (*Psalm.*, XC, 3; *Matth.*, XI, 14; XVI, 14; *Joa.*, IX, 2). En Occidente fue compartida por Pitágoras, dio en ocasiones pasto fecundo al pensamiento de Platón, y en Roma sirvió de fondo a ciertas consideraciones que saltan alguna vez en los escritos de Cicerón. La metempsícosis, con ciertas limitaciones, es básica también en las actuales tendencias de la teosofía y antroposofía.

La tercera solución, o sistema de la justicia eterna, tiene bastantes puntos de contacto con la doctrina de la transmigración de las almas, pero intenta dar una explicación puramente filosófica, exenta de aparato «mítico», y, por tanto, es accesible sólo a una exigua minoría de sabios. La correlación entre el pecado y el dolor, entre la culpa y la pena, deja aquí de ser semejante a lo que son el crimen y el castigo para la justicia humana. En ésta el castigo viene *después* de la falta. Pero el *antes* y el *después* sólo se dan en el tiempo y en la justicia temporal. Cuando se trata de la justicia eterna no se puede hablar propiamente de castigo, como si éste viniera después de la culpa, sino que uno y otra son lo mismo, y, por tanto, indefectiblemente compañeros: donde hay culpa hay pena, y viceversa. Pero culpa hay en todo, porque la existencia es en sí misma culpable, y, por eso, es en sí misma dolorosa. El que unos gocen y otros padezcan, el que unos hagan de martillo y otros de yunque, no pasa de ser espejismo y apariencia nacida del principio de individuación, que presenta dispersas en el espacio y en el tiempo unas vidas que, si pudieran ser vistas en su unidad profunda, nos llenarían de sorpresa. El dolor largamente sufrido por el malvado que se descarga de él con un grito de gozo no es

menor que el dolor de su víctima: no es ni siquiera «diferente». El sabio sabe interpretar el principio de individuación como un velo que teje las desigualdades en el uso de la existencia empírica; pero por debajo de este velo su mirada percibe la realidad en sí, que es idéntica en todos los seres. Vistos por dentro, todos los individuos sin distinción son igualmente culpables e igualmente desgraciados: todos son dignos de compasión. La visión de la justicia eterna lleva por eso a la misericordia, y esta misericordia es la base de la acción moral.

El significado que todo esto pueda tener para la purificación de nuestra vida y la expiación del delito de nacer necesitaría ser explicado con un arsenal de nociones que no puedo ahora transmitir al lector. Me contento con remitirle al principal autor del sistema de la justicia eterna, Arturo Schopenhauer. De él son estas expresivas palabras: «El mundo mismo es su propio tribunal. Si dispusiéramos de una balanza, y pudieran ponerse todas las miserias del mundo en uno de los platillos, y toda la culpa del mundo en el otro, la aguja permanecería en el fiel» (*El Mundo como Voluntad y Representación*, t. I, § 63).

Éstas son las tres soluciones que merecen ser recordadas ante la cuestión que nos plantea el hecho de que haya en el mundo gentes malas que no reciben castigo del cielo y a las que se considera felices. Aunque muy diferentes entre sí, coinciden estas tres soluciones en algo. Todas ven en el dolor un castigo, y todas admiten que ningún pecado, absolutamente ninguno, queda sin su parte de pena. Y en todas estas posturas reluce el espíritu ascético, el cual valora el aspecto purificador del dolor, y el renunciamiento y la abnegación, que sólo se pueden practicar con el sacrificio de algún deseo mundano.

Y también encuentro en estas tres posiciones el cumplimiento del principio que he formulado arriba (§ 4, 1): *En la vida humana, lo que en el plano físico vale más, es lo que en el plano moral vale menos; y lo que en el plano físico vale menos, es lo que en el plano moral vale más*. La satisfacción de las concupiscencias, el goce de los bienes terrenales, la entrega al «mundanal ruido», que es lo que en el plano físico vale más, es lo que en el plano moral vale menos; y el dolor, que todos desprecian en el plano físico, por ser contrario a la expansión de la vida, es la vía que conduce a la reparación de la culpa, la cruz que nos alza hasta la meta final de la liberación.

El triunfo reparador de la pena sobre la culpa saca victoriosa la ley eterna. Pero ahora llega el momento de pasar a otra cuestión y de preguntarnos: ¿Cómo saber lo que la ley eterna manda y prohíbe? ¿Cómo enterarse de cuáles son sus preceptos? ¿Dónde ir en busca de informes que nos digan lo que debe hacerse? Respondo: los preceptos de la ley eterna impuestos al orden cósmico se obtienen *por la investigación del mundo exterior*; los preceptos impuestos al hombre se obtienen *por la conciencia con que nos*

percatamos de nuestras inclinaciones afectivas puras. Veámoslo.

3. La investigación de lo físico y la conciencia de lo moral

Los seres irracionales cumplen con la ley mediante inclinaciones e instintos naturales, cuya regularidad procura investigar el científico que se consagra a las ciencias naturales, y que efectivamente cree haber descubierto cuando formula una ley de la naturaleza, sea de la materia inorgánica o de la orgánica, de la vida vegetal o de la animal.

La ley de la naturaleza o ley física es participación de la ley eterna: por eso tiene la misma índole que la cosa participada, y si la ley eterna es una ordenación imperativa, también será imperio la ley de la naturaleza. Revestirá, por tanto, los caracteres de un fruto de la razón movida por la voluntad. Y, en efecto, no sólo hay en la naturaleza razón o inteligencia, como se admite desde Anaxágoras; hay también voluntad. Schopenhauer habló mucho de *la voluntad en la naturaleza* —que dio título a una de sus obras— mostrando que tal voluntad es la realidad más profunda, anterior incluso al orden racional con que el mundo aparece objetivado en nuestra percepción exterior.

Siendo esto así, ¿por qué las leyes descubiertas por el hombre en la naturaleza se nos ofrecen solamente con figura teórica? Es que son, sin duda, participaciones de la ley eterna, y son conocidas por Dios de un modo práctico y operativo en su ciencia de visión; pero lo que es operable para Dios, como lo son todas las cosas naturales, no es siempre operable para el hombre, y éste se tiene que limitar a considerarlo teóricamente. Por eso las ciencias naturales son ciencias puramente especulativas, y encierran los caracteres que les señalé en el libro segundo de esta obra, cuando traté de pincelar el primer linaje de los saberes teóricos y prácticos.

Para nosotros, hombres, la promulgación de la ley eterna se verifica también mediante inclinaciones e instintos, que tienen toda la complejidad de la naturaleza a que siguen o a la que orientan. La promulgación de la ley eterna en la criatura, decía yo arriba, es una *participación*: tiene por eso la misma índole que la cosa participada, y si la ley eterna es una ordenación imperativa, también la participación que de ella tiene el hombre en cuanto humano revestirá el carácter de imperativo. Entonces no es raro que se nos manifieste como una inclinación, que participa de la voluntad soberana para la realización del bien. A esta participación de la ley eterna en el hombre es a la que se llama *ley natural*, y a la habilidad de conocerla, *sindéresis*.

Pero la ley natural ya no es, como la ley de la naturaleza irracional, un imperativo, sí, pero que son ellas, las criaturas irracionales, las que tienen que ejecutarlo, juntamente con el Numen que las mueve, limitándonos nosotros a contemplarlas en nuestras ciencias teóricas. La ley natural nos concierne: somos *nosotros* los obligados: un temblor, casi un sacudimiento, nos agita, porque el conocimiento de esta ley echa a nuestras espaldas la

responsabilidad de obedecerla o conculcarla. Se acabó el ocio de la contemplación: ha comenzado el negocio, el negocio de nuestra salvación o de nuestra perdición, que tenemos que realizar nosotros mismos. Ha comenzado el orden práctico.

4. La ley natural y la sindéresis

La ley de la naturaleza (física) se formula después de haberla desentrañado por un procedimiento analítico de nuestra razón aplicada al mundo exterior.

La ley natural (moral) halla formulación de concepto y palabra después de haberla sentido de modo íntimo e inmediato en el fondo de nuestra conciencia. Los autores hablan de los «preceptos» de la ley natural, y los encierran en proposiciones que tienen conceptos expresados en vocablos como los siguientes: «Haz el bien y evita el mal»; «sé razonable»; «honra a tus bienhechores». Y a la habilidad para formular estos preceptos generalísimos le llaman «sindéresis». Pero estas proposiciones no me parecen ser otra cosa que la interpretación o traducción conceptual de lo que en su origen es un sentimiento puro. Y mientras la ley física, por ejemplo, la ley de la gravitación, no puede ser conocida sin su previa formulación conceptual, la ley moral no necesita de estas formulaciones para ser sentida.

Es harto necesario aperebirnos contra el racionalismo. En todas partes, pero en ninguna tanto como en el terreno de la moral. La cabeza es incapaz de acertar en los asuntos morales aislada del corazón, pues éste suministra la materia para que ella enuncie sus preceptos. La razón es inhábil para la vida y la conducta cuando se desvincula de la inclinación afectiva.

Ni la ley natural ni la sindéresis son comparables al apuntador que enuncia con ideas vestidas de palabras lo que tenemos que hacer: son más bien el perpetuo compañero que, desde el fondo del corazón, aprueba o reprueba por medio de un sentimiento inefable todas y cada una de nuestras acciones conscientes. Estas acciones han sido pensadas y dibujadas por otros medios, de acuerdo con la enseñanza de nuestros maestros, de conformidad con el ejemplo de nuestros prójimos, o con arreglo a los proyectos que hacemos para superar las dificultades que nos presenta la vida. Nada de esto es contenido de la ley natural. A la ley natural le pertenece únicamente el sentimiento de aprobación o reprobación que acompaña a todas estas acciones: ora antes de ser hechas, ora después. Es una inclinación purísima que impele o repele sin forzar a poner el acto que hemos pensado, o que satisface o remuerde después de puesto el acto.

La participación de la ley eterna en el hombre, participación llamada ley natural, se reduce aquí a su verdadero ser: *con ella no participamos inmediatamente del conocimiento que Dios tiene de la ley eterna, sino de la voluntad con que Dios quiere que se ejecute.*

La participación de que se habla cuando definimos la ley natural «participación de la ley eterna en la criatura racional» es admisible si la hacemos consistir en una inclinación, en un afecto de aprobación o remordimiento, desprovisto casi de contenido, pero suscitado a la vista del contenido que vamos a dar al acto humano hacedero, o que hemos ya dado al acto consumado. *No es una participación de la idea divina, sino de la voluntad*: y por eso se manifiesta como inclinación afectiva, como sentimiento. Esta proposición explica por qué es tan caliginoso y oscuro el contenido de la ley natural, y, en cambio, es tan indubitable la aprobación o la reprobación, la satisfacción o el remordimiento.

No olvidemos que la ley natural nos suministra un conocimiento derivado de la ley eterna, y que ésta se halla en la línea de la ciencia de visión, en la que andan ya de por medio los decretos divinos, y no en la línea de la ciencia de simple inteligencia, que sólo entiende de posibles. No me cansaré de encarecer la voluntad insaculada en cada uno de los preceptos de la ley natural, voluntad que es participación de aquella Potestad soberana que dispone con sus decretos el orden universal.

5. La prudencia

Las formulaciones que los autores hacen de los preceptos dictados por la ley natural, cuando, por ejemplo, los encierran en las conocidas proposiciones: «Haz el bien y evita el mal», «sé razonable», «honra a tus bienhechores», son insuficientes para ponerlos por obra. Yo quiero saber cuál es el bien que tengo que hacer aquí y ahora, y cuál es el mal que tengo que evitar en este instante. Yo quiero saber en qué consiste ser razonable en estas circunstancias, que a lo mejor sólo pueden ser superadas gallardamente por una santa locura. Yo quiero sinceramente honrar a mis bienhechores, pero para ello tengo que saber quiénes son los que me quieren bien. ¿Me lo enseña la ley natural? No le hagamos estas preguntas, porque enmudece. Cuando se me dice que la ley natural es «participación de la ley eterna en la criatura racional», yo, que soy criatura de este tipo, compruebo lo oscuro y deficiente de esta participación. Pues *la ley eterna ha decretado lo que tengo que hacer en sus mínimos y más exactos pormenores*, pero su participación, la ley natural, no me permite sino formular vaguedades huera, instándome a hacer un bien y evitar un mal indiferenciados e ignotos.

La inclinación de la ley natural, promulgada por la sindéresis, es un paradójico oráculo que nos deja sin indicaciones concretas sobre lo que ha de hacerse y evitarse. No tenemos otro recurso que confiarnos a la razón, para que ella nos suministre las luces que nos faltan, y ofrezca los medios de poner en ejecución las inclinaciones sinderéticas. Al uso de la razón en las cuestiones prácticas, concernientes a nuestra conducta individual o social, le llamo *prudencial*, pues la virtud que lo conforta se llama prudencia.

La prudencia no siempre ha tenido buena fama entre los moralistas. Se pueden recordar las siguientes palabras, referidas por Camus en su célebre libro sobre san Francisco de Sales (VIII, 18): «Yo no sé, decía el santo, qué me ha hecho esta pobre virtud de la prudencia, pues me cuesta dificultad el amarla; y si la amo, sólo es por necesidad, no obstante que veo ser la sal y la antorcha de la vida. La virtud de la sencillez me lleva todo el cariño; de modo que daría cien serpientes por una paloma».

Se acordaba, sin duda, de las conocidas palabras de Cristo: «Sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas». Por eso sigue diciendo: «Bien sé que es útil juntar una y otra virtud, como nos lo encarga el Evangelio (*Mat.*, X, 16); pero, sin embargo, me parece que conviene hacer lo que en la composición de la triaca, que a una corta dosis de serpiente, echan mucha de otras drogas saludables. Si la dosis de paloma y de serpiente fuese igual, quizá la serpiente podría matar a la paloma, y no la paloma a la serpiente; como la pluma del águila que roe las de las demás aves, y como la lima que come lo que se frota con ella. Además de que hay cierta especie de prudencia humana y carnal, a quien la Escritura llama *muerte* (*Rom.*, VIII, 6), porque no sirve sino para hacer mal, y por caminos torcidos».

Admirable lucidez, la del santo. Nos invita a distinguir un doble género de prudencia: la verdadera prudencia del espíritu, y la falsa prudencia, la prudencia maquiavélica, que en realidad es astucia (v. *La Prudencia Política*, III, 3).

Cuando el hombre que delibera para obrar respeta el sentimiento interior y dispone el proyecto de sus actos futuros de acuerdo con la aprobación de la *sindéresis*, su prudencia es verdadera virtud. Por eso necesita de un apetito recto, de una voluntad bien intencionada, que no es otra cosa que una fuerza obediente al sentimiento de aprobación interior. Y por eso también es luminosa y aprovechable la doctrina que enseña que la *sindéresis* suministra su finalidad a las virtudes morales, justicia, templanza y fortaleza: pues aunque cada una de por sí tiene ya su objeto propio, la *sindéresis*, al través de la prudencia, orienta con su sentimiento de aprobación o desaprobación interior los actos concretos de estas virtudes (v. *La Prudencia Política*, II, 2, 6).

En el caso de la falsa prudencia o astucia maquiavélica, la *sindéresis* opera también con su finísimo sentir de lo bueno y lo malo; pero esta inclinación pura es ahogada por el ímpetu de la pasión, que es también sentimiento, pero impuro e interesado.

En suma, lo que distingue una y otra cualidad es el fondo afectivo en que se apoyan. La base de la prudencia es el sentimiento interior, participación de la ley eterna; mientras que el fundamento de la astucia es la pasión.

Contra todo racionalismo, es menester afirmar que la razón es incapaz de dar un paso en los asuntos morales sin beber inspiración en el sentimiento. Y éste es unas veces el puro sentir de la ley natural, promulgado por la *sindéresis*, y otras veces la pasión,

ardorosa o fría, que desoye el sentimiento puro de la *sindéresis*, y no sólo hace caso omiso de sus admoniciones, sino que las ahoga suscitando la representación de bienes aparentes.

6. *La naturaleza de los saberes morales*

Estas consideraciones sobre la *sindéresis* y la prudencia muestran a las claras que estas cualidades del hombre descansan en las inclinaciones afectivas puras. De ahí que su índole en el sistema del saber humano sea radicalmente diversa de la ciencia moral. Ésta carece de inclinación afectiva, no es traducción intelectual concreta de un sentimiento, sino tejido de consideraciones abstractas y universales sobre la conducta humana.

Propiamente prácticos lo son exclusivamente los conocimientos suministrados por la *sindéresis* y por la prudencia. La *sindéresis* es práctica por ser promulgación de la ley natural, la cual es participación de la ley eterna, y, como tal, *ordinatio, imperium*, acto de la razón que presupone una moción de la voluntad soberana.

La prudencia es simplemente práctica por promulgar también un mandato que guía aquí y ahora nuestra conducta, mandato que es también *ordinatio, imperium*, acto de razón impregnado totalmente de voluntad (v. *La Prudencia Política*, III, 1).

Entre una y otra virtud intelectual, la ciencia moral no tiene cabida y alojamiento directo. No cabe en la misma línea de lo puramente práctico, porque se limita a reflexionar sobre lo que es el acto humano, sobre lo que son las virtudes, sobre lo que es la *sindéresis* y la prudencia, sobre la finalidad de la vida humana, y mil cosas más cuya naturaleza se ofrece a la reflexión del filósofo, y esta reflexión ya es algo teórico, que puede llevarse a cabo sin intención de obrar, e incluso en pésimas condiciones personales para poner una acción justa. Pertenece al segundo linaje del saber, es conocimiento de lo operable en cuanto especulable, cuando procede analíticamente, definiendo y dividiendo actos, virtudes y finalidades; pertenece al tercer linaje del saber cuando compone estas cosas con la realidad existencial en estado de posibilidad, a manera de ejemplos prácticos y hacederos, pero sin intención actual de ponerlos por obra.

En suma, a mi entender, la ciencia moral (y todas sus ramas jurídicas, sociológicas, económicas, políticas y pedagógicas) es una ciencia *indirectamente* práctica, no tiene de práctico nada más que el objeto, y *de suyo* no regula ni dirige nada, sino que estudia desde fuera la regulación que la ley natural y la prudencia ejercen sobre el acto humano. Más que ciencia práctica, es *ciencia de lo práctico-activo*.

La ciencia moral, por refluencia de los estudios que ella facilita y del interés que tiene por lo práctico, redundo en beneficio de la vida del hombre, que necesita siempre darse razones teóricas, universales y abstractas, de lo que hace. No le basta con sentir: necesita

saber.

El saber de la ciencia moral se distingue del sentir como el fruto se distingue del árbol: sentimos primero y sabemos después. El saber está preformado en el sentir, pero en forma vagarosa: únicamente se sabe algo que se ha plasmado en conceptos de la razón, sacándolo del estado latente y amorfo con que nos lo daba la intuición, y fijándolo en juicios y proposiciones que tengan la garantía de su verdad en una razón suficiente fuera de ellos mismos. Todo saber tiene algo de abstracto y de general, *es algo que se puede explicar*, frente al sentir, que es particular palpitación del individuo, respuesta personal de cada uno. El saber puede gloriarse de todos los triunfos del concepto, que son los triunfos de la razón sobre la vida original y primigenia: con el concepto dominamos la fugacidad y el tránsito fulminante de los estados de ánimo o de los acontecimientos del mundo exterior. Y dominamos también a quienes no saben aún formar concepto de lo que pasa en su interior. Bécquer dice a una de sus criaturas poéticas, en este caso una muchacha, que ella no sabe lo que sucede en el fondo de su propia conciencia; por el contrario, él sabe cuál es el secreto de los suspiros de esta joven, de su misteriosa languidez, de su risa y de su llanto simultáneos, y sabe lo que ella ve en sus sueños. Ella lo llegará también a entender algún día; hoy acaso lo sospecha, pero él lo sabe. Y termina con estos versos lapidarios:

Mientras tú sientes mucho y nada sabes,
Yo, que no siento ya, todo lo sé.

Aquí el *saber* aparece como el coronamiento del *sentir*, como su transformación y, por eso, como su muerte y suplantación. Cosa que no es siempre plausible, pues la vida moral se nutre de sentires más que de conceptos, y éstos más deberían entonces tener el oficio de proteger el sentir que de anularlo convirtiéndolo en saber. Que es lo que expresaba óptimamente el autor de la *Imitación de Cristo* (lib. I, cap. 1): «Prefiero sentir la compunción a saber su definición» (*Opto magis sentire compunctionem quam scire ejus definitionem*).

Pero el hombre, zarandeado a veces por esa «funesta manía de pensar» que expliqué en el umbral de esta obra, necesita decirse con aparato científico, casi nunca exento de pedantería, cuáles son los fines, cuáles son los medios, cuáles son los bienes y las virtudes con que puede dar alcance a la felicidad. Lástima que descuide luego las evidencias inmediatas, las inclinaciones puras que suben desde lo íntimo del corazón, para mostrar, sin estruendo de razones y discusiones, la verdadera senda que Dios ha trazado desde la eternidad a los humildes que quieren cumplir calladamente con su divina Voluntad.

FIN

¹ La contemplación es una praxis en sentido lato, según advertí en otra parte (cf. *supra*, lib. II, cap. I, § 3, pp. 150-151).

² Cf. del autor, *La Prudencia Política*, lib. II, cap. 2, § 2.

³ Comentado por Tomás en mi cita de arriba, pp. 278-279.

⁴ No ignoro que algunos autores escolásticos, y particularmente los seguidores de Suárez, llaman *agibile* a toda obra interna, sea moral, sea artificial. Por esto, la definición de la prudencia: *recta ratio agibilium*, les sirve también para el arte liberal. No es ajeno a esta manera de ver las cosas Juan de Santo Tomás (que no es seguidor de Suárez) en su *Cursus Theologicus*, «Tratado de las pasiones, hábitos y virtudes», *quaestio* LXII, *disp.* XVI, art. IV, *quarto*. Pero este autor había enseñado unas páginas antes (a la cabeza del artículo IV) la doctrina que yo profeso: «Se llama factible lo que consiste en una obra, o efecto, en cuanto es en sí mismo perfecto o bueno, y así lo factible se halla propiamente en la acción transeúnte y que produce algo fuera, *aunque también se extiende a las cosas que se hacen de modo inmanente en el entendimiento, y pueden también ser dirigidas por el arte liberal*, mientras que *agibile* es aquello que consiste en el uso libre, en cuanto libre» (*Dicitur factibile illud quod consistit in aliquo opere, seu effectu, quatenus in se perfectum, aut bonum est, et sic factibile proprie invenitur in actione transeunte, et producente aliquid ad extra, quamvis etiam extendatur ad ea, quae immanenter fiunt in intellectu, et possunt etiam ab arte liberali dirigi, agibile autem est id quod consistit in usu libero, quatenus liber*).

⁵ Esta palabra, en un contexto diferente, ha sido usada ya por José Ortega y Gasset. Cf. *Rectificación de la República*, al final: «La vida de un pueblo es sustancialmente esas dos cosas: manufactura y mentefactura».

⁶ *Ética*, Introducción, § 1 (según Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, s. v. *Normatif*).

⁷ Cf. *supra*, lib. IV, cap. 1, § 5 (pp. 286-288).

⁸ Cf. *supra*, lib. IV, cap. 2, § 6, 1 (p. 326).

⁹ En la edición de Martianus Capella publicada por la casa Teubner (Stuttgart 1969) hay copiosa bibliografía.

¹⁰ Cf. *supra*, lib. IV, cap. 1, § 5 (pp. 286-288).

¹¹ Cf. Domingo de Soto, *Commentarii in Dialecticam Aristotelis*, cuestión primera proemial: *Logica nomen est latine receptum (quod meminit Isidorus, 2 lib. Ethimo.) a logos graece, quod inter alia multa, et sermonem significat et rationem. Unde Logica idem pollet quod scientia sermocionalis, seu scientia rationalis*.

¹² Cf. *supra*, lib. IV, cap. 2, § 6, 1 (p. 326).

ÍNDICE DE AUTORES

Agustín, 154, 285, 312, 372, 375, 378

Albrecht, 249

Alemán, 276

Alvernia, 304

Ampère, 206

Anaxágoras, 264, 261, 382

Andrónico, 183, 221

Anselmo, 232

Aristóteles, 16, 30, 34, 40, 46, 62, 63, 64, 66, 67, 76, 87, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 144, 150, 160, 183, 184, 193, 194, 202, 205, 212, 221, 227, 232, 241, 244, 245, 247, 248, 268, 277, 278, 280, 281, 282, 299, 320, 323, 326, 345, 346, 348, 349, 369

Ateneo, 321

Avellaneda, 51

Averroes, 221

Avicena, 221

Bacon, F., 123, 124, 265, 267, 268

Balmes, 34, 82

Bécquer, 93, 389

Berceo, 276

Bergson, 219

Biblia, 28, 106, 149, 305, 307, 368, 376, 378, 379, 386

Boecio, 65

Bolyai, 98

Bonald, 12, 82, 311, 358, 359, 360

Boole, 241

Boutroux, 219

Brentano, 257

Brouwer, 201, 240, 241

Calderón, 20

Campoamor, 178

Camus, P., 26, 386

Carnap, 241

Cayetano, 231

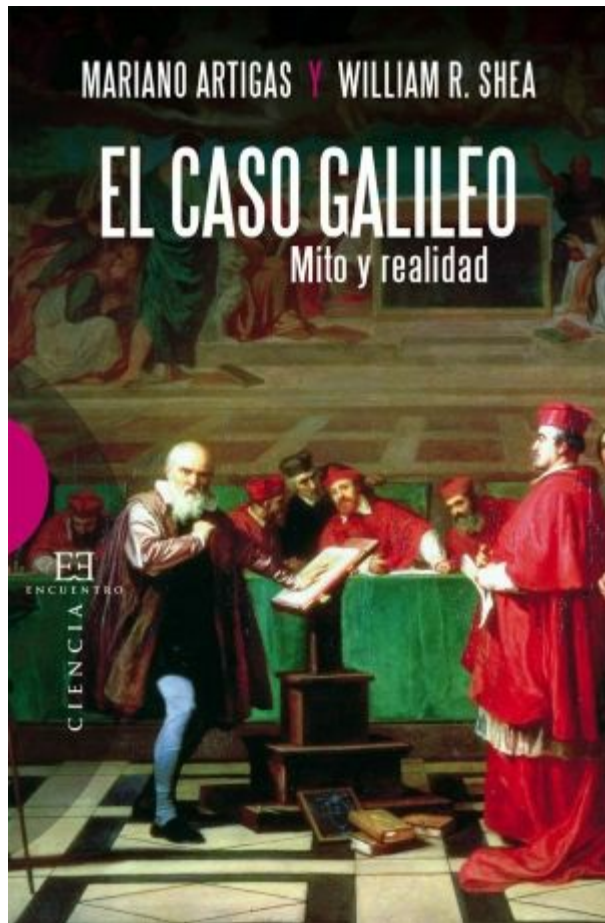
Cervantes, 51, 149, 276

Cicerón, 78, 81, 291, 379
Complutenses, 151
Comte, 12, 214, 219, 359, 360
Condillac, 245
Cournot, 219
Couturat, 247
Croce, 247, 248
Dante, 379
Descartes, 203, 260
Duns Escoto, 151
Einstein, 207
Epicuro, 267, 269
Espinosa, 12, 356, 357, 358
Espronceda, 38
Esquilo, 323
Euclides, 68, 75, 96, 97, 98, 101, 195, 203
Fichte, 172, 260
Forcellini, 84
Frege, 240, 241, 242, 268
Freytag, 251
Fröbes, 149
Galdós, 86
Galeno, 313
Galileo, 129, 207
Garcilaso, 319
Gauss, 98
Gioberti, 255
Gödel, 244
Gracián, 29, 107, 276, 303, 308
Granada, 149, 375, 376
Gredt, 55, 353, 355
Hamilton, 241, 245, 253
Hegel, 241, 247, 259, 260, 261, 262, 298
Heráclides, 78
Herschel, 124
Heyting, 240
Hilbert, 71, 203, 240, 241, 247, 330

Hipócrates, 313
Hobbes, 245, 358
Horacio, 83
Hugo de San Víctor, 306
Husserl, 53, 253, 255, 256, 257, 258
Jacoby, G., 249, 250, 251
Jerónimo, 346
Jovellanos, 297
Juan de Santo Tomás, 12, 161, 287, 292, 294, 345, 349, 352, 353, 355
Kant, 16, 35, 36, 70, 85, 86, 99, 100, 108, 149, 182, 183, 185, 186, 192, 196, 198, 199, 200, 201, 206, 244, 245, 246, 247, 249, 261, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 289, 290, 335, 337, 338, 356, 357, 358
Kempis, 390
Kepler, 359
Lagrange, 203, 207
Lalande, 290
Lamarck, 216
Lastanosa, 215
Lavoisier, 207
Leibniz, 69, 85, 86, 206, 245, 247, 373, 374
León, 321
Leonardo, B., 377
Leverrier, 129
Lipps, 253
Lobatchevski, 98
Locke, 358
López de Úbeda, 320
Lucrecio, 124
Lukasiewicz, 241, 242, 249, 330
Lulio, 241
Machado, A., 362, 363
Marciano Capella, 329
Maritain, 248
Marx, 262
Maurois, 127
Maxwell, 207
Menéndez Pelayo, 276

Menne, 268
Michelson, 204
Mill, J. S., 7, 84, 125, 126, 127, 129, 130, 253, 265
Montesquieu, 12, 356, 357
Morgan, 241
Newton, 205, 207, 216, 359
Nietzsche, 219
Occam, 245
Ortega y Gasset, 288
Parménides, 46
Pascal, 130, 204
Pasch, 71, 240
Peano, 240, 241, 247, 330
Peirce, 241
Pfänder, 246
Pitágoras, 78, 379
Platón, 16, 78, 108, 194, 227, 320, 321, 379
Plutarco, 377
Poincaré, 247
Poinsot, J. de, ver Juan de Santo Tomás
Porfirio, 57
Ramírez, 133, 222, 231, 354
Ramus, 241
Riemann, 98
Risse, 250
Ross, 348
Rousseau, 27, 82, 358
Rubén Darío, 60
Russell, 118, 240, 247
Saccheri, 98
Saint-Simon, 311
Sales, 26, 286
Sánchez, 12, 345, 346, 347, 348, 349, 352, 353, 354, 355
Scholz, 241
Schopenhauer, 29, 54, 70, 71, 108, 185, 206, 276, 298, 299, 340, 380, 382
Shakespeare, 348
Sigwart, 253

Simmel, 291
Sófocles, 323
Soto, 333
Suárez, 230, 287
Tales, 156
Terencio, 163
Teresa de Jesús, 149
Tomás de Aquino, 12, 46, 69, 78, 79, 81, 88, 95, 96, 105, 151, 194, 205, 221, 222, 225,
232, 259, 264, 265, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 304, 325, 327, 341, 342, 343, 344,
345, 346, 348, 349, 354, 355
Torricelli, 130
Veatch, 251
Virgilio, 124
Vives, 118, 241, 291
Volta, 209
Whewell, 125
Whitehead, 240
Windelband, 245, 246
Wittgenstein, 118, 241
Wolf, 70, 99
Wundt, 290
Zorrilla, 285



El caso Galileo

Mayayo, Mariano Artigas

9788499206790

400 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Probablemente ningún juicio y veredicto ha suscitado tantas interpretaciones y controversias como el de Galileo Galilei. Historiadores, filósofos, novelistas, dramaturgos, periodistas religiosos y científicos se han aproximado a él acentuando un aspecto de la historia, pero a menudo olvidando (u ocultando) otros. A pesar de ello, el caso Galileo se ha convertido en un auténtico mito en la conciencia colectiva, pero el desconocimiento de lo que realmente ocurrió es alarmante. Este libro, escrito por dos de los mayores especialistas en Galileo, trata de aclarar el proceso en el convencimiento de que la verdad es más satisfactoria y provocadora que la propaganda.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Antonio Martín Puerta

ORTEGA Y UNAMUNO EN LA ESPAÑA DE FRANCO

EL DEBATE INTELECTUAL
DURANTE LOS AÑOS
CUARENTA Y CINCUENTA



Ortega y Unamuno en la España de Franco

Puerta, Antonio Martín

9788499206806

320 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

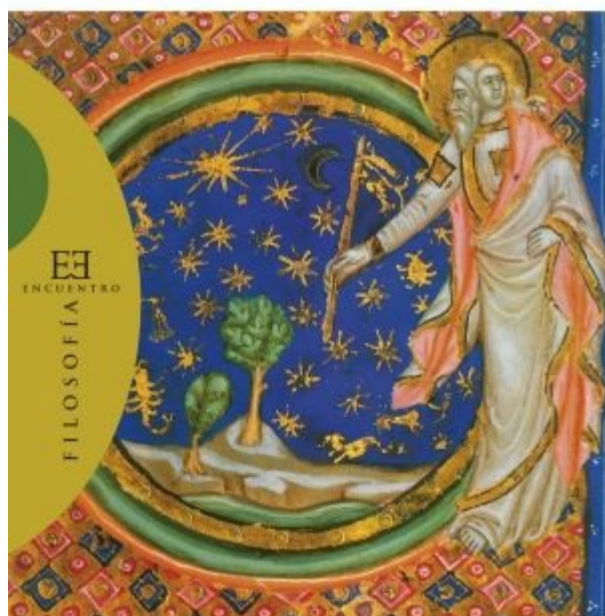
Durante la primera parte del régimen de Franco se desarrolló una fuerte polémica acerca de la apertura cultural, cuestión que fundamentalmente giraba en torno a José Ortega y Gasset y a Miguel de Unamuno. Dos obras de este último acabarían en el Índice de Libros Prohibidos en 1957. La España de la época era un estado confesional, y así una controversia que se inició en ámbitos eclesiásticos concluyó adquiriendo carácter político. Notables personalidades del mundo de la cultura como Julián Marías, Pedro Laín Entralgo, Rafael Calvo Serer, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Gonzalo Fernández de la Mora, José Luis Aranguren o el Padre Ramírez protagonizaron una polémica en la que también intervinieron obispos y miembros de órdenes religiosas (dominicos, jesuitas y agustinos), socios de grupos religiosos (Opus Dei y Asociación Católica Nacional de Propagandistas), e incluso señalados miembros de la política oficial del momento, como Joaquín Ruiz-Giménez y Manuel Fraga. El libro de Antonio Martín Puerta aporta datos nada conocidos y desvela las fuertes tensiones que una polémica intelectual sobre dos personalidades tan relevantes de la cultura española generó a todos los niveles durante casi veinte años.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

RÉMI BRAGUE

LA SABIDURÍA DEL MUNDO

HISTORIA DE LA EXPERIENCIA HUMANA DEL UNIVERSO



La sabiduría del mundo

Brague, Rémi

9788499207070

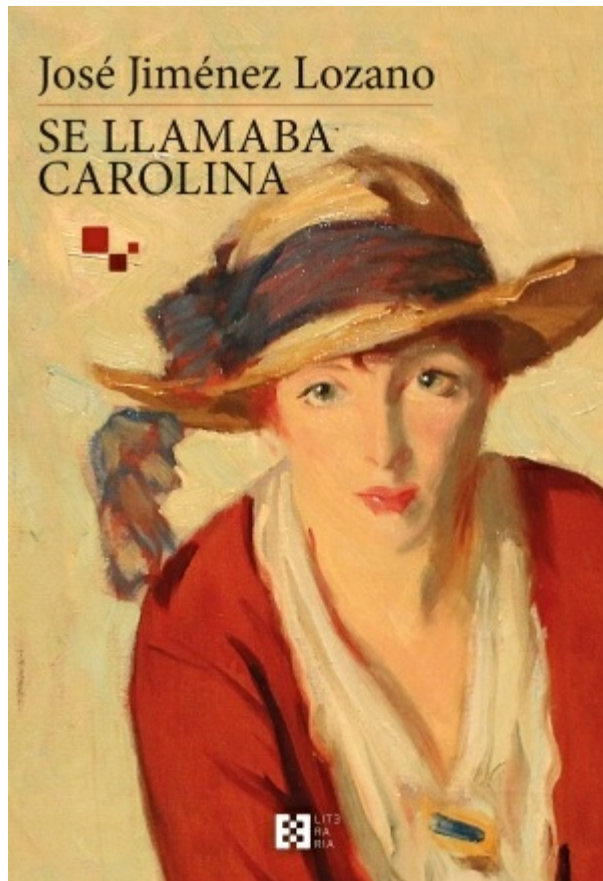
424 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo, a pesar del poco tiempo transcurrido desde su publicación original en 1999, ha sido traducido a 5 idiomas. Su intención es ambiciosa: desarrollar la historia filosófica de la representación de la noción del mundo. ¿Cómo imaginar nuestra existencia de hombres, nuestra búsqueda del bien, nuestra presencia en el mundo? Para explorar estas cuestiones, Rémi Brague propone navegar por la historia del pensamiento. Su libro nos restituye a la relación que une el hombre con el universo: indaga los orígenes antiguos y las fuentes bíblicas, recorre las inflexiones medievales y describe el naufragio de la época moderna. Durante dos mil años el hombre se ha visto a sí mismo como un mundo en pequeño: orientado hacia el cielo, hecho para contemplarlo. Ha creído que la sabiduría que buscaba estaba conectada con la que ya gobernaba el universo. El orden y la belleza del mundo eran el modelo que marcaba el bien. Pero esta imagen antigua que sobrevivió durante la Edad Media, se iba a difuminar en el alba de la modernidad. Ha dejado su lugar a "visiones del mundo" donde fragmentos de la concepción antigua se mezclan con nuevos modelos, y el cosmos ha dejado de ser el preceptor del hombre. La sabiduría del mundo se nos ha vuelto invisible. Hoy debemos volver a pensarla de nuevo. Brague va trazando el panorama grandioso de las respuestas antiguas a la cuestión filosófica por excelencia: ¿cómo alcanzar la sabiduría? Su tesis es que todas las respuestas se conciben en relación a una idea que se nos ha vuelto lejana: la idea de cosmos,

es decir, de un orden inmutable del universo. Llegar a ser sabio no significa otra cosa, para los antiguos, que observar ese orden e imitar esa sabiduría que es la del mismo mundo. La sabiduría del mundo es el primer título de una ambiciosa trilogía.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Se llamaba Carolina

Lozano, José Jiménez

9788490558058

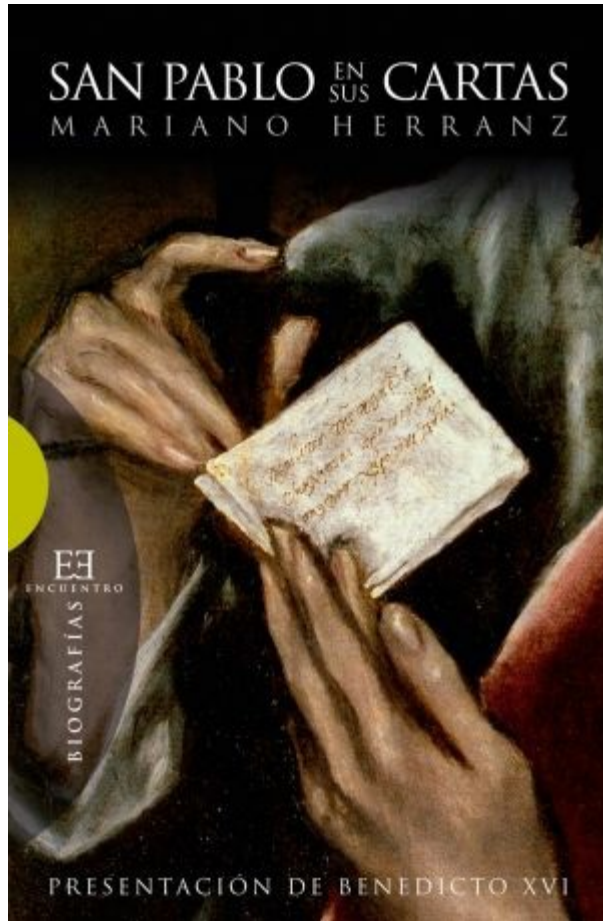
240 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Esta novela es la evocación de la representación del «Hamlet» shakespeariano por artistas ambulantes y gentes de un pueblo de la meseta en la inmediata postguerra; y la evocación, por parte del narrador, de la figura de una de sus maestras, Carolina Donat, «una señorita maestra que iba a ser actriz y ha hecho de Ofelia en el teatro, y tiene además un Arlequín». Tiempos, vidas y teatro -- un teatro que ya muchos piensan condenado por el cine-- se entrecruzan de forma magistral a lo largo de sus páginas.

Como señala en el prefacio la profesora Carmen Bobes, «el encanto de Se llamaba Carolina es el que tienen otros textos de su autor, como Ronda de noche o Agua de noria, donde la espontaneidad es la norma, a pesar de que los motivos y la historia puedan ser terribles».

[Cómpralo y empieza a leer](#)



San Pablo en sus cartas

Marco, Mariano Herranz

9788499207544

360 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Precedido por las recientes catequesis de Benedicto XVI sobre san Pablo, el presente volumen nos ofrece una excelente introducción al estudio científico de la personalidad del Apóstol, tomando inspiración en las cartas que afortunadamente nos dejó. En sus páginas respiramos y vivimos el espíritu y la realidad concreta de la vida de san Pablo, y nos proporcionan momentos de verdadero descanso. El autor, uno de los mejores biblistas españoles, presenta así una obra de divulgación pensada para un amplio círculo de lectores, pero con la profundidad propia del complejo mundo de la exégesis bíblica. De su lectura se podrán beneficiar tanto los predicadores o catequistas como cualquier cristiano que quiera dejarse tocar por la persona de Pablo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

PRÓLOGO	5
LIBRO PRIMERO: CIENCIA Y VERDAD	10
Capítulo primero: INTUICIÓN Y ABSTRACCIÓN	11
§ 1. La funesta manía de pensar	11
§ 2. Ventajas de los conceptos	12
Capítulo II: CARACTERES DE LOS CONCEPTOS	16
§ 1. El abandono del «hic et nunc»	16
§ 2. La unidad del concepto	19
§ 3. La comunicabilidad del concepto	19
Capítulo III: LA VERDAD COMO TRANSFIGURACIÓN DE LA INTUICIÓN POR EL CONCEPTO	23
§ 1. La validez del concepto	23
§ 2. El valor que llamamos verdad	25
§ 3. Explicación de la falsedad	27
Capítulo IV: LA VINCULACIÓN ENTRE CONCEPTO E INTUICIÓN	30
§ 1. El encaje del pensamiento en la cosa	30
§ 2. La epifanía del ser y la epifanía del estar	31
Capítulo V: LAS PROPOSICIONES EN ORDEN A LA CIENCIA	35
§ 1. Las exigencias de la ciencia	35
§ 2. La división en axiomas y tesis	37
Capítulo VI: LOS AXIOMAS	40
§ 1. La aventura de los axiomas	40
§ 2. El catálogo de axiomas	42
Capítulo VII: LA DEFINICIÓN	46
§ 1. La definición nominal	46
§ 2. La definición real	51
§ 3. Los tres requisitos de la definición	56
§ 4. Los tres requisitos de lo definido	57
Capítulo VIII: LAS HIPÓTESIS Y LOS POSTULADOS	59
§ 1. Suposiciones	59
§ 2. Noción del postulado	61
Capítulo IX: EL TEOREMA	65
§ 1. La verdad demostrable	65

§ 2. El argumento y la consecuencia	66
§ 3. Discrepancias con el concepto aristotélico de la demostración	67
Capítulo X: EL ANÁLISIS Y LA SÍNTESIS	71
§ 1. Caracteres generales del análisis	71
§ 2. Análisis y síntesis de cosas y de conceptos	72
§ 3. El análisis holológico	75
§ 4. El análisis etiológico	78
§ 5. El análisis teleológico	85
§ 6. El análisis lógico	89
LIBRO SEGUNDO: LA DIVISIÓN BÁSICA DEL SABER	96
Capítulo primero: EL CLASIFICADOR BÁSICO	97
§ 1. En busca de una división máxima	97
§ 2. Lo teórico y lo práctico	98
§ 3. Noción de teoría y de praxis	99
Capítulo II: OBJETO, MÉTODO Y FINALIDAD	101
§ 1. El criterio del objeto inoperable y operable	101
§ 2. El modo analítico y el modo sintético	102
§ 3. La consideración de la verdad y la obra exterior al entendimiento	103
§ 4. Los modos más primitivos y generales del saber humano	104
Capítulo III: LA CUÁDRUPLE GRADACIÓN DE LOS SABERES TEÓRICOS Y PRÁCTICOS	106
§ 1. El primer linaje del saber: teoriedad completa	106
§ 2. El segundo linaje del saber: teoriedad atenuada	108
§ 3. El tercer linaje del saber: practicidad atenuada	110
§ 4. El cuarto linaje del saber: practicidad completa	111
Capítulo IV: LA VOLUNTAD Y LA RAZÓN EN LA ESCALA DEL SABER	114
LIBRO TERCERO: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS	117
Capítulo primero: EL FUNDAMENTO DE LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS TEÓRICAS	118
§ 1. La objetividad y el sujeto cognoscente	118
§ 2. Unicidad y variedad de la ciencia	120
§ 3. Los cuatro grados de la abstracción	123
§ 4. Las subdivisiones de las ciencias	126
Capítulo II: LA MATEMÁTICA Y LA CIENCIA DE LA NATURALEZA	129

§ 1. La matemática a la luz de la filosofía del saber	129
§ 2. Matemática pura y matemática aplicada	135
§ 3. La mecánica, parte física de la matemática	137
§ 4. Ciencia físico-matemática y ciencia físico-física	141
§ 5. Filosofía natural e historia natural	144
Capítulo III: LA METAFÍSICA	149
§ 1. El asunto de la metafísica tradicional	149
§ 2. Las dificultades de la metafísica tradicional	153
Capítulo IV: LA CUESTIÓN DE LA LÓGICA	161
§ 1. Planteamiento de la cuestión	161
§ 2. La absorción de la lógica por la matemática	162
§ 3. La absorción de la lógica por la física	170
§ 4. La absorción de la lógica en la metafísica	174
§ 5. La lógica, adminículo para razonar bien	177
LIBRO CUARTO: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICAS	186
Capítulo primero: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICAS EN ACTIVAS Y PRODUCTIVAS	187
§ 1. La división de lo operable en agible y factible	187
§ 2. La obra interior y la obra exterior	188
§ 3. Aclaración sobre la distinción entre las operaciones de los obreros y las de los sirvientes	190
§ 4. La obra moral y la obra artificial	193
§ 5. Manufactura y mentefactura	195
§ 6. Denominaciones del conocimiento de lo agible y lo factible	196
§ 7. Lo práctico y lo normativo	197
§ 8. La norma, su materia y el valor resultante	199
Capítulo II: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICO-PRODUCTIVAS	202
§ 1. Arte y bellas artes	202
§ 2. El arte en la perspectiva del bien	204
§ 3. Nueva división de las artes	205
§ 4. Las artes del bien útil	208
§ 5. Las artes del bien deleitable	215
§ 6. Las artes del bien honesto	221
Capítulo III: LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS PRÁCTICO-ACTIVAS	232
§ 1. La existencia del saber práctico-activo	232

§ 2. La cuestión en la escolástica tomista	233
§ 3. La cuestión fuera de la escolástica	242
§ 4. Nuevo planteamiento de la cuestión	245
ÍNDICE DE AUTORES	268